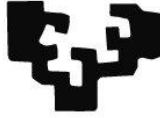


eman ta zabal zazu



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

EL PROCESO DE DESHUMANIZACIÓN DEL MORIR
EN LA LITERATURA HISPÁNICA MEDIEVAL
Tesis doctoral

Autor: Daniel Añua Tejedor

Directora: Dra. Eukene Lacarra Lanz

Facultad de Letras

Dpto. de Filología Hispánica, Románica y Teoría de la Literatura

2015

Imágenes portada:

- *Muerte de San Francisco* de Giotto di Bondone en la Iglesia de Santa Croce de Florencia.
- *Buena muerte del agonizante*: grabado undécimo del *Ars Moriendi*.

*Las necesidades del moribundo
no han cambiado a lo largo de los siglos,
sólo nuestra capacidad para satisfacerlas
(Kübler-Ross)*

AGRADECIMIENTOS

Me ha sorprendido caer en la cuenta de que la primera piedra de esta tesis se la debo a mi abuela paterna, Carmen, cuya agonía y muerte en soledad en una habitación de la UCI me impresionó sobremanera cuando tenía catorce años. Aislada en una habitación cuyo único contacto lo proporcionaba una pequeña ventana en la pared, yacía de espaldas a la misma sin poder ni siquiera ver nuestro rostro. Fue entonces cuando sentí la convicción de que nadie debería morir de aquel modo, en aquel aislamiento e incomunicación.

No había vuelto a pensar en ello hasta hace unas semanas, lo que me induce a creer que, quizás, mis veinte años de trabajo al cuidado de moribundos y personas de avanzada edad esté condicionado por aquella vivencia.

Ahora que estas páginas y el trabajo que esconden han terminado, quiero agradecer profundamente a todas aquellas personas que, consciente o inconscientemente, han influido en esta investigación y este peregrinar por las agonías y muertes de los personajes de la literatura hispánica medieval.

A mi directora, Eukene Lacarra Lanz, por haberme acompañado en el desarrollo de esta aventura, por sus valiosas orientaciones y por sus inagotables correcciones a lo largo de estos tres años. A todos los profesores de la licenciatura en Filología Hispánica y del máster en Literatura Comparada y Estudios Literarios que han puesto en mí la inquietud por saber más y a mis compañeros de aula tanto en la licenciatura como en el máster en la Universidad del País Vasco.

A Maite, María Jesús, María José, Begoña y a todos los demás auxiliares de la Residencia Txagorritxu que con sus innumerables cambios de turno me han posibilitado terminar este trabajo.

A Gaizka por sus correcciones, sugerencias y afecto así como a mis amigos de cuadrilla, Iñaki, Ana, Eva, Francesc y Natalia, que siempre me han animado a seguir cuando me hallaba más disperso.

Y sobre todo a Roberto, mi esposo, que pacientemente soporta mis cambios de humor y más especialmente durante estos tres últimos años. A él que tantas veces me ha levantado el ánimo con su sincero afecto y su entrega.

Gracias

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	1
INTRODUCCIÓN	9
I. Notas preliminares	11
II. Objetivos de este trabajo	11
III. Método de este trabajo	12
1. LA SITUACIÓN ACTUAL	13
1.1. Los procedimientos	15
1.1.1. <i>Los cementerios de hoy en día</i>	15
1.1.2. <i>Cremación o incineración</i>	16
1.2. Los protagonistas	17
1.2.1. <i>El moribundo y su vivencia</i>	17
1.2.1.1. <i>Buena muerte versus mala muerte</i>	19
1.2.1.3. <i>La importancia de sentido en nuestra vida</i>	25
1.2.1.4. <i>La religiosidad en el momento de morir</i>	27
1.2.2. <i>Los familiares y amigos que sufren el duelo</i>	30
1.2.2.1. <i>Expresiones del duelo</i>	32
1.2.2.1.1. <i>Un duelo complicado: el suicidio</i>	37
1.3. Los testamentos	39
1.4. Los cambios religiosos	40
1.4.1. <i>De una soledad a otra: la iconografía hoy</i>	40
2. LA SITUACIÓN HISTÓRICA, SOCIAL Y JURÍDICA (siglos XII al XV)	43
2.1. Los procedimientos	45
2.1.1. <i>Evolución de los cementerios durante la Edad Media</i>	45
2.1.2. <i>Cremación o ejecución</i>	54

2.2. Los protagonistas.....	55
2.2.1. <i>El moribundo y su vivencia</i>	55
2.2.2. <i>Los familiares y amigos que sufren el duelo</i>	57
2.2.2.1. <i>Expresiones del duelo.....</i>	58
2.3. Los cambios testamentarios.....	61
2.4. Los cambios religiosos.....	63
2.4.1. <i>Los cambios en la iconografía como reflejo de la teología</i>	64
2.4.2. <i>Las reformas significativas y los papas que las propiciaron: Concilios relevantes.....</i>	71
3. LA LITERATURA HISPÁNICA MEDIEVAL.....	77
3.1. La Épica.....	79
3.1.1. <i>Los procedimientos.....</i>	81
3.1.1.1. <i>Cementerios.....</i>	81
3.1.1.2. <i>Cremación o ejecución.....</i>	85
3.1.2. <i>Los protagonistas</i>	86
3.1.2.1. <i>El moribundo y su vivencia</i>	86
3.1.2.2. <i>Los familiares y amigos que sufren el duelo</i>	97
3.1.2.2.1. <i>Expresiones de duelo</i>	97
3.1.3. <i>Testamentos</i>	106
3.1.4. <i>Los cambios religiosos</i>	107
3.1.4.1. <i>El paso del Juicio Final al juicio individual.....</i>	107
3.1.4.2. <i>Reflejo en la literatura de algunas reformas significativas.....</i>	111
3.1.4.2.1. <i>Juglares versus Clérigos.....</i>	111
3.1.4.2.2. <i>Cielo, Infierno y Purgatorio</i>	112
3.2. Mester de Clerecía (Siglo XIII).....	115
3.2.1. <i>Los procedimientos.....</i>	119
3.2.1.1. <i>Cementerios y enterramientos.....</i>	119

3.2.1.2.	<i>Cremación o ejecución.....</i>	134
3.2.2.	<i>Los protagonistas</i>	137
3.2.2.1.	<i>El moribundo y su vivencia</i>	137
3.2.2.1.1.	<i>Buena muerte versus mala muerte y la conciencia de la propia muerte.....</i>	138
3.2.2.1.2.	<i>La importancia de ‘sentido’ en la muerte.....</i>	149
3.2.2.1.3.	<i>La religiosidad en el momento de morir.....</i>	151
3.2.2.2.	<i>Los familiares y amigos que sufren el duelo.....</i>	152
3.2.2.2.1.	<i>Expresiones de duelo</i>	152
3.2.2.2.1.1.	<i>Duelo complicado: suicidios</i>	169
3.2.3.	<i>Testamentos.....</i>	172
3.2.4.	<i>Los cambios religiosos</i>	174
3.2.4.1.	<i>La dualidad cuerpo/alma y el Juicio Final en la literatura.....</i>	176
3.2.4.2.	<i>Reflejo en la literatura de algunas reformas significativas.....</i>	194
3.2.4.2.1.	<i>Los sermones y su influencia en la literatura.....</i>	194
3.2.4.2.2.	<i>Geografía del más allá</i>	199
3.2.4.2.3.	<i>Concilios del siglo XIII, cambios litúrgicos y dogmas.....</i>	209
3.3.	<i>Mester de Clerecía (Siglo XIV)</i>	215
3.3.1.	<i>Los procedimientos.....</i>	216
3.3.1.1.	<i>Enterramientos y cementerios como lugares de muerte y vida.....</i>	216
3.3.1.2.	<i>Cremación o castigo infernal.....</i>	220
3.3.2.	<i>Los protagonistas</i>	223
3.3.2.1.	<i>El moribundo y su vivencia</i>	223
3.3.2.1.1.	<i>Buena muerte versus mala muerte y la conciencia de la propia muerte.....</i>	224
3.3.2.1.2.	<i>La importancia de sentido en la muerte</i>	237
3.3.2.1.3.	<i>La religiosidad en el momento de morir.....</i>	238
3.3.2.2.	<i>Los familiares y amigos que sufren el duelo.....</i>	242

3.3.2.2.1.	<i>Expresiones de duelo</i>	242
3.3.3.	<i>Testamentos</i>	250
3.3.4.	<i>Los cambios religiosos</i>	252
3.3.4.1.	<i>La dualidad cuerpo/alma y el Juicio Final en la literatura</i>	253
3.3.4.2.	<i>Reflejo en la literatura de algunas reformas significativas</i>	265
3.3.4.2.1.	<i>Los sermones y su influencia en la literatura</i>	265
3.3.4.2.2.	<i>Geografía del más allá</i>	269
3.3.4.2.3.	<i>Concilios del siglo XIV, cambios litúrgicos y dogmas</i>	275
3.4.	<i>Danza General de la Muerte y Ars moriendi</i>	285
3.4.1.	<i>Los procedimientos</i>	289
3.4.1.1.	<i>Cementerios y enterramientos</i>	289
3.4.1.2.	<i>Cremación o castigo infernal</i>	290
3.4.2.	<i>Los protagonistas</i>	292
3.4.2.1.	<i>El moribundo y su vivencia</i>	292
3.4.2.1.1.	<i>Buena muerte versus mala muerte y la conciencia de la propia muerte</i>	295
3.4.2.1.2.	<i>La religiosidad en el momento de morir</i>	302
3.4.2.2.	<i>Los familiares y amigos que sufren el duelo</i>	304
3.4.2.2.1.	<i>Expresiones de duelo</i>	308
3.4.2.2.1.1.	<i>Duelo complicado: suicidios</i>	309
3.4.3.	<i>Testamentos</i>	310
3.4.4.	<i>Los cambios religiosos</i>	311
3.4.4.1.	<i>La dualidad cuerpo/alma y el Juicio Final en la literatura</i>	313
3.4.4.2.	<i>Reflejo en la literatura de algunas reformas significativas</i>	315
3.4.4.2.1.	<i>Las órdenes mendicantes, la DG y el Ars moriendi</i>	315
3.4.4.2.2.	<i>Geografía del más allá</i>	316
3.4.4.2.3.	<i>Concilios del siglo XIII, cambios litúrgicos y dogmas</i>	318

4. CONCLUSIONES	323
5. BIBLIOGRAFÍA	335
5.1. Fuentes primarias	337
5.2. Fuentes secundarias	339

INTRODUCCIÓN

I. Notas preliminares

Nuestra sociedad presenta en algunos temas una tajante separación entre lo que se puede decir o mostrar en público y lo que no, entre lo que puede aparecer a la vista de todos y lo que debe permanecer oculto. Hay una censura explícita e implícita en temas tales como la muerte o el sufrimiento que conlleva, al igual que la hay de sus manifestaciones más tangibles como los cadáveres, el mal olor, los llantos y gritos fruto del fallecimiento de familiares y amigos. Lo bello, joven y perfecto se muestra abiertamente en los medios de comunicación, mientras que sólo se admite cierta divulgación de lo feo siempre y cuando subraye y resalte su contrario, que es presentado como deseable y ofrecido como alcanzable.

La literatura de los siglos XII al XV refleja la evolución que la vivencia de la muerte sufrió a lo largo de ese periodo. La muerte como realidad integrada en la vida, que encontramos en los textos literarios del siglo XII y parte del siglo XIII, comienza a sufrir un proceso de desintegración en el transcurso de dicho siglo XIII, agudizándose a medida que nos adentramos en los siglos XIV y XV. Esto abre un nuevo campo de investigación de gran interés.

Para poder fundamentar esta tesis es necesario en primer lugar hacer un estudio de las necesidades de los moribundos y de sus dolientes, necesidades básicas que a lo largo de los siglos han permanecido estables y atemporales, ajenas al periodo histórico. Cuanto más se aproxime el moribundo y sus dolientes a la satisfacción de dichas necesidades atemporales, más cercanos estarán a la vivencia de una buena muerte; y cuantas más dificultades encuentren para satisfacerlas, más se aproximarán a la vivencia de una mala muerte cargada de temores y ansiedades.

II. Objetivos de este trabajo

Investigar la evolución social de la vivencia de la muerte por medio del estudio de un corpus de textos literarios de los siglos XII al XV y de la bibliografía pertinente

Extraer conclusiones del análisis precedente

Abrir una nueva vía de estudio para abordar las dificultades que actualmente nos generan la realidad de nuestra propia muerte y la de las personas de nuestro entorno

III. Método de este trabajo

- Estudio y análisis de los datos históricos, sociales, religiosos y urbanísticos de los siglos XII al XV
- Estudio y análisis del corpus de textos literarios hispánicos de los siglos XII al XV
- Extraer las conclusiones pertinentes

El hilo conductor que aglutina y subyace al estudio lo constituyen las necesidades atemporales del moribundo y de sus ‘dolientes’ a partir de los datos que aportan disciplinas como la psicología y la medicina en el campo de los cuidados paliativos.

1. LA SITUACIÓN ACTUAL

En este capítulo primero, que divido en diferentes secciones, recopiló datos que considero de relevancia para entender no sólo las que serán nuestras necesidades como moribundos sino también como dolientes. Los datos recogidos no sólo se refieren a las diferentes formas de gestionar un cadáver, sino también a la propia e íntima vivencia de la persona moribunda, condicionada por sus necesidades atemporales, y a la vivencia de las personas de su entorno cuyas necesidades deben intentar cubrir antes, durante y después del fallecimiento de su allegado. También recojo la situación actual desde el punto de vista religioso, de la elaboración de testamentos y otros datos que considero de interés para este tema.

1.1. Los procedimientos

1.1.1. Los cementerios de hoy en día

Si algo caracteriza a muchos de los cementerios de nuestros pueblos y ciudades en la actualidad es la delimitación de su contorno por una tapia de piedra que lo separa del resto de la población. En el caso de numerosos pueblos, este recinto suele situarse *extra urbem*, mientras que en el caso de las ciudades encontramos muchos ejemplos *in urbe*, debido en parte a la expansión y crecimiento de las mismas. También podemos destacar su doble titularidad: pública, en cuanto al recinto en sí y la posibilidad de transitarlo, y privada, en cuanto a la propiedad de tumbas, nichos y panteones. A pesar de su carácter público y de libre acceso, no suelen ser transitados como lugar público por la población en general (a no ser para el cuidado de tumbas, nichos o panteones por parte de los familiares o de empresas dedicadas a dicha labor).

Las tumbas, en muchos casos de carácter nominal, pueden pertenecer tanto a un particular como a una familia o a una congregación religiosa; sin olvidar su carácter hereditario como propiedades privadas que son. Con frecuencia, estas pequeñas propiedades quedan visualmente enmarcadas por plantas de diferentes tipos (setos, rosales), aglutinadas en manzanas que, a su vez, son delimitadas por calles con sus respectivos nombres, lo que otorga al cementerio su carácter urbano, su carácter de necrópolis.

Con el paso de los siglos, el número de personas que acompañan al cadáver desde el lugar de fallecimiento hasta el lugar de enterramiento dentro de estos cementerios ha ido disminuyendo, limitándose en la actualidad a familiares y conocidos. Además, gran

parte de las tareas que los propios familiares realizaban han sido delegadas en empresas funerarias, liberando a familiares y amigos de dichas responsabilidades.

La retirada de los vivos, apartándose de los que están a punto de morir, y el silencio que poco a poco se esparce en torno a ellos, continúan una vez que el final ha llegado. Se muestran por ejemplo en la forma de tratar a los cadáveres y en el cuidado de las sepulturas. Ambas cosas las han dejado hoy en gran medida de su mano familiares, parientes y amigos, y han pasado a manos de especialistas a los que se paga por hacerlo (Elias 40).

Una vez enterrado el cadáver y depositadas las tradicionales flores sobre la tumba, la pequeña comitiva abandona el recinto y rara vez vuelve a él salvo en contadas ocasiones, como son la fecha del aniversario del fallecimiento o el día de los Fieles Difuntos, aunque esta última costumbre social y religiosa está perdiendo popularidad y vigencia, así como el carácter impositivo que la ha caracterizado durante décadas.

1.1.2. Cremación o incineración.

Hoy en día hay otra forma diferente de gestión de los cadáveres que va ganando aceptación entre la población: la cremación o incineración. La simplificación que supone la incineración, con respecto a los requisitos necesarios para un enterramiento, permite a los familiares prescindir de la comitiva fúnebre desde el lugar del fallecimiento hasta los cementerios y dentro de los mismos, del cuidado de las tumbas y de la propia adquisición de las mismas y, me atrevería a decir, del recuerdo permanente que suponen la existencia física de las tumbas y de su cuidado.

Desde el punto de vista social, no queda rastro de la persona fallecida; sin olvidar que la costumbre de deshacerse de las cenizas, como colofón emotivo ante una pérdida, se está popularizando, reforzando así la idea de dicha desaparición permanente y definitiva.

A este respecto, la Iglesia, que en tiempos pasados se posicionó en contra de la cremación, ha modificado su discurso haciéndolo más tolerante. El Código de derecho canónico publicado en 1983 por Juan Pablo II, en su canon 1174 (§ 3) dice:

La Iglesia aconseja vivamente que se conserve la piadosa costumbre de sepultar el cadáver de los difuntos; sin embargo, no prohíbe la cremación, a no ser que haya sido elegida por razones contrarias a la doctrina cristiana. (764)

Sin embargo, al mismo tiempo niega las exequias eclesiásticas “a los que pidieron la cremación de su cadáver por razones contrarias a la fe cristiana” (767) si no se arrepienten pertinentemente antes de morir.

1.2. Los protagonistas

1.2.1. El moribundo y su vivencia

Para hacer una descripción de las necesidades del ser humano en el umbral de su propia muerte y las necesidades que tienen sus familiares y amigos, tanto en el momento del fallecimiento como tras el mismo, me he basado en varios autores que han escrito profusamente sobre el tema y en aquellos que, en la actualidad, son referente en los cuidados paliativos. En primer lugar me centraré en la vivencia de nuestra propia muerte y las necesidades que precisamos cubrir en ese momento.

Elisabeth Kübler-Ross describe el momento de morir del siguiente modo:

Esta experiencia es general, independiente del hecho de que se sea aborigen de Australia, hindú, musulmán, creyente o ateo. Es independiente también de la edad o del nivel socio-económico, puesto que se trata de un acontecimiento puramente humano, de la misma manera que lo es el proceso natural de un nacimiento (1996: 22).

Este momento del morir ha ido sufriendo alteraciones a lo largo de la historia hasta llegar a nuestro presente en el que los adelantos técnicos y nuestro modo de vida han transformado la visión que tenemos del morir y han modificado los comportamientos para afrontar el hecho de que un allegado nuestro se encuentra cerca de su fallecimiento.

A este respecto, Kübler-Ross describe así la situación actual:

Creo que hay muchas razones por la que no se afronta la muerte con tranquilidad. Uno de los hechos más importantes es que, hoy en día, morir es más horrible en muchos aspectos, [...], es algo solitario, mecánico y deshumanizado; [...] El morir se convierte en algo solitario e impersonal porque a menudo el paciente es arrebatado de su ambiente familiar y llevado a toda prisa a una sala de urgencia. [...]

El paciente hoy sufre más, no físicamente quizá, pero sí emocionalmente. Y sus necesidades no han cambiado a lo largo de los siglos, sólo nuestra capacidad para satisfacerlas (1993: 21, 24).

No sólo ella expresa su preocupación, encontramos una visión parecida en historiadores que, como Philippe Ariès, describen el momento actual desde el punto de vista de la evolución que ha sufrido la implicación de los familiares y amigos ante la proximidad de un fallecimiento. Esta implicación y participación ha ido disminuyendo, como ya he señalado, hasta llegar a una situación calificable como de delegación de responsabilidades no asumidas:

Hoy en día, la iniciativa ha pasado de la familia, tan alienada como el moribundo, al médico y a su equipo. Son ellos los dueños de la muerte, del momento y también de la circunstancia de la muerte, y se ha constatado que se esfuerzan por conseguir del enfermo un *acceptable style of living while dying*, un *acceptable style of facing death*. El acento está puesto sobre “acceptable”. Una muerte aceptable es una muerte tal que pueda ser aceptada, tolerada por los vivos. Tiene su

opuesto: el *embarrassingly graceless dying* que pone en un apuro a los supervivientes, por cuanto desencadena una emoción demasiado fuerte, y es precisamente la emoción lo que conviene evitar, tanto en el hospital como en cualquier otra parte de la sociedad. Uno sólo tiene derecho a conmovirse en privado, es decir, a escondidas (2000: 86).

En la misma línea, Jorge L. Tizón hace una descripción bastante dramática, pero realista, de la situación generada por todos nosotros:

Morir hoy en día en una urbe occidental es, en más del 80% de las ocasiones, morir intubado, sin poderse comunicar, anestesiado y sedado, inconsciente, alimentado artificialmente, perfundido... Y, sobre todo, a menudo es morir (bastante) solo, en el hospital, marginado de todo lo que hasta entonces ha supuesto la vida para ese moribundo que podríamos ser nosotros mismos (37).

Aunque a priori podríamos pensar que morir en un hospital equivaldría a sufrir una mala muerte y morir en casa, en nuestro entorno, garantizaría una buena muerte, Carmelita McNeil nos previene contra esa idea:

Categorizing a good death as a death at home because that was the patient's stated preference ignores the multitude of conditions that must be in place for a good death to occur. It is not the place of death that largely makes it a good or bad event. When the biological, psychological, social, and spiritual components are more or less in harmony, a good death can happen anywhere (5).

Por ello los profesionales sanitarios juegan un gran papel en los últimos días de vida y es necesario "*persuade clinicians that helping a patient have a peaceful death is as important and ideal as averting death*". Sin embargo, lograr una muerte tranquila para el paciente es visto, desgraciadamente, como un ideal menor, que sólo se perseguirá si el ideal mayor es imposible de lograr (Callahan 655-656).

Cuando nos aproximamos a nuestra propia muerte, como relatan muchos moribundos, atravesamos cinco fases: negación, ira, negociación, depresión y aceptación (Kübler-Ross 1996: 47; Astudillo et ál. 70-73). Como indica Kübler-Ross, "si a lo largo de estas fases están acompañados por un ser que les ama, pueden llegar al estado de aceptación" (1996: 47), aunque, como puntualiza Lori Thompson en conversación con ella, el éxito no se garantiza siempre debido a muchos factores, ya que las fases no son universales, ni siempre se dan en el mismo orden, sino que son individuales y supeditadas a cada caso particular.

Quizás aquí es donde comenzamos a ver cuál es la gravedad del momento presente. Si, como dice Kübler-Ross, la muerte se ha convertido en algo "solitario, mecánico y deshumanizado", tal afirmación colisionaría con la necesidad de ser acompañados y escuchados, en las cuatro primeras etapas, por alguien que nos ame,

posibilitándonos de este modo poder llegar con éxito a la quinta etapa, la etapa de aceptación.

Pero ¿qué características serían recomendables para lograrlo?, ¿qué se necesitaría para tener una buena muerte y evitar así una mala muerte?

1.2.1.1. Buena muerte versus mala muerte

En el momento de enfrentarnos con nuestra propia muerte, el miedo y la ansiedad ante lo que va a acontecer nos están presentes, siendo esta última la más frecuente y la más investigada (Thompson 17). Toda nuestra vida parece rebobinarse una y otra vez ante nosotros cuando vamos a fallecer y recordamos: “con obstinada repetición, los proyectos inconclusos, los sueños abortados, los traspiés de toda índole, las amistades descuidadas, los amores traicionados” (Cabodevilla 74-75).

Muchos son los autores que han intentado definir las características de una buena muerte a partir de las necesidades observadas por ellos y de las expresadas por los propios moribundos. Dichas características van desde aportaciones generales, que consideran que una buena muerte es aquella “*free from avoidable distress and suffering for patients, families and caregivers*”, a otras más específicas, que enumeran las necesidades a cubrir; necesidades de las que varios autores, como J. Cavrin y C.R. Chapman (271), se hacen eco al citar el artículo de Smith y Maher (21-32). Dichas necesidades son:

- *The presence of significant others (family, friends, or both) around him/her.*
- *Physical expressions of caring: touching, hugging, and kissing.*
- *A desire for hearing the truth, even when painful.*
- *Control in making decisions that affect care.*
- *Discussion of the practical issues of dying, such as finances and the family's future, who will replace the dying person in his/her roles.*
- *An opportunity to review the past: pleasures, pains, accomplishments, and regrets.*
- *Personal appearance, cleanliness, and social presentability.*
- *Religion and spirituality (independent of the patient's involvement in organized religion). Discussion of an afterlife was much less important.*

De igual modo, una tabla aparecida en la *Revista de Estudios Médico Humanísticos: ARS MEDICA* de internet, fruto de una encuesta realizada a Directores de Unidades de Cuidados Paliativos en Estado Unidos, recoge las necesidades señaladas

por Smith y Maher, pero ordenándolas porcentualmente según la importancia que les otorgan las personas atendidas en dichas unidades:

Tabla 3
Requisitos para tener una muerte apacible

Tener cerca a alguien significativo	97,4%
Escuchar la verdad	96,0%
Tener control sobre su cuidado	92,4%
Dialogar sobre hechos prácticos/muerte	92,1%
Participar en expresiones afectivas	92,0%
Cuidar su apariencia y aseo	89,6%
Recordar su pasado	87,5%
Disfrutar del humor	83,6%
Hablar de asuntos espirituales	79,1%

Destaca sobre todas ellas la relevancia de tener cerca a alguien significativo, a un familiar querido, a la persona con la que hemos compartido la vida (97,4%).

La importancia que se da a la presencia a nuestro alrededor de las personas que amamos (Bayés 2001: 76; *Committee...* 24; Cabodevilla 77), a la necesidad de no morir solos y separados de ellas “*without warm human contact*” (Gavrin and Chapman), a ser tocados y acariciados en silencio (Kübler-Ross 1993: 148-149), a reconciliarnos con los demás (*Committee* 24; Byock 1991b) y a expresar tanto sentimientos reprimidos como todo aquello que necesitamos expresar (Cabodevilla 76-77) nos ayudará a alcanzar la fase de aceptación. Tendremos más posibilidades de lograr este objetivo si mantenemos el máximo control posible en la toma de decisiones, tanto de aquellas que nos afectan directamente como de aquellas que atañen a nuestro entorno afectivo, llegando así a la fase de aceptación en la que poder “seguir viviendo el presente con una sensación de paz interior” (Bayés 2001: 28) por haber sido protagonistas hasta el final (Smith & Maher; Bayés 2001: 76; Gavrin & Chapman 271; Swenson 46; Arranz et al. 38; McNeil 5). De esta manera se evitaría la repetida queja de los moribundos de que se hable *de* ellos, pero no *con* ellos (Bayés 2001: 147), lo que David Sudnow denominó “muerte social”: “*that point at which a patient is treated essentially as a corpse, though perhaps still ‘clinically’ and ‘biologically’ alive*” (74).

De hecho, cuando acontece una situación amenazadora, que afecta a nuestra integridad y supervivencia, resulta mucho menos inquietante si seguimos manteniendo

el control de la misma (Arranz et al. 24). Sin embargo, como indica Lori Thompson, es igualmente cierto que la muerte es el mayor descontrol que debemos afrontar, y es necesario entregarnos a dicho descontrol y admitirlo. Cuanto más controladora sea nuestra personalidad, mayor será la angustia que pasaremos en el momento de morir. Tal es así, que incluso las personalidades muy controladoras, una vez que aceptan que su muerte está próxima, piden la eutanasia como modo de seguir controlando cómo y cuándo morir.

Si se logra un equilibrio entre el necesario control en la toma de decisiones y la aceptación del descontrol que supone la muerte, el morir puede ser un tiempo de la vida rico y lleno de significado (Byock 1997b), en el que “*there is nothing left unsaid or undone*” (Byock 1997a: 120).

La descripción de Simmons sobre las claves para llegar a esta quinta fase, la fase de aceptación, la cita Arnaldo Pangrazzi en su libro: *La pérdida de un ser querido: Un viaje dentro de la vida*. Según Simmons:

En la medida que he vivido, puedo permitirme morir. Si considero mi vida insuficiente, gris o desdichada, no quiero dejarla; insisto en vivir más, para tener más oportunidades y ocasiones, que de hecho no tengo. En cambio, si logro congraciarme con mi vida, si puedo saludarla, perdonarla y amarla, entonces puedo separarme de la vida sanamente y con satisfacción. Para obtenerlo, tengo que perdonarme los errores que he cometido, apreciarme, mostrarme agradecido por las cosas que me he dado, aceptar aquello que ya no se puede cambiar, abrazarme a mí mismo y darme una mano para hacer frente a la mayor de las pérdidas: mi muerte (19).

En este trance final, el moribundo necesita que se le ofrezca esperanza, no de curación o de evitación de la inevitable muerte, valga la redundancia, sino la esperanza de que aliviaremos su soledad a través del acompañamiento y su malestar a través del control de síntomas (Bayés 2001: 74).

En cuidados paliativos, a medida que la enfermedad progresa, a los pacientes se les pueden facilitar y pueden expresar diferentes “pequeñas” y realistas esperanzas [...]: esperanza de que los medicamentos aliviarán el dolor, que el sueño de la próxima noche será tranquilo, que vendrá un amigo a visitarle al día siguiente, etc. Aun cuando no exista esperanza de curación, el enfermo debe, y en muchas ocasiones puede, mantener estas otras formas de esperanza. [...] ¡No se puede seguir viviendo sin alguna esperanza! (74 -75).

Esas esperanzas también incluyen lo que en cuidados paliativos se denomina “*the five things*”: poder pedir perdón, poder perdonar, poder dar las gracias, poder decir: te quiero y, finalmente, poder decir adiós. Compartir estos sentimientos con aquellos a quienes queremos, proporciona “*a sense of completion and peace*” (Byock 1997a: 140).

Otra vía para garantizar una buena muerte es la sincronización de los tiempos. Según Bayés, basándose en el libro de Agustín de Hipona¹, existen tres tiempos presentes:

- El presente de las cosas pasadas → *la memoria*
- El presente de las cosas presentes → *la percepción o visión*
- El presente de las cosas futuras → *la espera*

Habría que sincronizar el tiempo subjetivo del enfermo o del moribundo, el tiempo de *la espera*, de la confirmación o no del desenlace fatal, con el tiempo, también subjetivo, de *la percepción o visión* del profesional sanitario, adaptando “el ritmo de su vida profesional al ritmo vivencial del enfermo” (Bayés 2001: 198). Según el autor, esto se logra tomando asiento al lado del moribundo o en el borde de su cama, en un acto de acercamiento sincero en el que “el tiempo desaparece y la percepción de acompañamiento y de consuelo” tiene lugar (200). Sobre esto en particular, Lori Thompson me señala la necesidad de que el profesional tenga en consideración esta apreciación subjetiva que tiene el moribundo del tiempo y que puede angustiarle. También resulta útil como método para calibrar el grado de sufrimiento y desasosiego del moribundo, ya que nos indica un estado de malestar si el tiempo cronológico parece dilatarse, mientras que suele ser indicativo de un estado de bienestar si el tiempo cronológico parece acortarse (Arranz et al. 27).

Existen también datos de carácter fisiológico que pueden indicarnos que una persona ha aceptado su propia muerte y que diferentes autores recogen de maneras similares. Para Kübler-Ross, el cansancio y la debilidad caracterizan ese momento, junto con el deseo de dormir o dormir con frecuencia: “Es una necesidad cada vez mayor de aumentar las horas de sueño muy similar a la del niño recién nacido pero a la inversa” (1993: 148). A este respecto, Gavrin y Chapman hablan de hipersomnolencia, además de enumerar otros síntomas físicos como son la respiración irregular, las secreciones excesivas, la oliguria o la piel abigarrada (269). Al preguntarnos si llegado este momento nuestro ser querido sigue escuchándonos, podemos continuar con el símil del recién nacido que no entienda las palabras que sus padres utilizan cuando le hablan, pero sí reconoce las voces y se relaja cuando las oye. En el caso del moribundo, “observamos cómo se relaja cuando siente el tacto de la mano de su acompañante y oye

¹ Véase las *Confesiones* de Agustín de Hipona (siglo V). *Confessiones* Libro XI, Cap. XX v. 26.

su voz. Por eso es importante hablarle en tono tranquilo y sereno, evitando sobresaltos o excesivo número de voces al mismo tiempo, pues al igual que el bebé se agitará o se relajará según nuestra actitud” (Gómez Cañedo 114).

Esta última fase está desprovista de sentimientos por lo que no hay que presuponer que es una periodo feliz. Más bien, se trata de un momento en el que parece que: “el dolor hubiera desaparecido, la lucha hubiera terminado, y llegara el momento del ‘descanso final antes del largo viaje’, como dijo un paciente” (Kübler-Ross 1993: 148). Dicha descripción denota una consciencia concreta por parte del moribundo de la proximidad de su propia muerte.

Del mismo modo que podemos enumerar las características de una buena muerte, podemos, en contraposición, señalar qué características se deberían evitar para eludir una mala muerte.

The Committee on Care at the End of Life considera que una mala muerte se caracteriza por (24):

- *A needless suffering, dishonoring of patient or family wishes or values*
- *A sense among participants or observers that norms of decency have been offended*
- *Resulting from or accompanied by neglect, violence, or unwanted and senseless medical treatments*

Esta pérdida de control involuntaria sobre nuestra propia vida siempre lleva parejo una situación de falta de respeto. Para Arranz, Barbero, Barreto y Bayés las intervenciones paternalistas propias de nuestra cultura responden a la necesidad de ejercer dicho control; por ello, proponen la evolución desde dichas intervenciones hacia aquellas que ayuden al moribundo a tomar las decisiones que considere apropiadas sin dejar el gobierno de su vida en manos de otros. Para lograrlo, tanto los profesionales sanitarios como el resto de personas que rodeen al moribundo necesitan haber aprendido:

[...] a manejar y confrontar sus propios miedos, la angustia asociada a ellos, los sentimientos de impotencia y frustración generados por los deseos imposibles, las creencias erróneas, las reacciones impulsivas o los comportamientos de evitación [...] Es preciso recordar que las personas que dan consejos directamente —en lugar de preguntar, explorar el problema y escuchar— aumentan la incertidumbre y la ansiedad del paciente, lo cual es precisamente lo opuesto a uno de los objetivos terapéuticos fundamentales que se intentan alcanzar (44).

Por tanto habría que evitar también la distanasia o encarnizamiento terapéutico así como cualquier otra falta de respeto hacia el moribundo y sus familiares. Si la distanasia es “la obcecación por salvar la vida del enfermo utilizando todo el armamento terapéutico de que se dispone, aunque las posibilidades de conseguir salvar al enfermo sean casi nulas y se esté manipulando el cuerpo del enfermo hasta límites a veces increíbles y no deseados al inicio del tratamiento” (Bayés 2001: 143), podríamos hablar de otro tipo de distanasia que yo denominaría encarnizamiento religioso. Dicho encarnizamiento representaría la obcecación por salvar el alma del moribundo utilizando todo el armamento de que se dispone y saltando por encima de los deseos de éste como parece proponer en muchas ocasiones la Iglesia institucional. Se llevaría a cabo sin su consentimiento, aunque se alegase la mejor de las intenciones. De hecho dentro de los riesgos para no lograr una buena muerte se citan los dos siguientes:

- *Exposing some patients and families to feelings of guilt and anger because conflicts were not resolved or reconciliations achieved or spiritual serenity reached.*
- *Reflecting values of the dominant culture that are not shared by all and it may induce some naive caregivers to try subtly or not so subtly to impose their values on dying patients and families. (Comité on Care... p. 24)*

Este segundo riesgo podría englobar actitudes relacionadas con las creencias religiosas de la sociedad, de la Iglesia o del entorno, así como otras creencias perjudiciales que, aunque no sean de carácter religioso, están socialmente extendidas.

1.2.1.2. Conciencia de la propia muerte

En el acompañamiento a personas moribundas es posible percibir que son conscientes de la proximidad de su muerte, siempre y cuando se preste la debida atención (Kübler-Ross 2012: 25; Dowling 221). Este conocimiento subjetivamente cierto de la muerte inminente es lo que Ramón Bayés denomina “muerte psicológica” (2001: 23 y 34).

En esta misma línea, Jorge L. Tizón va un paso más allá al dar más validez a las informaciones recogidas de las personas moribundas que a las informaciones obtenidas de las exploraciones médicas, ya que las primeras “a menudo son tan claras que pueden

predecir la muerte mejor que las exploraciones analíticas o médicas. El paciente puede decirnos o decir a sus familiares que quiere hablar ahora, pues sabe que mañana será demasiado tarde” (157-158). Para Robert Buckman el paciente se encontraría en la tercera fase de su modelo tripartito: la fase final (Schröder M. y Comas M. D. 184).

En el caso de los niños, Lori Thompson recoge en su tesis el descubrimiento de Kübler-Ross, que indica cómo los niños tienden a aceptar la propia muerte y la ajena “con una naturalidad mayor y una actitud más positiva” que los adultos. En situación terminal, parecen intuir la proximidad de su muerte, aunque no estén informados de la gravedad de su enfermedad o no haya pronóstico de fallecimiento (36).

No sólo observamos dicha consciencia en las personas moribundas, sino también una repentina mejoría en lo que a dolores físicos se refiere y, en algunos casos de demencia, un cierto grado de lucidez (Kübler-Ross 2012: 21). Además la autora descubre que: “aun los enfermos más rebeldes y difíciles se calmaban poco antes de su muerte y se desprendía de ellos una paz solemne apenas cesaban los dolores, aunque sus cuerpos estuvieran invadidos por tumores o metástasis” (79-80).

A veces, esta paz solemne contrasta con un miedo mayor por parte de los parientes, ya que, una vez aceptada la muerte, las personas se muestran serenas, “aunque quienes las rodean sientan pánico y en no pocas ocasiones confundan de quién es ese terror”. A menudo los propios moribundos son quienes protegen a sus allegados por encontrarse “en mejor estado psicológico que los que les cuidan” (Cabodevilla 57).

1.2.1.3. La importancia de sentido en nuestra vida

Otro punto importante a tener en cuenta para alcanzar la tan deseable buena muerte radica en la ausencia o no de sentido en el momento de morir. Para Lori Thompson, si experimentamos que nuestra vida ha tenido y tiene un sentido, un propósito pleno, nos vemos motivados positivamente ya que disminuye nuestro miedo a la muerte; pero, si percibimos nuestra vida como “vacía y carente de sentido”, se producirá el efecto contrario y se acentuará el temor a la muerte. Lo que resulta, a su juicio, determinante, para reducir la ansiedad del moribundo a través de la intervención que, en el caso de la autora, sería psicoterapéutica (51).

Para ilustrar la importancia de dicha afirmación, Thompson señala la siguiente discrepancia entre Freud, Adler y Frankl (53-54):

- Para Freud lo que impulsa el comportamiento humano es el principio del placer
- Para Adler lo que impulsa el comportamiento humano es la voluntad de poder
- Para Frankl lo que impulsa el comportamiento humano es la voluntad de sentido que funciona como promotor universal del comportamiento humano.

A diferencia de los dos primeros autores, los datos empíricos respaldan la veracidad de la afirmación del tercero, a través de su contrario, ya que “la voluntad frustrada de sentido se compensa ya por la búsqueda de placer, ya por la voluntad de poder” (Frankl 1988: 24).

La frustración sexual de los tiempos de Freud y el complejo de inferioridad de los tiempos de Adler, han dado paso “a un abismal complejo de falta de sentido, acompañado de un sentimiento de vacío” que Frankl considera “existencial” (1987: 9).

Contrariamente al animal, el hombre carece de instintos que le digan lo que tiene que hacer y, a diferencia de los hombres del pasado, el hombre actual ya no tiene tradiciones que le digan lo que debe ser. Entonces, ignorando lo que tiene que hacer e ignorando también lo que debe ser, parece que muchas veces ya no sabe tampoco lo que quiere en el fondo. Y entonces sólo quiere lo que los demás hacen (¡conformismo!), o bien, sólo hacer lo que los otros quieren, lo que quieren de él (totalitarismo) (11).

Sobre el mismo tema, Maslow considera que “el hombre sólo da a conocer su exigencia de un sentido de la vida”, si y sólo si las necesidades fundamentales están cubiertas (Frankl 1987: 16). Sin embargo, hay que tener en cuenta que, en una sociedad opulenta en la que las necesidades básicas estarían satisfechas, el vacío existencial está presente (35) y, por el contrario, en una sociedad cuyas necesidades básicas no estén cubiertas, “la necesidad y la pregunta de un sentido de la vida llamea precisamente cuando todo va de mal en peor”, como lo confirman las personas en su lecho de muerte o los supervivientes de los campos de concentración (16). Estos últimos demostraron tener mayor capacidad de sobrevivir si estaban “orientados hacia un futuro, hacia una tarea que les esperaba, hacia un sentido que querían cumplir” (28); en definitiva, si estaban orientados hacia una esperanza.

Pero, desgraciada o afortunadamente, el sentido no se nos puede facilitar; debemos ser cada uno de nosotros los responsables de descubrirlo (Frankl 1987: 29).

Esto implica que no se nos puede proporcionar ni siquiera en el lecho de muerte. Es en ese espacio donde surge la angustia producida por unas posibilidades de futuro que “se están agotando” y por tanto el esfuerzo debería encaminarse tanto a encontrar ese sentido como a resolver las tareas incompletas (Thompson 65).

1.2.1.4. *La religiosidad en el momento de morir*

La relevancia que la actitud religiosa tiene a la hora de enfrentarnos con el miedo y con la ansiedad ante nuestra propia muerte ha sido ampliamente estudiada en las últimas décadas.

En 1950, Gordon Allport definió lo que era la religiosidad madura e inmadura (61-65). A partir de sus definiciones, en 1967, creó junto con J. Michael Ross la *Escala de Orientación Religiosa* [ROS]. Tal escala distinguía, desde el punto de vista de la motivación, entre religiosidad extrínseca [ER] o inmadura y religiosidad intrínseca [IR] o madura. Para ellos, la persona motivada extrínsecamente *usa* la religión para sus propios fines, mientras que la motivada intrínsecamente *vive* su religión. Los valores extrínsecos son siempre “*instrumental and utilitarian*”. Las personas con motivación extrínseca encuentran la religión útil en muchos sentidos tales como proporcionar seguridad y consuelo, sociabilidad y distracción, *status* y auto-justificación. Este tipo de religiosidad o credo adoptado o bien se mantiene a la ligera o bien se moldea selectivamente para satisfacer las necesidades más primarias (Allport and Ross 434).

Para las personas con motivación intrínseca, su “*master value*” se encuentra en la religión, supeditando otras necesidades que armonizan con dichas creencias. Las personas que adoptan este tipo de religiosidad o credo se esfuerzan por interiorizarlo y seguirlo en su totalidad.

Los autores también consideraban que la mayoría de la gente se encontraba en un continuo entre estos dos polos sin que hubiesen encontrado casos puros. Así mismo consideran que no es tan importante saber si una persona es religiosa o no como saber el papel que juega la religión en sus vidas (Allport and Ross 434).

Posteriormente, en 1985, M. J. Donahue (407) señaló que el miedo a la muerte se relaciona negativamente con la religiosidad intrínseca y positivamente con la religiosidad extrínseca afirmación corroborada por Powell & Thorson (1991a: 131) y posteriormente por Cohen, Pierce, Chambers, Meade, Gorvine y Koenig (314-315). De

manera relevante, la investigación realizada por Nelson and Cantrell (154), recogida por Powell & Thorson en su artículo (1991b: 43), nos indica que el menor grado de ansiedad ante la muerte, no sólo se da en creyentes intrínsecos, sino también en los no-creyentes. Para Powell & Thorson, las personas con alta religiosidad intrínseca han resuelto su problema existencial, pero añaden que la creencia en una vida después de la muerte modera la ansiedad tanto de las personas con religiosidad intrínseca como extrínseca, siendo este hecho más relevante para ellos que el tipo de religiosidad practicada (1991b: 52 y 54). Igualmente Cohen y sus colegas consideran que “*belief in an afterlife could provide an especially effective buffer against fear of death and thereby promote well-being. This is an important research question as death anxiety could pose a significant threat to people’s sense of well-being*” (309).

En 2005, Harding, Flannelly, Weaver y Costa no secundan esta diferencia, ya que consideran que la ansiedad ante la muerte se relaciona negativamente por igual tanto con la creencia en Dios como con la creencia en la vida después de la muerte (253). Posteriormente en 2013, Jong, Bluemke y Halberstadt añaden a la relación negativa entre creencia religiosa firmemente asentada y temor a la muerte, el hecho de que cuanto mayor era el temor a la muerte de los participantes no-religiosos de su estudio, mayor era su inclinación hacia la creencia religiosa (1).

Recopilando las teorías expuestas hasta el año 2009, Donald S. Swenson nos recuerda la combinación que Spilka, Hood y Gorsuch hicieron en 1985 de los aspectos motivacionales de Allport y Ross de 1967 (religiosidad intrínseca y extrínseca) y de los aspectos cognitivos de Allen y Spilka del mismo año (*committed faith* y *consensual religion*) creando a partir de estos cuatro aspectos las categorías de *intrinsic-committed* y *extrinsic-consensual*. Swenson señala que para Spilka, Hood y Gorsuch la espiritualidad *intrinsic-committed* sería una espiritualidad abierta, cordial, relevante desde el punto de vista personal, abstracta y con capacidad de discernir. Mientras que la espiritualidad *extrinsic-consensual* sería restrictiva, aislante, irrelevante desde el punto de vista personal, concreta y simplista, ya que tiende a carecer de fundamentación en el conocimiento (45). Los primeros ven la muerte de manera positiva, mientras que los segundos de manera negativa (46).

Dezutter, Luyckx y Hutsebaut (48) dan un paso más al señalar que la distinción entre religiosidad intrínseca y extrínseca pertenece exclusivamente al ámbito de lo religioso descuidando el ámbito de lo no-religioso y, con intención de solventarlo, crean cuatro categorías a partir de las dos dimensiones de la *Escala de Creencia Post-Crítica*

[PCBS] de Hutsebaut. Por un lado la dimensión “inclusión” versus “exclusión” de la trascendencia y por otro lado la dimensión “literal” versus “simbólica” de interpretación de los contenidos religiosos por parte de creyentes o no-creyentes. Por tanto habría cuatro categorías de aproximaciones a la religión:

1. *Literal Inclusion*
2. *Literal Exclusion,*
3. *Symbolic Inclusion*
4. *Symbolic Exclusion*

1. *Literal Inclusion:* corresponde a personas que se definen como **religiosas** e interpretan los contenidos religiosos “*in a rather rigid, closed-minded, and dogmatic fashion*”. Estas personas asumen dichos contenidos sin espíritu crítico y al pie de la letra, de manera literal, tal y como son enseñados por una tradición religiosa en particular.
2. *Literal Exclusion:* corresponde a personas que se definen como **no-religiosas** y rechazan la posibilidad de una realidad religiosa basándose igualmente en “*strict and literal arguments*”, como puede ser la falta de evidencias científicas de los relatos milagrosos de la Biblia.
3. *Symbolic Inclusion:* corresponde a personas que también se definen como **religiosas**, pero que interpretan los contenidos religiosos “*in a more symbolic and open fashion*”. Consideran posibles varias interpretaciones de dichos contenidos e intentan encontrar la interpretación más significativa para ellos.
4. *Symbolic Exclusion:* corresponde a personas que, aunque también se definen como **no-religiosas**, sin embargo son menos críticos y tienen una mentalidad menos cerrada hacia la religiosidad que los segundos. Estas personas consideran la religiosidad como un modo, entre muchos otros, de dar sentido a la vida y respetan dicha elección, aunque no la necesitan para dar sentido a sus propias vidas (Dezutter et al. 164-165).

Analizando los datos expuestos hasta este momento, y combinando las dos actitudes de Allport y Ross con las cuatro categorías de Dezutter, Luyckx y Hutsebaut, se podría entablar una relación entre la religiosidad extrínseca e intrínseca de los

primeros y las cuatro categorías de los segundos. Al aplicar las dos actitudes religiosas de Allport y Ross (*Extrínseco* e *Intrínseco*) a las categorías no religiosas de DeZutter, Luyckx y Hutsebaut (*Literal Exclusion* y *Symbolic Exclusion*) obtendríamos el siguiente cuadro:

<i>Religiosity</i>	<i>Atheism</i>
<i>Literal Inclusion = Extrinsic Religiosity</i>	<i>Literal Exclusion = Extrinsic Atheism</i>
<i>Symbolic Inclusion = Intrinsic Religiosity</i>	<i>Symbolic Exclusion = Intrinsic Atheism</i>

La relevancia no estaría en ser creyente o no ser creyente, sino en la actitud personal y la seguridad en lo que creemos. Al igual que la religiosidad intrínseca *vive* su religión, mientras que la extrínseca la *usa* para otros fines o comercia con ella, el ateísmo intrínseco viviría su ateísmo, mientras que el extrínseco lo usaría para otros fines. En lo que respecta a la actitud ante la muerte, y recogiendo la investigación de Nelson y Cantrell, sabemos que el grado de ansiedad de aquellos con religiosidad intrínseca o con ateísmo (posiblemente intrínseco) es menor que el grado de ansiedad de aquellos con religiosidad extrínseca y, a modo de actualización, también de aquellos caracterizados por lo que podríamos denominar como ateísmo extrínseco.

1.2.2. Los familiares y amigos que sufren el duelo

Una vez fallecida la persona amada, aparece la respuesta natural del duelo que es “el precio que pagamos” por el vínculo y la conexión de afecto que teníamos con la persona fallecida. El duelo es una “experiencia universal” que “estamos predestinados a vivir” (Payás 19). Según la teoría del apego de John Bowlby, la propensión que mostramos los seres humanos a establecer tales vínculos y conexiones de afecto con otras personas explica las reacciones posteriores, “incluyendo la ansiedad, la ira, la depresión y el apartamiento emocional, que ocasionan la separación involuntaria y la pérdida” (154). Por lo que el vínculo y el duelo están íntimamente interrelacionados.

Una vez que fallece la persona querida comienza este proceso largo de adaptación a la nueva realidad. Desgraciadamente, la sociedad actual no tolera con facilidad este

proceso de adaptación y en seguida considera, desde el punto de vista temporal, que ya es suficiente y que el doliente debe cesar en su dolor, incluso a los pocos días o semanas del fallecimiento. Aunque los momentos más difíciles del proceso de duelo se dan en el primer y segundo año, hay personas que necesitan tres o cuatro años para recuperarse, en contra de la creencia extendida de que el duelo debe estar resuelto en un año (Nomen Martin 83).

Es importante recordar que no existe un tiempo exacto, ya que las decisiones que tomemos y el mayor o menor grado de exteriorización de nuestros sentimientos, de drenaje de nuestro dolor, está directamente relacionado con la resolución del proceso de duelo.

El tiempo que cura las heridas no es el tiempo en el que “suceden las cosas”; el tiempo que sana es el que yo dedico para expresar mi dolor, son esos momentos del día en que siento tanto dolor y lo expreso. De esta forma, la discrepancia (asincronía) entre el tiempo cronológico (el tiempo que ha pasado desde el fallecimiento) y el tiempo subjetivo (lo que se ha vivido o trabajado el duelo) puede llegar a ser muy notable y crear gran confusión (duelo desfasado), tanto en la misma persona como en su entorno. “¿Por qué me sigo sintiendo tan mal si mi padre ya lleva dos años muerto?” (Nomen Martin 84).

Con respecto a la incomodidad que sienten algunas personas ante quien está en duelo y ante sus reacciones, José Carlos Bermejo considera que una de las experiencias más desagradables para un doliente es tener que oír “frases bienintencionadas, pero que se experimentan como huecas, que no conectan emocionalmente o que ofenden, incluso”. En muchos casos solo libera al que las dice “de su angustia de no saber qué decir y cómo comportarse” (33-34).

No sólo encontramos preocupación en autores dedicados a los cuidados paliativos, también el historiador Philippe Ariès nos describe esta incomodidad actual recogiendo el pensamiento que Geoffrey Gorer expuso en su artículo: “*The Pornography of Death*”.

Una pena demasiado visible no inspira ya piedad, sino repugnancia; es un signo de desequilibrio mental o de mala educación; es mórbido. En el interior del círculo familiar, se vacila aún a la hora de ceder al llanto, por miedo de impresionar a los niños. Sólo se tiene derecho al llanto si nadie lo ve ni lo oye: el duelo solitario y retraído es el único recurso, como una suerte de masturbación —la comparación es de Gorer (2000: 87).

A este respecto, Olegario González de Cardedal nos advierte que tanto llorar como reír es necesario porque ayuda a aflorar lo que desborda la naturaleza somática del ser humano, “lanzando su impulso personal más allá de lo que da de sí su cuerpo” (27). La persona o la generación que no es capaz de reír o llorar “se ha cercenado algo esencial” (28). A su juicio existen dos razones para cometer este error:

1. La absolutización de la dimensión *corpórea y temporal*, fijándose desesperados en el tiempo y renunciando a lo que trasciende lo inmediato.
2. La absolutización de la dimensión *espiritual*, pasando impávidos por el mundo como si nada les afectase, anclados en una hipotética realidad eterna que desprecia “todo el presente y sus azares”.

Ambas razones, “inhumanas e inhumanizadoras”, desnaturalizan al ser humano (28).

1.2.2.1. *Expresiones del duelo*

¿Cómo nos hallamos, si hemos perdido a alguien querido? ¿Cuáles son los sentimientos que afloran y cómo nos afectan dichos sentimientos? Para Kübler-Ross, hablar en esos momentos del amor de Dios es “cruel e inadecuado” porque tras un fallecimiento nos sentimos “furiosos, enojados, desesperados”, sobre todo si no hemos tenido tiempo para prepararnos, y en esos momentos “debería permitírse nos expresar estos sentimientos” (1993: 228). Tolerar la expresión de estos sentimientos y no juzgar a los dolientes por ello les ayuda “a dar un gran paso hacia la aceptación sin culpabilidad”, mientras que reprochar la expresión de tales sentimientos “tan mal considerados socialmente”, prolonga “su dolor, su vergüenza y su culpabilidad, que a menudo provocan enfermedades tanto físicas como psíquicas” (231-232).

Por tanto, tan necesario es socializar nuestro dolor como no excluir a un miembro de la familia o del entorno por razones tales como la edad. Me refiero al comportamiento muy extendido en nuestra sociedad de apartar a los niños de la visión de un familiar muerto o de las conversaciones que, a raíz de su agonía o de su fallecimiento, se puedan producir. Es importante incluir a los niños en las conversaciones, discusiones y temores, porque: “les da la sensación de que no están solos con su dolor y les da el consuelo de la responsabilidad compartida y del duelo compartido. Les prepara gradualmente y les ayuda a ver la muerte como parte de la vida” (Kübler-Ross 1993: 20).

Desgraciadamente, esta no es la actitud más extendida hoy en día en nuestra sociedad. Sin embargo, las consecuencias de apartar al niño, “con la suposición y el

pretexto de que sería demasiado para ellos”, multiplica su desconfianza hacia los adultos, convirtiendo dicha experiencia en algo muy traumático “con unos adultos indignos de su confianza, que no tendrá manera de afrontar” (1993: 20). Incluso permitir que un niño vea a un pariente moribundo o vea su cadáver está siendo utilizado en Estados Unidos para ganar demandas de divorcio al considerar dicho permiso como *mental cruelty* contra el niño (Gómez Sancho 43).

¿Qué características tiene este duelo que experimentamos?, ¿cómo podemos describirlo y entenderlo? Arnaldo Pangrazzi hace una descripción del mismo basándose en su carácter de “dinámica humana” y enumerando sus tres características:

Es inevitable: [...] si una condición indispensable para crecer es el cambio, y este no se realiza sin separaciones, y toda separación produce reacciones más o menos atenuadas de duelo, se sigue que el duelo es una dimensión necesaria de la vida.

Comporta sufrimiento: muchos han comparado la experiencia del duelo con un túnel. Sólo hay un modo para salir de él: atravesándolo, aceptando la oscuridad para acercarse gradualmente a la luz. El que no entra en el túnel, el que se vuelve atrás, elude el itinerario necesario para reentrar en la vida, pospone y prolonga el dolor.

Es portador de crecimiento: no se puede crecer sin sufrir. La vida es una sucesión de despedidas, de desapegos. [...] La naturaleza ha inscrito la ley de la separación en el corazón del hombre y el duelo es la condición, sine qua non para madurar (25-26).

El ser humano tiene una gran capacidad para eludir todo aquello que le produce sufrimiento, aunque sea sufrimiento necesario en su proceso de maduración. La necesidad de atravesar el túnel del duelo comporta tareas indispensables para una elaboración exitosa del mismo. J. William Worden en su libro: *El tratamiento del duelo: asesoramiento psicológico y terapia*, enumera cuatro tareas necesarias para elaborar dicho duelo, dicha pérdida (27-34):

- Tarea I: aceptar la realidad de la pérdida
- Tarea II: trabajar las emociones y el dolor de la pérdida
- Tarea III: adaptarse a un medio en el que el fallecido está ausente
- Tarea IV: recolocar emocionalmente al fallecido y continuar viviendo

De las cuatro tareas enumeradas, sólo me centraré y recogeré algunas indicaciones de las dos primeras por su relevancia para la elaboración de esta tesis.

Con respecto a la primera tarea, la aceptación de la realidad de la pérdida, Worden subraya la importancia de socializar dicha pérdida por medio de rituales como el funeral así como la relevancia que tiene la presencia física del cadáver para “encaminarse hacia

la aceptación”. La irrealidad que supone la ausencia del cadáver dificulta la aceptación de dicha muerte (30).

En lo que respecta a la segunda tarea, trabajar las emociones y el dolor, C. M. Parkes considera que, si el duelo es “*a process of learning*” que es necesario atravesar “*in orden to learn*”, entonces “*anything that continually allows a person to avoid or suppress this pain can be expected to prolong the course of mourning*” (191). Del mismo modo, Worden nos recuerda que idealizar al fallecido, evitar las cosas que nos recuerden a él o usar alcohol y drogas nos abstienen de cumplir esta segunda tarea que, si no se completa adecuadamente, cada vez será más difícil elaborar e incluso será precisa terapia en un momento posterior por haber evitado el dolor que nos produce la misma (30-31).

Una vez señalada la posibilidad de atravesar el túnel del duelo de manera adecuada o inadecuada es necesario clasificar los tipos de duelo para poder llegar a entender cuáles son las necesidades que debemos satisfacer. En un primer momento, los duelos pueden clasificarse en dos grupos principales: duelos no complicados y duelos complicados. A su vez, Worden subdivide en cuatro apartados los duelos no complicados atendiendo a las diferentes manifestaciones del mismo (42-47):

Sentimientos

- Tristeza
- Enfado
- Culpa y autorreproches
- Ansiedad
- Añoranza y Anhelos
- Soledad
- Impotencia
- Shock
- Sensaciones de despersonalización
- Alivio
- Sentimiento de liberación
- Insensibilidad

Sensaciones físicas

- Vacío en el estómago
- Opresión en el pecho, falta de aire
- Opresión en la garganta
- Hipersensibilidad al ruido
- Sensación de despersonalización
- Debilidad muscular
- Falta de energía
- Sequedad de boca

Cogniciones

- Irrealidad
- Confusión
- Preocupación / Dudas / Obsesiones
- Ilusiones / Seudoalucinaciones
- Alucinaciones

Conductas

- Trastornos del sueño
- Trastornos de la alimentación
- Distraibilidad, confusiones
- Aislamiento social
- Sueños con lo perdido / muerto
- Evitación de recuerdos en relación con lo perdido / muerto
- Búsquedas de lo perdido / muerto
- Evitación de lugares que recuerdan lo perdido / muerto
- Llanto, suspiros
- Llevar objetos que recuerdan...
- Atesorar objetos que recuerdan...

Quiero resaltar algunos puntos que se encuentran en esta clasificación por su importancia significativa, sin olvidar que todas estas manifestaciones enumeradas se encuentran dentro del duelo no complicado y, por tanto, son manifestaciones esperables, aunque no tengan que darse todas ellas, ya que cada persona tiene su propia forma de exteriorizar el dolor.

En el primer apartado, el apartado de sentimientos, destacaría la presencia del enfado. Según el autor, sentimos enfado contra la persona fallecida por haber muerto y habernos dejado. Así mismo es necesario reconocer y expresar este enfado, este sentimiento de manera natural para no dar lugar a un duelo complicado; aunque es frecuente que las personas en duelo desplacen este enfado hacia otros, ya que “la gente culpa al médico, al director de la funeraria, a los miembros de la familia, a un amigo insensible y a Dios” (Worden 43).

Así mismo el sentimiento de alivio que podemos experimentar, suele aparecer cuando la persona fallecida ha atravesado una larga y dolorosa enfermedad, pero es igualmente frecuente el que los familiares se sientan culpables por sentir tal alivio.

Dentro del apartado de sentimientos quiero hacer hincapié en la insensibilidad que “ocurre porque hay demasiados sentimientos que afrontar y permitir que se hagan todos

conscientes sería muy desbordante” (Worden 46). Al parecer, la insensibilidad suele darse ante el fallecimiento simultáneo de numerosos miembros de una misma familia por accidente, catástrofes y enfermedades. Quizás durante la peste negra que tuvo lugar en el siglo XIV se produjo en la población este sentimiento ante la incapacidad de afrontar tantas pérdidas no sólo dentro de las familias, sino dentro de las comunidades de convivencia social. Si fuese así, este sentimiento de insensibilidad pudo tener su reflejo, no sólo en la literatura, sino también en las costumbres religiosas y en las normas judiciales.

En cuanto al segundo apartado de sensaciones físicas destacaría únicamente su enumeración. Este listado de ocho sensaciones puede sernos de gran ayuda cuando abordemos el tercer apartado de este trabajo relacionado con los textos literarios.

Dentro del cuarto apartado, el referido a las conductas, aunque todas ellas son esclarecedoras y habrá que tenerlas en cuenta, quiero hacer hincapié en el trastorno del sueño no sólo como conducta esperable ante la vivencia del duelo, sino porque: “Los trastornos de sueño pueden simbolizar algunas veces miedos, incluso miedo a soñar, miedo a estar en la cama solo/a y miedo a no despertarse” (49). Muy unida a esta conducta estaría la conducta de soñar con el muerto que, según el autor, puede ir desde sueños normales a sueños angustiosos o pesadillas. A estos miedos, Lori Thompson, en conversación con ella, añade el miedo a la oscuridad y la soledad nocturna, el miedo a los fantasmas o a dormir en la casa donde se produjo el fallecimiento, y el miedo a dormir por lo que de descontrol tiene.

Por último, quiero señalar dentro del apartado de conductas: buscar y llamar en voz alta y suspirar. Esta última sería el correlato cercano a la sensación física de falta de aire. Y así mismo, querría volver a recalcar que nos encontramos dentro de un duelo no complicado, de un duelo normalizado; o dicho con otras palabras, toda persona que está viviendo un proceso de duelo puede manifestar alguna de estas conductas o varias de ellas sin que por ello nos encontremos ante un comportamiento que deba preocuparnos o deba ser tratado psicológicamente, y menos aún reprimido en caso de presenciarse. Recordemos una vez más, como indica Nomen Martin (92-95), que no debemos:

- Inhibir la expresión de sentimientos
- Obligar al doliente a asumir un papel determinado según los criterios propios de otra persona
- Salir huyendo ante la mínima expresión de sentimientos dolorosos

- Delegar en otro la demanda de ayuda recibida
- Intentar que la persona se dé prisa en superar su dolor
- Dejar de prestar nuestro apoyo a la persona en duelo por considerar que su proceso es demasiado largo o por suponer que “ya es suficiente”

En lo que se refiere al segundo grupo, el duelo complicado, Worden hace una clasificación en cuatro tipos principales de este duelo (103-108):

- Crónico
- Retrasado, suprimido o pospuesto
- Exagerado
- Enmascarado o reprimido

Nos interesa destacar de esta clasificación el lugar que ocupa uno de los duelos más difíciles de elaborar, el duelo producido por el suicidio de un ser querido. Según Worden, este tipo de duelo se encontraría entre los duelos complicados, concretamente en el segundo tipo, el duelo retrasado, suprimido o pospuesto.

1.2.2.1.1. Un duelo complicado: el suicidio

A veces los sentimientos que nos desbordan tras una pérdida, hacen que retrasemos el duelo como sucede en el caso del suicidio y, “aunque parte del duelo se elabora entonces, no es suficiente en relación a la pérdida y puede aparecer más tarde” (Worden: 105).

Pero, ¿por qué nos produce tanto rechazo el suicidio? Porque dicho comportamiento “es desalentado moral y éticamente” y nos evoca otras emociones hostiles como son el aborrecimiento, la ira, la tristeza y la ansiedad (Lorraine Sherr 244).

A este respecto, los miembros de la familia o allegados tienen que enfrentarse “no sólo con la sensación de pérdida, sino también con el legado de la vergüenza, el miedo, el rechazo, el enfado y la culpa”, (Worden: 131) destacando como sentimiento predominante el de la vergüenza. Según Worden:

En nuestra sociedad hay un estigma asociado al suicidio. Los supervivientes son los que tienen que sufrir la vergüenza después de que un miembro de la familia se quita la vida y su sensación de vergüenza puede estar influida por las reacciones de los otros. [...] Esta presión emocional añadida no sólo afecta a las interacciones del superviviente con la sociedad sino que puede, además alterar de manera espectacular las relaciones en la unidad familiar (132).

En cuanto al enfado, las personas que sobreviven a una muerte por suicidio lo experimentan intensamente. “Perciben la muerte como un rechazo; cuando preguntan: ‘¿Por qué, por qué, por qué?’, normalmente quieren decir: ‘¿Por qué me hizo esto?’. La intensidad de su rabia les hace sentirse culpables” (Worden: 133).

Con respecto a la culpa, los supervivientes tienen la sensación de que algo podrían haber hecho para evitarlo, y este pensamiento se vuelve recurrente y obsesivo. Sobre todo si ha ocurrido en mitad de un conflicto interpersonal entre superviviente y muerto.

Por último destacar la importancia que Worden otorga al pensamiento distorsionado que caracteriza a los supervivientes. Este pensamiento es utilizado como medio para sobrevivir a corto plazo, pero no a la larga, ya que “los supervivientes tienen que afrontar la realidad del suicidio para poder elaborarlo” (135). Este pensamiento distorsionado se produce cuando:

La familia crea un mito respecto a lo que realmente le ocurrió a la víctima y si alguien lo cuestiona llamando a la muerte por su nombre real, cosecha el enfado de los demás, que necesitan verla como una muerte accidental o cualquier otro tipo de fenómeno natural (134).

Es importante recordar que los sentimientos descritos generan en las personas cercanas la necesidad de hallar una explicación racional al suicidio. Tales racionalizaciones tenderán “ora a desculpabilizar la conducta del suicida, quitándole responsabilidades, ora a desculpabilizar al grupo más próximo al suicida, atribuyéndole a él, y a él solo, la responsabilidad del acto” (Estruch y Cardús 141). Por ello el suicidio adquiere rango más de problema social que de problema individual en cuanto que plantea el problema a los que sobreviven al suicida (25).

Para elaborar un esquema sobre los diferentes tipos de suicidio, Durkheim parte de dos variables (45-46):

- 1^a Según el grado de integración social del individuo
 - a. El suicidio puede producirse por exceso de individualización y **carencia** de integración social.
 - i. Suicidio *egoísta* (propio de enfermos y marginados)

- b. El suicidio puede producirse por insuficiencia de individualización e hiperintegración o **exceso** de integración social.
 - i. Suicidio *altruista* (bajo la forma de sacrificio o en grupos sociales como los militares o los mártires).
- 2^a Según el grado de reglamentación social de los deseos individuales
- a. El suicidio puede producirse por **carencia** de reglamentación social, por una dislocación anárquica del grupo
 - i. Suicidio *anómico* (en situaciones de crisis económica, social o política)
 - b. El suicidio puede producirse por **exceso** de reglamentación social
 - i. Suicidio *fatalista* (de carácter histórico: los esclavos)

El carácter social de la visión de Durkheim le lleva a considerar que “la cifra social de los suicidios no se explica más que sociológicamente” y, por tanto, la expresión del temperamento personal que parece encontrarse en el acto de los suicidas es, en realidad, “la consecuencia y prolongación de un estado social, que ellos manifiestan exteriormente” (326).

Sin embargo, los autores Estruch y Cardús, después de documentar teorías sociológicas, biológicas, psiquiátricas y psicoanalíticas, llegan a la conclusión de que es imposible explicar el suicidio a partir de un factor único y fundamental, sea social o no. Dichos autores consideran que “la monocausalidad no es en ciencias humanas una utopía, sino una falsedad y un engaño. [...] En la medida en que se parte de teorías o de hipótesis ya hechas, no se descubren sino aquellos hechos que encajan dentro de la teoría” (56-57).

1.3. Los testamentos

Hoy en día, aunque la posibilidad de dejar por escrito y ante notario las últimas voluntades está al alcance de la mayoría, sin embargo no es una práctica extendida ni un tema de conversación. Las connotaciones que tiene su redacción parecen posponer dicha redacción una y otra vez por su vinculación directa con la muerte. En nuestra sociedad los accidentes fortuitos, generalmente de tráfico, parecen darnos el permiso necesario para hablar sobre el tema y para tomar la decisión de redactar un testamento sin sentirnos amenazados por ello, sin que la muerte suceda inmediatamente después.

En la actualidad, nos resulta a menudo embarazoso el que un moribundo exprese su deseo de redactar un testamento, de dejar por escrito sus últimas voluntades; preferimos no hablar del tema y, en el caso de que tenga lugar dicha redacción en el lecho de muerte, preferimos no estar presentes, privando al moribundo de la necesidad de ser escuchado al indicar sus últimas voluntades.

De los propósitos que caracterizaban a los testamentos, el reparto de bienes es el único propósito que ha prevalecido con el paso del tiempo, por sus implicaciones prácticas. La redistribución de las propiedades y la designación de los futuros herederos forman su esencia constitutiva, sin olvidar las limitaciones legales insalvables a las que el moribundo ha de someterse independientemente de su voluntad.

1.4. Los cambios religiosos

Desde el punto de vista religioso también nos encontramos en la actualidad ante variaciones significativas que condicionan nuestro comportamiento.

1.4.1. De una soledad a otra: la iconografía hoy.

La idea de la salvación o condenación eternas parecen realidades del pasado y el condicionamiento que pudieran comportar en la toma de decisiones ante un fallecimiento, está perdiendo fuerza. Todos los rituales religiosos relacionados con una defunción comienzan a resultar desconocidos e incomprensibles para muchos asistentes a los mismos debido al proceso de desacralización de nuestra sociedad. El velatorio, el luto, la presencia en los funerales del féretro, incluso del féretro abierto, están desapareciendo, perdiéndose el contacto “cercano con la realidad de la muerte”. Incluso en las propias esquelas aparece raramente la propia palabra muerte (Thompson 25).

Lo que a priori podría resultar liberador no lo es tanto al dejar tras de sí un aparente vacío, una falta total de qué hacer desde el punto de vista ritual ante el hecho social de una defunción, sin olvidar que “*the absence today of social expectations and ritual facilitating mourning is likely to contribute to the occurrence of pathological reactions to bereavement*” (Parkes 153).

Louis-Vincent Thomas (109) considera, entre otros, que asistimos a una “desacralización del universo”, en este mundo occidental “orientado hacia la técnica, la acumulación de bienes y la preocupación por la racionalidad económica (la organización, la previsión, la rentabilidad)”. Como recogen Estruch y Cardús (46), Durkheim considera que la desacralización afecta directamente a estructuras que gozaban de capacidad integradora en el pasado, como son la familia y la Iglesia, provocando el aumento del suicidio egoísta y anómico. Mientras que Halbwachs afirmaba en 1930 que “la creciente complejidad de la organización social conduce a la acentuación de diversas formas de desintegración (de las costumbres, de las creencias, etc.): dicha desintegración crea un vacío social en torno al individuo, y es en última instancia este vacío social el causante del suicidio”.

A pesar del carácter alarmista de las afirmaciones de Durkheim y Halbwachs, la nueva situación que se vive desde el punto de vista religioso sí que ha dejado un vacío que no se ha rellenado con ningún tipo de comportamiento social o ritual satisfactorio y suficientemente asentado que lo supla. La solución no sería retroceder al pasado, sino “inventar nuestros propios rituales, nuestras propias formas de conmemorar la muerte, la pérdida y de acompañar a los que la sufren” que suplan los ritos que han perdido vigencia y sentido auténtico (Gómez Sancho 125). Tímidamente ya empiezan a aparecer prácticas de acompañamiento y conmemoración en este sentido aunque sean a nivel particular y minoritario. Como me señala Lori Thompson, comienza a haber en los tanatorios salas sin ningún tipo de símbolos religiosos para la celebración de actos de despedida sin adscripción religiosa.

***2. LA SITUACIÓN HISTÓRICA, SOCIAL Y
JURÍDICA (siglos XII al XV)***

En este capítulo dividido en diferentes secciones, recopiló datos que considero de relevancia para entender los siglos seleccionados. En dichos datos recojo no sólo las modificaciones en lo que respecta a la forma de gestionar los cadáveres, sino también a la vivencia de la persona que se encuentra al borde de la muerte y a la vivencia de las personas de su entorno que le acompañan, pasando por los cambios que se experimentaron desde el punto de vista religioso, de la elaboración de testamentos y otros datos que pueden ser de interés para el tema.

2.1. Los procedimientos

2.1.1. Evolución de los cementerios durante la Edad Media

En el siglo IV d. C., el miedo a la vecindad de los muertos y a que estos volvieran para perturbar a los vivos dio lugar a la promulgación “en Roma de la ley de las XII Tablas que prohibía los entierros *in urbe*, en el interior de la ciudad” (Ariès 2000: 34). A partir de entonces comienza un cambio progresivo que nos llevará hasta los enterramientos *in urbe* de la actualidad. Dicho cambio se inicia con el enterramiento de los mártires cristianos de origen africano en las necrópolis paganas situadas *extra urbem*. El lugar de enterramiento de estos mártires se convertirá en “lugar de profesión de fe del santo” (Ariès 2000: 36) y se construirán sobre sus tumbas *martyria* o *memoriae* que, posteriormente, alcanzarán las dimensiones de pequeñas capillas funerarias provocando que “*the martyrs’ graves were ipso facto inside the church building and thus too the last resting places of those buried nearby*” (Snoek 104). Terminadas las persecuciones con el Edicto de Milán en 313, “*the relics of ascetics, virgins and bishops*” fueron añadidas a las de estos mártires (Snoek 11). Los cristianos, deseosos de ser enterrados cerca de los santos mártires, comenzaron a ser inhumados junto a ellos, *ad sanctos*.

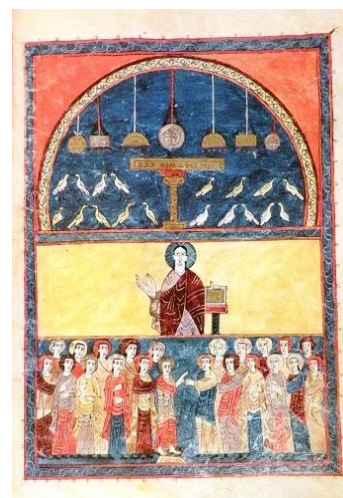
[...] *it was important to gain proximity to these holy bodies, either for reasons of protection in death or because the bodies were able to transmit the miraculous healing powers of God to the sick* (Binski 14).

Según Philippe Ariès, “el motivo principal del enterramiento *ad sanctos* fue asegurar la protección del mártir, no sólo al cuerpo mortal del difunto, sino a su ser entero, para el día del despertar y del juicio” (Ariès 2011: 45). Hasta tal punto se dio importancia a esta creencia que las pequeñas capillas funerarias se reemplazaron por

edificios mayores, basílicas erigidas bien al lado o en sustitución de aquellos pequeños templos (Ariès 2011: 46).

Las nuevas basílicas y sus terrenos circundantes se llenaron de sarcófagos de piedra amontonados desordenadamente como atestiguan las excavaciones arqueológicas en Tipasa, Hipona o Cartago. Estas necrópolis cristianas y sus basílicas llegaron a cubrir los antiguos cementerios paganos *extra urbem* (Ariès 2011: 46). Con el tiempo, junto a estas basílicas cementeriales, se construyen suburbios rodeándolas, propiciando la cohabitación entre vivos y muertos que tanto pretendían evitar leyes como la de las XII Tablas. Además “la distinción entre el suburbio, donde se enterraba desde tiempos inmemoriales, y la ciudad, siempre prohibida a las sepulturas” comienza a diluirse. La antigua prohibición dará paso a una “actitud nueva de indiferencia o de familiaridad”, en una sociedad en la que “los muertos han dejado de dar miedo” (Ariès 2011: 48).

Según Snoek (183), los restos de los mártires comenzaron a colocarse debajo del altar donde se celebraba la Eucaristía, proclamación constante de la muerte de Cristo como señala la epístola a los Corintios² y recoge una carta atribuida a san Agustín (m. 430) y a san Máximo de Turín (m. 470):



Beato de Girona:
apertura del quinto sello



Beato de Fernando I y doña Sancha:
apertura del quinto sello

Pues cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga (I Cor. 11:26).

Esta práctica de enterrar bajo el altar se fundamenta en un pasaje del *Apocalipsis* donde Juan tiene la visión del Cordero abriendo los siete sellos:

Cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los degollados a causa de la palabra de Dios y del testimonio que mantuvieron. Se pusieron a gritar con fuerte voz: “¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?” Entonces se le dio a cada uno un vestido blanco y se les dijo que esperasen todavía un poco, hasta que se completara el número de sus consiervos y hermanos que iban a ser muertos como ellos (*Apoc.* VI, 9-11).

² De ahora en adelante cito por la edición de Ubieta López, José Ángel, dir. 1998. *Nueva Biblia de Jerusalén revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Los cristianos plasmaron este altar celestial en el altar eucarístico donde se ofrecía el cuerpo del Señor en sacrificio sacramental. Las almas de los justos de los versículos del *Apocalipsis* se asimilaron a las reliquias de los mártires que, por el derramamiento de su sangre, se hacían uno con Cristo a través del sufrimiento y que ahora, bajo el altar, compartían, en unión con Él, los dones eucarísticos presentados sobre el mismo (Snoek 183).

Mientras que desde el siglo IV en Oriente, la falta de reliquias necesarias para abastecer a los templos se solventó con el traslado (*translatio*) de los restos mortales (*corpora*) y con la división de los mismos (*dismembratio*), en Occidente estas prácticas estuvieron prohibidas hasta el siglo VII y, consecuentemente, se tuvieron que contentar con las llamadas “*indirect relics (everything that had been in contact with the martyr, confessor or his grave)*” (Snoek 381). A partir del siglo VII, los papas propiciaron el traslado de las reliquias de los santos desde las basílicas cementeriales de los suburbios a las basílicas situadas en el interior de la ciudad de Roma y, posteriormente, lo hicieron también “*to the Frankish empire beyond the Alps*” (Snoek 17). El traslado de los restos mortales (*translatio*) se expandió por todo el imperio Carolingio favoreciendo la fundación de iglesias y monasterios para los cuales se reclamaban las reliquias pertinentes (18) que príncipes, obispos y abades, deseaban adquirir, “*especially in Gaul and Germania*”, debido a las innumerables reliquias que habían sido “*removed from the opened graves*” (17). A pesar de esa desmembración y traslado de los restos mortales, la escasez de reliquias en el periodo Carolingio pudo haber introducido en el siglo VIII “*the use of consecrated particles of the Host as a substitute for relics*” (19), ya que constituía una “verdadera reliquia de Jesús” (García de Cortázar 69).

En Occidente, las exhumaciones (*elevationes*) de las reliquias de los mártires tuvieron lugar desde el siglo VII hasta el siglo XII “*accompanied by emotions and miracles*” (Snoek 381).

Inmersos en la Edad Media, los enterramientos *ad sanctos* descritos planteaban la dificultad de poder diferenciar con claridad el edificio de la iglesia del cementerio en sí. Además, “en la lengua medieval, el término ‘iglesia’ no sólo designaba los edificios de la iglesia, sino el conjunto del espacio que rodeaba la iglesia: según los usos de Hainaut, la iglesia parroquial es la nave, campanario y cementerio” (Ariès 2000: 37) y los enterramientos se hacían por igual “en la iglesia, al pie de los muros y en sus

alrededores, *in porticu*, o bajo los canalones, *sub stillicidio*” (38). No obstante, la palabra cementerio se refería durante la Edad Media al terreno exterior de la Iglesia, en el que se puede distinguir el atrio (*aître*) y el carnero³ (*charnier*) como indica Ariès. *Aître* designaba el pequeño patio rectangular que compartía uno de sus muros con el edificio de la iglesia, y *charnier* el conjunto de galerías cubiertas, de capillas funerarias o de osarios que enmarcaban dicho atrio. Estas capillas eran casi tan buscadas como el interior de las propias iglesias (Ariès 2011: 68-69). Quienes no podían permitirse el elevado precio de ser enterrado en los carneros o en el interior de los templos, eran enterrados en el atrio en fosas comunes “de 9 metros de profundidad y de 5 a 6 metros de superficie”. En ellas se depositaban entre 1.200 a 1.500 cadáveres, y en las de menores dimensiones entre 600 a 700 (Ariès 2011: 70). A partir del siglo XV, se dispuso que la gran cantidad de huesos acumulados comenzaran a ser expuestos “encima de las galerías de los *charniers*”, sobre el pórtico de la iglesia o en una capilla creada a ese efecto junto a ella (73-74).

Es importante recordar que este cementerio medieval hacía las funciones tanto de lugar de enterramiento de los muertos como de plaza pública para los vivos (Ariès 2011: 76). Esta doble función se explica por el privilegio del derecho de asilo, ya que el santo no sólo otorgaba a los muertos “que le confiaban su cuerpo un seguro espiritual” sino que también otorgaba “a los vivos que le honraban una protección temporal” (77). La función de asilo acabó transformando el lugar público del cementerio en lugar de residencia donde se edificaron viviendas y se habitaron, convirtiéndolo, si no en un barrio, al menos en “una isla de casas que gozaban de ciertos privilegios fiscales y señoriales” (Ariès 2000: 41). No hay que olvidar que “el ejercicio de los poderes laicos se detenía ante el muro de la iglesia y de su *atrium*” por lo que dentro de esos muros, los vivos y los muertos estaban “en la paz de Dios: *omnino sunt (cimeteria) in pace Domini*” (Ariès 2011: 77). Las autoridades eclesiales, lejos de escandalizarse de que el cementerio se convirtiese en un lugar habitado, quisieron controlar su uso, ya que los refugiados que habían pedido asilo en él se negaban a abandonarlo convirtiéndose en permanente una ocupación que la autoridades creían y querían temporal (78).

³ *Carnero*²: Según el diccionario de la RAE, *carnero* significa no sólo el lugar donde se echan los cadáveres, sino también un sepulcro familiar que solía haber en algunas iglesias, elevado como una vara del suelo. Por tanto, siguiendo las indicaciones de Ariès junto con la definición de la RAE, *carnero* o *charnier* sería el conjunto de galerías cubiertas con capillas funerarias elevadas y osarios que enmarcaba el atrio. En ellas se depositaban los cadáveres de las familias que pudieran permitírselo económicamente y, en otras ocasiones albergaban los huesos extraídos de las fosas comunes del atrio.

Uno de los usos interesantes de dicho cementerio tenía que ver con la celebración de la liturgia en aquellos casos en los que el edificio de la iglesia no pudiera albergar a toda la feligresía. Con este fin:

Algunas iglesias, como la de Guérande, la catedral de Viena, conservan una cátedra de piedra adosada a la fachada del monumento y vuelta hacia el exterior, hacia el antiguo cementerio hoy desaparecido (79).

De este modo, los muertos quedaban integrados en la liturgia pascual de los vivos porque estaban allí “a la vez hollados por ellos y expuestos a su piedad” (Ariès 2011: 79).

Así mismo, el derecho de asilo no solo hizo del cementerio un lugar público y de reunión, un lugar habitado y de celebraciones litúrgicas, sino también un lugar de mercado y de feria donde los mercaderes “se aprovechaban del concurso de parroquianos atraídos por las manifestaciones religiosas, judiciales o municipales” para sus negocios, provocando que los días de peregrinación fueran también días de feria (Ariès 2011: 82). En resumen, el cementerio era a la vez: “Mercado, lugar de anuncios, de gritos, de proclamas y de sentencias, espacio destinado a las reuniones de la comunidad, lugar de paseo, de juegos, de malos encuentros y de oficios malvados, el cementerio era simplemente la plaza mayor” (85)

En este contexto:

El espectáculo de los muertos, cuyos huesos afloraban a la superficie de los cementerios [...], no impresionaba a los vivos más que la idea de su propia muerte. Los muertos les resultaban tan familiares como familiarizados estaban ellos con su propia muerte (Ariès 2000: 41).

Como nos ha indicado Ariès, los enterramientos podían realizarse en los alrededores de la iglesia, al pie de sus muros y dentro de ella. Sin embargo, la Iglesia intentó prohibir estos últimos, sin demasiado éxito, a partir del I Concilio de Braga de 561 hasta el Sínodo de Tuy celebrado en 1528:

En algún momentos —y reconociendo la inutilidad de sus medidas—, la propia institución se resignó a su fracaso y, a lo sumo, intentó limitar los abusos más notorios de dicha costumbre —estableciendo, por ejemplo, que no se hicieran túmulos dentro de las iglesias sino que los féretros estuvieran cubiertos de lápidas “llanas” (Guiance 61).

De estas restricciones estaban exentos no sólo los miembros del cuerpo eclesiástico, sino también el “monarca y su familia, los comendadores de las Órdenes y caballeros” gracias a la legislación laica (Guiance 61).

Dentro de estos enterramientos privilegiados destacan los panteones reales que junto a la posesión de reliquias sirvieron para “construir la reputación y prosperidad” de aquellos monasterios usados para tal fin (Prada Marcos 235).

En lo que respecta a los panteones reales en la península, es importante señalar que:

Los visigodos no organizaron ningún panteón que agrupara los cuerpos de los reyes sino que, por lo que podemos suponer, compartieron hábitos funerarios con la alta nobleza goda, a su vez heredados de la ruralizada aristocracia hispanorromana del Bajo Imperio, que disponía muy frecuentemente las tumbas familiares en las propiedades señoriales junto con la residencia y el oratorio (Alonso Álvarez 2).

Aunque según Amancio Isla Frez (34), siguiendo la versión romance de la *Crónica de Rasis*, se puede deducir que, a partir del reinado de Recaredo (m. 601), los reyes visigodos fueron inhumados en la iglesia toledana dedicada a la mártir santa Leocadia junto con los obispos de la ciudad.

Habrá que esperar hasta los reinados de Alfonso II (m. 842) y Alfonso III (m. 910) para encontrarnos con “la composición del panteón real” como tal, que junto a “la concepción de la herencia visigoda” buscaba legitimar la monarquía astur. Como panteón real, Alfonso II comenzó la construcción de una capilla “que cerraba a occidente” la iglesia de Santa María de Oviedo (Alonso Álvarez 2-3). Allí fueron enterrados sus restos, así como los de Ramiro I, Ordoño I y Alfonso III (Isla Frez 37-38). El monarca también edificó junto a su “*palatium*” la capilla llamada “Cámara Santa”, edificio de carácter martirial dedicado a santa Leocadia y a san Miguel. En dicha capilla “se custodian las reliquias conseguidas por los inmigrantes cristianos procedentes de al-Ándalus” (Arias 22) a las que se sumarán, durante el reinado de Alfonso III, las reliquias de los mártires voluntarios cordobeses Eulogio y Leocricia”, traídas desde Córdoba por su consejero el presbítero Dulcidio (99-100). Así mismo, fueron enterrados en dicha capilla los obispos de la ciudad, siguiendo de este modo, aunque parcialmente, el modelo toledano (Isla Frez 35). A Alfonso II debemos también la basílica de San Salvador, sede de su diócesis áulica. Todas estas edificaciones convirtieron a la ciudad en “uno de los grandes referentes de la peregrinación medieval” debido a las reliquias provenientes de toda la Península (Ayala Martínez 138).

Con el protagonismo creciente de León en detrimento de Oviedo, los sucesivos monarcas comenzarán a ser enterrados en dicha ciudad (Isla Frez 42); Ordoño II (m. 924) y Fruela II (m. 925) en Santa María de León, mientras que Ramiro II (m. 951) y su hijo, Ordoño III (m. 956), en la iglesia dedicada a san Salvador, donde compartirán “espacio funerario con los obispos leoneses”, recuperándose de este modo el modelo visigodo (44-45).

Durante el reinado de Vermudo II (m. 999), el reino de León se vio amenazado por la llegada de Almanzor, lo que provocó el traslado al norte, a Oviedo, tanto de las

reliquias de los santos como de los huesos de los reyes. Dicho paralelismo en el tratamiento de los restos mortales mostraba que todos ellos eran considerados “pilares del reino” que no debían “caer en manos sacrílegas”. Se volvía de este modo a utilizar el antiguo panteón regio de Santa María de Oviedo (Isla Frez 46).

Superada la amenaza que suponía Almanzor, como explica Isla Frez (49), Alfonso V (999-1028) edificará en León la iglesia dedicada a san Juan Bautista, a donde trasladará nuevamente los restos de sus antepasados, incluidos los de Vermudo II. La realeza debía residir donde estuvieran los reyes, ya que tanto los reyes vivos como los muertos formaban parte de un único conjunto. A la muerte de Alfonso V, enterrado en la iglesia que él mismo mandó construir, Sancho III el Mayor, rey de Pamplona, heredó el condado de Castilla a través de su esposa Muña/Mayor reavivando los “viejos conflictos castellanos con León”. Para solventarlos, Sancho III impuso al rey de León, Vermudo III, el matrimonio de su hermana Sancha con su hijo Fernando, convertidos por el vínculo matrimonial en condes de Castilla. A la muerte de Vermudo III (1037), Sancha heredó de su hermano el reino de León, del que su marido, Fernando I de Castilla, fue rey regente.

Es entonces cuando Sancha proyecta que la iglesia de San Juan Bautista acoja tanto los restos de Vermudo III como los de Sancho III el Mayor, reuniendo de este modo “toda la energía regia” de las dos ramas familiares del matrimonio en el nuevo panteón de San Isidoro⁴. La *translatio* desde Sevilla de los restos de san Isidoro en 1063, “gran referente de la cultura visigoda” (Isla Frez 51), avala el proyecto monárquico a través de los “elementos milagrosos que atestiguan la autenticidad de las reliquias” producidos durante dicha *translatio* (52). La iglesia de San Juan Bautista acoge esta nueva advocación para, finalmente, pasar a ser exclusivamente la iglesia de San Isidoro.

Allí se acogerían dos años más tarde reliquias del mártir Vicente de Ávila, que había sido trasladado al norte junto a los cuerpos de Sabina y Cristeta, repartiéndose sus restos por diversos centros eclesíásticos del reino (53).

A la muerte de Fernando I en 1065, comenzaron los conflictos entre sus sucesores, como se recoge en la leyenda de *Las particiones del rey don Fernando* o la de *Sancho II*. Mientras los restos de García (m. 1090), Urraca y Elvira continuaron con la tradición y fueron albergados en el panteón de San Isidoro, los castellanos llevaron los restos de

⁴ Consultar Martin, George. 2014. Sobre mujeres y tumbas. Aproximación a una política femenina de las necrópolis regias y condales (León y Castilla, siglos X al XIII), *e-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 17. URL: <http://e-spania.revues.org/23273> (consultado el 17 septiembre 2014).

Sancho II, muerto en 1072, a Oña (Isla Frez 54); sin embargo, Alfonso VI (m. 1109) fue enterrado en Sahagún (55).

Ariel Guiance señala que, a pesar de que la normativa eclesiástica privilegiaba la inhumación en las iglesias de los miembros de la clase alta y regulaba los enterramientos en sus alrededores, la sociedad en general no aceptaba la normativa. La arqueología ha demostrado que los enterramientos en el suelo de las propias casas, particularmente bajo la puerta de entrada, estuvieron vigentes hasta el siglo XIII en el espacio hispano (63).

Es difícil hoy en día poder imaginar una sociedad como la descrita por Ariès y Guiance y, más aún, intentar entender las actitudes, sentimientos y costumbres que llevaron a la población a considerar tolerable dicha arquitectura urbanística. No es de extrañar que su relación con la muerte distara bastante de la descrita en el capítulo primero, la nuestra, la de hoy en día.

Las prohibiciones eclesiales mencionadas también alcanzaron al uso de los cementerios como lugares públicos de comercio, danza y juego; así como al uso de las iglesias para dichos fines. El Concilio de *Rouen* celebrado en 1231, prohíbe bailar tanto en los cementerios como en las iglesias bajo pena de excomunión (Ariès 2000: 41). El sínodo diocesano de *Aquileia* (Italia) de 1338, prohíbe “que en las exequias y los velatorios nocturnos, en las iglesias y en las casas, se celebraran juegos, se cantaran canciones y, sobre todo, se bailara en los pórticos de las iglesias” (Di Nola 279). Dos siglos más tarde, y casi con las mismas palabras, el Concilio de *Rouen* celebrado en 1405 no sólo vuelve a prohibir el baile en el cementerio, sino también el juego y que “los mimos, malabaristas, comediantes, músicos y charlatanes ejerzan en él su sospechoso oficio” (Ariès 2000: 41). Tal prohibición la volvemos a encontrar en el Concilio de Basilea en 1435. A juicio de Paul Binski (154), esta insistencia en la prohibición es “*a reminder that consecrated ground tended to attract vulgar activities which vigorously asserted the principle of life*”.

Otra de las características de estos cementerios es el uso o no de inscripciones funerarias, efigies y retratos. En el caso de las inscripciones funerarias, es en el siglo V cuando comienza su desaparición junto con los retratos que las acompañaban, dejando las sepulturas completamente anónimas. Este anonimato parece comenzar a remitir en el

siglo XII, volviéndose más frecuente en el XIII, a través de la reaparición de las primeras inscripciones funerarias junto con las efigies, que aún no pueden considerarse verdaderos retratos (Ariès 2000: 56-57).

Retomando las prohibiciones mencionadas con respecto al uso público de los cementerios y sin olvidar cómo los cementerios eran “un espacio amplio, despejado, muy ajeno a la imagen que de ellos podamos tener en la actualidad, repletos de panteones, lápidas o cruces” (Lacasta Serrano 87), es importante señalar que a partir del siglo XIII se santifican dichos espacios públicos, lo que provoca la aparición en los mismos de numerosas estelas funerarias que impedían físicamente el anterior uso de este espacio amplio y despejado. Esta aparente recalificación del terreno, con la posible intención de reprimir su uso público, resulta significativa por provocar el cambio en las costumbres y por influir en el proceso de abandono de los enterramientos colectivos y anónimos en favor de los enterramientos individuales y personalizados; proceso que parece acompañar muchas otras facetas de la vida en el periodo comprendido entre los siglos XII y XV.

Respecto a la evolución de las inscripciones y a las modificaciones de los lugares



Gisants de Leonor de Aquitania y Enrique II (1202)

de enterramiento, Émile Mâle indica:

Nunca estuvo la muerte tan revestida de pudor como en el siglo XIII. Nada podría imaginarse más puro y suave que algunas figuras grabadas sobre las losas funerarias o acostadas sobre las tumbas. Las manos juntas, los ojos abiertos, esos jóvenes muertos, hermosos y transfigurados, parecen participar ya de la vida eterna. Tal es la poesía con que los nobles artistas del siglo XIII adornaron a la muerte: lejos de hacerla temible, casi la hicieron amable. Pero he aquí que a fines del siglo XIV la muerte aparece en todo su horror (1982: 124).

Antes de llegar a fines del siglo XIV, según relata Philippe Ariès, se produce un paso más en esta evolución, un paso entre los descritos por Mâle con respecto al siglo XIII y los finales del siglo XIV.

[...] en el siglo XIV, llevará el realismo hasta el extremo de reproducir una máscara tomada sobre el rostro del difunto. Así pues, para una cierta categoría de personajes ilustres, clérigos o laicos —los únicos que poseían grandes tumbas esculpidas—, se pasó del anonimato absoluto a la inscripción breve y al retrato realista (2000: 57).

Cuando Mâle nos indica que a finales del siglo XIV “la muerte aparece en todo su horror”, está citando un ejemplo de la capilla episcopal de Laón, donde se encuentra la

representación de una espeluznante estatua funeraria. Se trata de un cadáver que, en vez de descomponerse, se deseca, una figura mitad momia, mitad esqueleto (1982: 124).

Será en el siglo XV cuando aparezcan las representaciones de cadáveres semidescompuestos, los llamados *transis*; pero hay que matizar que “la sustitución sobre la tumba de la escultura del yacente por un *transi* se limita a ciertas regiones como el este de Francia, y la Alemania occidental, mientras que es excepcional en Italia y en España” (Ariès 2000: 52).



Transi de Guillaume de Harcigny en Laón (1394)

2.1.2. Cremación o ejecución.

En lo que respecta a la cremación en la Edad Media, nos encontramos ante una situación completamente diferente a la actual. La utilización del fuego como método de gestión de los cadáveres, nada excepcional en la antigüedad, “se abolió con el afianzamiento del cristianismo”. La cremación pasó a ser considerada como “una servidumbre a rituales paganos”, ya que la inhumación resultaba más afín con el pensamiento cristiano de volver el cuerpo al polvo primigenio y recoger así la metáfora “del cuerpo muerto como semilla que germinaría para la eternidad el día de la resurrección de la carne”. Con el paso del tiempo esta noción adquirió perfil de dogma al que se añadió la imposibilidad de resucitar en ese día a quienes no hubieran sido inhumados ortodoxamente (Gómez Sánchez 382).

El uso del fuego también estaba relacionado con el castigo en la hoguera para delincuentes y como método de purificación del crimen cometido por ellos (GUIANCE 266). No hay que olvidar que el tipo de muerte que acontece en una ejecución, como indica Michel Foucault:

[...] es un suplicio en la medida en que no es simplemente privación del derecho a vivir, sino que es la ocasión y término de una gradación calculada de sufrimientos: desde la decapitación —que los remite todos a un solo acto y en un solo instante: el grado cero del suplicio— hasta el descuartizamiento, que los lleva al infinito, pasando por la horca, la hoguera y la rueda, sobre la cual se agoniza durante largo tiempo (39).

La legislación visigoda recogida en el *Liber Iudicum* (1. VIII, tit. II, ley 1) condenaba a morir en la hoguera a quienes habían incendiado hogares (Guiance 240). Los Fueros locales de Sepúlveda (§ 68 y 71) y Zorita (§ 272) condenaba a las mujeres que habían cometido adulterio con moro o judío a morir en la hoguera (248). Posteriormente, las *Partidas* de Alfonso X condenaban a la hoguera a los que habían cometido pecado *contra natura* (sustituyendo a la castración que aparecía en *Fuero Real*) (Carrasco Manchado 133). A todas estas ejecuciones se suman las condenas en la hoguera contra los herejes que reaparece en la Europa Occidental en el siglo XI, tras cinco siglos de inactividad; concretamente en Orleans, con la ejecución de Esteban, Lisois y sus seguidores en la Navidad de 1022 (Frassetto 47 y 49).

Otro caso de herejía relevante para este trabajo lo encontramos esta vez a principios del siglo XV. Se trata de la condena por herejía de John Wyclif. En 1403 el Concilio de Praga reprobó cuarenta y cinco de sus doctrinas; diez años después en 1413 el Concilio de Constanza las condenó nuevamente y confirmó que Wyclif había sido un hereje indigno de ser enterrado en tierra consagrada ordenando su exhumación. Finalmente, en la primavera de 1428 su cuerpo fue desenterrado y quemado, y sus cenizas arrojadas al arroyo que atravesaba Lutterworth (Frassetto 220).

2.2. Los protagonistas

2.2.1. El moribundo y su vivencia

La actitud ante la muerte, que subyace a lo descrito anteriormente en relación con los enterramientos, aparece con nitidez hacia el siglo V d. C, permaneciendo durante toda la Edad Media, y desapareciendo a finales del siglo XVIII. Esta actitud “traducía una resignación ingenua y espontánea al destino y a la naturaleza”.

A esta actitud ante la muerte, a éste *de morte* corresponde una actitud simétrica ante los muertos, un *de mortuis* que expresa la misma familiaridad indiferente respecto a las sepulturas y a las cosas funerarias (Ariès 2011: 41).

Es lo que Ariès denomina la muerte domada en contraposición a la muerte salvaje. La muerte domada “es a la vez familiar, próxima, atenuada e indiferente”, mientras que la muerte salvaje de nuestros días da tanto miedo que “ya no nos atrevemos a pronunciar su nombre” (Ariès 2000: 33). Entre ambas se han ido produciendo una evolución durante los siglos XII al XV como veremos.

El momento consciente que supone la denominada muerte domada, lleva al moribundo a tomar sus disposiciones en plena consciencia de que su final está cerca. Una vez en el lecho, comienza un proceso de cinco “momentos” recopilados por el autor (Ariès 2000: 29-31):

- Momento de lamentarse por la vida: una evocación triste, aunque discreta, de los seres y las cosas amadas.
- Momento del perdón con los compañeros, con los asistentes que rodean el lecho del moribundo.
- Momento de encomendar a los vivos a Dios.
- Momento de olvidar el mundo y de pensar en Dios. Es el momento de la plegaria y de la absolución del sacerdote, que leía los salmos, incensaba el cuerpo y lo rociaba con agua bendita.
- Momento de esperar la muerte en silencio.

La muerte domada “constituye una ceremonia organizada y pública” (Ariès 2000: 31-33) que es protagonizada por el moribundo y presenciada por sus allegados.

La semejanza entre esta ceremonia organizada y pública y las necesidades atemporales descritas en el primer capítulo deben llamar nuestra atención.

El primer momento, el momento de lamentarse por la vida, recuerda las palabras de Cabodevilla⁵ donde indica el repaso que se hace de lo vivido y de lo no logrado antes de morir. También hay que tener en cuenta que la Tabla de la *Revista de Estudios Médicos Humanísticos: ARS MEDICA* otorgaba al “recuerdo del pasado” una importancia del 87,5%.

El segundo momento, el momento del perdón, también encuentra su correlato en la primera parte de este trabajo cuando aparecen las necesidades de reconciliación del moribundo y de resolución de todo aquello que aún esté en su mano enmendar. De ahí quizás la necesidad de escuchar la verdad (96,0%) y de tener cerca a alguien significativo (97,4%).

El tercer momento tiene en cuenta a los vivos, a los que van a permanecer en este mundo. Aunque el cariz religioso no haya permanecido de la misma manera, sí la

⁵ Ver página 16.

necesidad de dejar atados los temas que incumben a los supervivientes, de dialogar sobre hechos prácticos fruto del inminente fallecimiento (92,1%).

El cuarto momento hace referencia al factor religioso y a olvidar el mundo. Quizás es aquí donde la conciencia de la propia muerte queda más patente; la conciencia de que todo lo que estaba en nuestra mano resolver y aceptar ha sido llevado a cabo y por tanto podemos dejar el mundo tranquilos, dando paso al broche final, tenga o no carácter religioso.

El quinto momento, el momento de esperar la muerte en silencio, el momento en el que las palabras están de más y la persona necesita dormir más (igual que hacía al comienzo de su vida). Es la fase “desprovista de sentimientos” que señala Kübler-Ross (1993: 148)⁶.

Indudablemente, en todos estos momentos se necesita la compañía de los demás, ya que son fases que deberían seguir siendo organizadas por el moribundo sin que nadie boicotee el protagonismo que le corresponde, puesto que es él y no otro quien va a morir. Las fases referidas deberían ser espacios públicos y tiempos compartidos entre el moribundo y las personas de las que necesita su presencia, así como aquellas personas que precisen estar presentes. Aunque puede resultar anacrónico comparar ambas realidades separadas por siglos de historia, las intuiciones que se pueden desprender al contrastar las necesidades atemporales del moribundo del primer capítulo y la lucidez que se desprende del estudio histórico realizado por Ariès resultan reveladoras.

2.2.2. *Los familiares y amigos que sufren el duelo*

El carácter público de las defunciones se ha mantenido, a pesar de las dificultades, obstáculos y prohibiciones eclesiales, a lo largo de la historia. Como indica Ariès (2000: 32), las referencias en contra del mismo alcanzan hasta el siglo XVIII, en este caso, debido a las primeras reglas de higiene propuestas por los médicos. Sin embargo, reflejando su persistencia, se documenta al mismo tiempo la presencia de niños junto a los lechos mortuorios en ese mismo siglo. Incluso a principios del siglo XIX, nos encontramos con la siguiente referencia: “los transeúntes que encontraban en la calle el

⁶ Ver página 20.

pequeño cortejo del sacerdote que llevaba el viático lo acompañaban y entraban tras él en la habitación del enfermo”.

Pero volvamos a la Edad Media. Durante los siglos XI, XII y XIII se van produciendo alteraciones parciales que modificaron la denominada muerte domada y la familiaridad que la población tenía con el hecho en sí (Ariès 2000: 43).

Para comprender correctamente estos fenómenos, hay que tener presente que esa familiaridad tradicional implicaba una concepción colectiva del destino. [...] La familiaridad con la muerte es una forma de aceptación del orden de la naturaleza, aceptación a la vez ingenua en la vida cotidiana y sabia en las especulaciones astrológicas.

El hombre experimentaba en la muerte una de las grandes leyes de la especie y no procuraba ni escapar de ella ni exaltarla. Simplemente la aceptaba con la justa solemnidad que convenía para marcar la importancia de las grandes etapas que toda vida debía franquear siempre (43-44).

En esta idea del destino colectivo se irá insertando “la preocupación por la singularidad de cada individuo” (2000: 44) producida por pequeñas y constantes modificaciones dependientes de las circunstancias histórico-religiosas que veremos en el apartado 2.4.

2.2.2.1. *Expresiones del duelo*

Con respecto a las expresiones del dolor por parte de los familiares y amigos que han sufrido una pérdida, la Alta Edad Media se caracterizaba por “manifestaciones excesivas y espontáneas” (Ariès 2000: 72):

[...] afloraban justo después de la muerte. Los asistentes se rasgaban las vestiduras, se mesaban la barba y los cabellos, se despellejaban las mejillas, besaban apasionadamente el cadáver, caían desmayados y, en el intervalo de esas manifestaciones, pronunciaban el elogio del difunto, uno de los orígenes de la oración fúnebre (107).

La calma y sencillez propia de la muerte domada eran proporcionalmente inversas al duelo de los supervivientes que “era salvaje o debía parecerlo” (Ariès 2011: 162). Este duelo, primer acto de la escena de duelo, era interrumpido por el elogio del difunto que era el “segundo acto de la escena de duelo” (164).

Tras la absolución, comenzaba la comitiva fúnebre al lugar en donde iba a ser enterrado. “A menos que se tratara de un clérigo, en la comitiva no había ni sacerdote ni religioso. La ceremonia era laica, heredada de un pasado pagano” (Ariès 2000: 108).

Estas manifestaciones de duelo se ritualizan a partir del siglo XII y los lamentos y elogios de familiares y amigos quedan silenciados perdiendo su protagonismo:

En adelante los primeros papeles están reservados a los sacerdotes, y en particular a los monjes mendicantes o, también, a personas semejante a monjes, laicos con funciones religiosas, como las órdenes terceras o los cofrades, es decir, a los nuevos especialistas de la muerte. Desde su último suspiro, el muerto no pertenece ya ni a sus iguales o compañeros, ni a su familia, sino a la Iglesia (Ariès 2011: 186-187).

Lo que guarda cierta semejanza con la situación actual en la que el protagonismo que debían tener los familiares ha pasado a los médicos y a su equipo.

Las lamentaciones de antaño son desalojadas por la lectura del oficio de los muertos. Incluso el cortejo al lugar de la sepultura realizado por amigos y parientes como “acto discreto de laicos” dará paso, sobre todo con la aparición de las órdenes mendicantes a finales del XII, a “una solemne procesión eclesiástica”. Los parientes y los amigos de los cortejos ordinarios “se han desvanecido ante nuestros oficiantes que ocupan todo el espacio” (Ariès 2011: 187). Los curas y los monjes llevan el cuerpo seguidos, “según la riqueza y la generosidad del difunto”, por un número variable de “pobres y de niños de los hospitales, de expósitos”. Esta procesión solemne “se convirtió, a partir del siglo XII, en imagen simbólica de la muerte y de los funerales” (188).

En lo que respecta a la expresión del llanto, se produce también una evolución a lo largo de toda la Edad Media que va desde las expresiones “excesivas y espontáneas” ya citadas hasta las enseñanzas por parte de la Iglesia sobre su control o incluso su posterior prohibición (Di Nola 88-89). Para ello la Iglesia basará su legislación en el texto bíblico de Levítico 20, 10-11: “los cristianos debían evitar, durante las exequias, las manifestaciones excesivas de dolor, especialmente los llantos y gritos desgarradores” (Guiance 42). Según Ariel Guiance las primeras prohibiciones de dichas prácticas aparecen ya en el siglo VI de la Alta Edad Media, concretamente en el Canon 22 del III Concilio de Toledo fechado en 589. Como nos indica el autor, siglos después volvemos a encontrar las mismas prohibiciones en el Concilio de Toledo de 1323 con argumentaciones semejantes. Esta reunión de eclesiásticos consideraba que: “los gritos de hombres y mujeres por aldeas e iglesias y otras ‘indecencias’ que se hacen al fallecer una persona son más parecidos a ritos paganos que a prácticas cristianas y que con ellos se ofende a Dios”. En dicha prohibición se añade la especificidad de la misma para los religiosos bajo pena de excomunión, con la salvedad de que el muerto fuese el “*patre, matre, fratre, domino, aut sorore*” (43). Pero como indica Guiance, esta prohibición se repetirá sucesiva e insistentemente en los sínodos posteriores como los de:

Toledo de 1356, Oviedo de 1377, 1382 y 1450, Ávila de 1384, Burgos de 1411, Tuy de 1528, León de 1526, Badajoz de 1501, Salamanca de 1497, el concilio provincial de Aranda de 1473 [...] y Alcalá de 1480 (43).

Tal interdicción queda reforzada en el sínodo de Oviedo de 1382, al prohibir a los eclesiásticos incluso la celebración de oficios divinos y entierros para los muertos cuyos parientes hicieran “exageradas muestras de dolor en sus funerales, es decir, se trasladaba la pena de los transgresores al objeto de dicha transgresión” (44).

Guiance nos recuerda que la Iglesia peninsular contó con el apoyo de las autoridades laicas en estas prohibiciones, como indican las disposiciones de las Cortes de Valladolid de 1258, de Burgos de 1379 o de Soria de 1380 (44).

Así mismo, Alfonso M. Di Nola (153) nos indica otro tipo de prohibiciones desde la autoridad laica, en este caso contra la expresión cantada:

En España, el canto fúnebre había sido prohibido (sobre el papel) ya en 1418 en virtud de una proclama de Juan II, pero bajo el reinado de Felipe II se renovó esta prohibición, lo que demuestra la persistencia y quizás la fuerza creciente de ésta práctica.

La argumentación contra las expresiones de dolor se basaba en la contradicción de éstas con la dogmática eclesial, pues, según afirmaba la Iglesia, negaban “la esperanza de la resurrección y la vida en el más allá” (Guiance 45). Pero Guiance considera que estas prácticas, tan arraigadas en la población, no niegan dicha esperanza escatológica sino que reafirman la idea de que la muerte es “un auténtico elemento de ruptura de una estructura social fuertemente cohesionada, estructura común al mundo mediterráneo” (47). Igualmente, Ana Arranz Guzmán plantea que estas prácticas refuerzan la vivencia de la muerte como paso “que separaba a un hombre de la comunidad de los vivos para insertarlo en la de los muertos” (Arranz Guzmán 118). Esta ruptura de la estructura social fuertemente cohesionada, esta separación de la comunidad de los vivos no es, a juicio de Robert Hertz, un problema personal sino social:

Así, cuando un hombre muere, la sociedad no sólo pierde su unidad sino que resulta alcanzada en su propio principio de vida, en su fe en ella misma [...]. Diríase que la comunidad entera se siente perdida, directamente amenazada por la presencia de fuerzas antagónicas, a la vez que se conmueve la base de su propia existencia (90).

La búsqueda insistente de la moderación por parte de la Iglesia y de la monarquía hispana de dichas prácticas parece terminar en fracaso o ser fruto de su debilidad frente a ellas. Sin embargo, Guiance plantea que: “tales instituciones se vieron atenazadas entre el discurso ideológico y el propio espíritu comunitario, debiendo imponer, por un

lado, una conducta formalizada y, por el otro, aceptar un comportamiento social, que la mayoría admitía como válido” (Guiance 47) y que resulta humanamente necesario.

Esta ruptura, esta separación, no sólo se expresa con el llanto, sino también con la ira y con el enfado, como vimos en el capítulo primero. A este respecto, recogiendo diferentes reacciones debidas a los sucesivos brotes de peste, Mario Huete señala un fenómeno que se dio entre los supervivientes de los fallecidos: el aumento de la crueldad y la violencia. Este hecho llegó a tener su repercusión “sobre las minorías religiosas de la población en general y los judíos en particular, a quienes se responsabilizaba del origen de los mismos” (Huete Fudio 53). Esta culpabilización y persecución buscaba aplacar la ira divina.

En este punto quiero hacer hincapié en la dificultad que probablemente tuvieron los supervivientes para aceptar tantos fallecimientos de personas de su entorno familiar o comunitario. En un duelo no complicado encontrábamos los sentimientos de enfado y de insensibilidad. Este enfado contra los muertos, como vimos en el capítulo primero, suele desplazarse desde estos hacia otras personas. En el caso presentado por Huete, el enfado pudiera haberse desplazado de tanto familiar muerto a los grupos sociales mencionados por el autor y la no expresión de dicho enfado, contra quien competía, haber terminado en un duelo complicado generalizado. Por otra parte la insensibilidad, que suele aparecer ante el fallecimiento de numerosos miembros de una misma familia por accidente, catástrofes y enfermedades, también pudo ser relevante en el caso de la peste negra. No es inapropiado pensar que, en estas circunstancias, pudiera haberse dado estos dos sentimientos que, además de otros de difícil resolución, llevaran a la población a este posible duelo complicado generalizado.

2.3. Los cambios testamentarios

Dentro del tema de acercamiento al hecho de la muerte, existe otro campo de interés debido a las sucesivas modificaciones que sufrió y sus implicaciones posteriores. Me refiero al campo de los testamentos y del modo de redactarlos.

Según nos indica Philippe Ariès, con respecto a los testamentos, existe una primera modificación entre el periodo anterior y posterior al siglo XII. Se pasa de una situación en la que “el moribundo pronuncia en voz alta y en público” sus últimas

voluntades, a otra, a partir del siglo XII, en la que “hará escribir a un cura o a un notario” (2000: 106) dichas voluntades.

Esta práctica del testamento se generaliza a partir de entonces, debido a “la extensión de la vida urbana, la movilidad de la población, la ruptura de las vinculaciones familiares extensas” y otras profundas modificaciones (Huet Fudio 43).

A partir del siglo XIII, tanto por la presión de la Iglesia como por el temor al más allá, quienes se veían cercanos a la muerte quisieron adelantarse y asegurarse “garantías espirituales” (Ariès 2000: 112). Por ello los testamentos, sin perder su función de garantizar el traspaso de bienes, se convierten en una especie de “pasaporte para la vida eterna” desde finales del siglo XIII y a lo largo de todo el siglo XIV (Fernández Conde 2011b: 174):

[...] un seguro, mediante el cual se establecen una serie de provisiones sobre sufragios, prescripciones relativas al ritual funerario y los enterramientos, que deberán cumplir los albaceas y que garantizaran a los propios testadores las oportunas garantías de salvación.

No hay que olvidar que las almas del purgatorio (que acabarán salvándose tras un periodo ineludible de purgación) pueden beneficiarse de una remisión de pena gracias a dichos sufragios, no debido a su buena conducta sino a esta intervención exterior (Le Goff 1981: 285).

En una situación en la que el apego a los bienes temporales, los *temporalia*, chocaba con la posibilidad de perder el alma, aparece una nueva vía intermedia: la garantía que ofrecían los *aeterna*.

El testamento fue el medio religioso y casi sacramental de asociar las riquezas a la obra personal de la salvación y, en el fondo, de conservar el amor por las cosas de la tierra, desprendiéndose de ellas al mismo tiempo. [...]

El testamento es un seguro acordado entre el testador y la Iglesia, vicaria de Dios (Ariès 2000: 112).

Este seguro tenía dos fines como nos indica Ariès (2000: 112-113):

- Como “pasaporte para el cielo” que garantizaba los lazos de eternidad.
 - En este caso, las primas eran pagadas en moneda temporal:
 - los legados piadosos.
- Como “salvoconducto en la tierra” que garantizaba el gozo, así legitimado, de los bienes adquiridos durante la vida.
 - En este caso, las primas eran pagadas en moneda espiritual:

- en misas
- en plegarias
- en actos de caridad

Destacan entre las “monedas espirituales”, las llamadas “misas de sufragio” que experimentan una importante modificación ya que hasta el siglo XIII:

[...] “la organización de estas misas se basaba más sobre las lógicas repetitivas que sobre las acumulativas”, pero, desde comienzos del siglo XIV, la situación cambia de forma radical, [...] es a partir de entonces cuando las mandas testamentarias para sufragios adquieren el carácter de lo “enorme, extravagante y loco” (Fernández Conde 2011b: 45-46).

Según Fernández Conde, esta lógica de lo acumulativo como garantía que les hacía caer en lo exagerado y desmesurado recordaba “costumbres religiosas paganas, bastante antiguas, en las que se enfatizaba sobre la eficacia de la repetición de oraciones *ad fatigandos deos*” (Fernández Conde 2011b: 182). A finales de la Edad Media la redacción de los testamentos estaba tan cargada de simbolismo que puede hablarse de “una auténtica liturgia del testamento” (Aurell 80) acompañada de “un aumento progresivo del horror del hombre medieval a morir intestado” (83). De hecho, un gran número de testamentos están redactados por personas sanas que no se encuentran en un estado de salud precario (84).

2.4. *Los cambios religiosos*

Se puede afirmar que las variaciones que el cristianismo ha experimentado a lo largo de su historia ha jugado un papel decisivo en la vivencia de la muerte desde la evolución del miedo inculcado en la población hasta la modificación de las representaciones iconográficas relacionadas con ella. En este caso me centraré en aquellas variaciones que a partir del periodo comprendido entre los siglos XI al XIII y el comprendido entre los siglos XIV y XV afectaron al día a día de la población en general.

2.4.1. *Los cambios en la iconografía como reflejo de la teología*

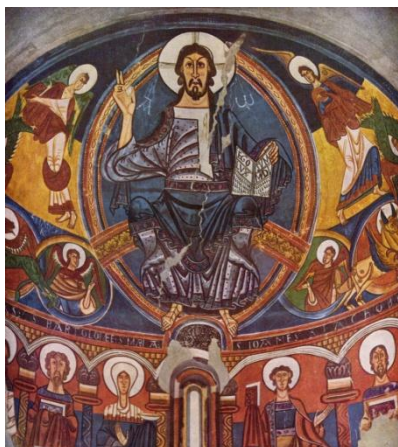
Una de las evoluciones más interesantes es la que compete al periodo comprendido entre el fallecimiento de los creyentes y la llegada del Juicio Final, así como a sus representaciones iconográficas. Según Philippe Ariès, los cristianos del primer milenio consideraban que tras la muerte comenzaba un periodo de descanso en paz que culminaría con la resurrección y la segunda venida de Cristo al final de los tiempos. No existía temor alguno al Juicio Final. Por tanto, sus representaciones de Cristo volviendo al final de los tiempos eran las de un Cristo glorioso “tal como subió a los cielos el día de la Ascensión, o tal como lo describe el visionario del Apocalipsis” (2011: 113). Este Cristo aparece rodeado por los cuatro vivientes alados, los cuatro evangelistas, y por los veinticuatro ancianos del Apocalipsis de Juan.

Es importante recordar que por aquel entonces se consideraban santos todos los creyentes o fieles bautizados que, tras su muerte y enterramiento *ad sanctos*, dormían “en la paz de la Iglesia, confiados a la tierra de Iglesia” sin albergar ningún temor a las “severidades del Juicio”. Ariès puntualiza que podemos encontrar autores como Honorius de Autum (1080 - c. 1153) para quienes el cementerio *ad sanctos* era el regazo de la Iglesia que, al igual que Abraham en su seno, cuidaba y protegía los cuerpos que le habían sido confiados. Este supuesto grado de tranquilidad diferirá en gran medida de los temores de los siglos posteriores.

Quisiera subrayar la importancia de esta idea pacificadora que tiene la acción de dormir y de hacerlo en la paz de la Iglesia. Como veíamos en el primer capítulo, la persona que sabe que está a punto de fallecer y ha aceptado su situación, tiende a querer dormir más a menudo, de la misma manera que los bebés recién nacidos. Esta necesidad de dormir más, aunque pueda resultar anacrónico relacionarla con la actitud medieval que acabo de citar, parece estar vinculada a vivencias tales como la serenidad y la paz con uno mismo por haber dejado todo atado y todo dicho junto con el sosiego de una despedida compartida. Por otra parte, que sea dormir la única tarea a realizar tras la muerte mientras se espera la segunda venida de Cristo al final de los tiempos, como así creían los bautizados del primer milenio, resulta significativo en este sentido.

La iconografía refleja cómo “la amenaza infernal” va ganando preponderancia con el paso de los siglos y, aunque el infierno ya se representaba en el siglo IX, es a partir de de los siglos XI al XIII cuando tiene lugar su verdadero desarrollo iconográfico

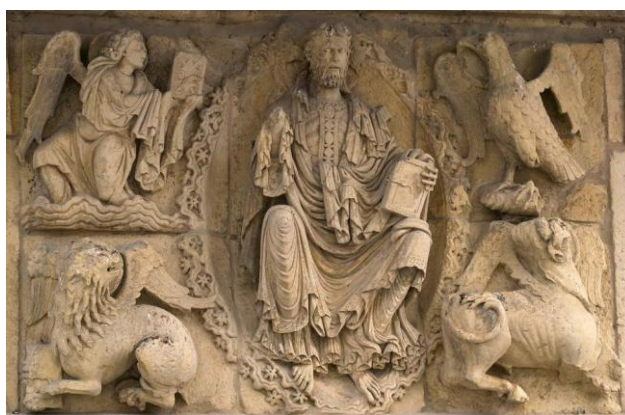
enmarcado en las representaciones del Juicio Final de los tímpanos, sobre todo a raíz del desarrollo decisivo que tendrá lugar en el gótico (Baschet 2009: 428).



Ábside de San Clemente de Tahüll

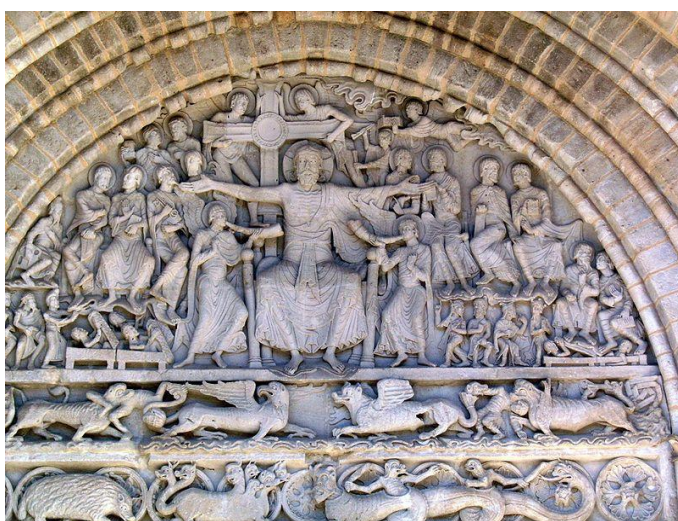
Final dejan “traslucir las inquietudes nuevas del hombre” (Ariès 2011: 115). Una de las principales innovaciones, aunque ya había comenzado en el siglo XI, es la transposición del tema del Juicio Final del interior de las iglesias al exterior de las mismas, ganando una visibilidad y una publicidad sin precedentes al desarrollar el tema en los pórticos estratificados (Angheben 53).

Mientras que el románico tendía a “evitar enfrentarse directamente a la imagen del Juicio Final” (Rodríguez Barral 35), predominando en los tímpanos las “*théophanies eschatologiques*” que muestran a Cristo en su gloria atemporal y las “*théophanies parousiaques*” que recurren al momento de la segunda venida de Cristo (Baschet 1993: 138), a partir del siglo XII y hasta el siglo XV, las representaciones del Juicio



Pórtico de Santiago en Carrión de los Condes

Los juicios finales del siglo XII superponen aquella antigua escena del Cristo glorioso del Apocalipsis de san Juan con otra nueva “inspirada en el Evangelio de san



Pórtico de Beaulieu-sur-Dordogne

Mateo, XXV” (Ariès 2011: 116) que incluye la resurrección de los cuerpos y los actos del juicio, como son la separación de los justos, que van al cielo y de los malditos, que son precipitados en el fuego eterno. Se fusiona de este modo la segunda venida de Cristo, *théophanies parousiaques*, con el Juicio Final

(117). Como ejemplos de dicha iconografía híbrida, podemos citar el pórtico de Beaulieu (de comienzos del siglo XII) y el pórtico de Sainte-Foy de Conques (entre 1130 y 1150) en el suroeste de Francia; así como el pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago y la iglesia de Santa María la Real en Sangüesa en la segunda mitad del siglo XII.

Según nos indica Georges Minois al hablar de esta evolución, en el ejemplo de Beaulieu sigue dominando el Cristo gigante del Apocalipsis, aunque ya en convivencia con una discreta “resurrección de los muertos” y un “juicio” sobreentendido. Sin embargo en el ejemplo de Sainte-Foy de Conques, Cristo es juez, como se indica en la



Pórtico de Sainte-Foy de Conques

inscripción de su nimbo, y aparece la “separación de los justos y los condenados” con igual espacio para unos y otros, mostrando cómo éstos últimos son llevados a las fauces del infierno (Minois 225).

Un infierno que engullirá también a los hombres de Iglesia a partir de ahora y que pone fin a “la asimilación antigua de los creyentes a los santos”. Por tanto, ya nadie tiene segura su salvación, “ni siquiera aquellos que han preferido la soledad de los claustros al mundo profano” (Ariès 2011: 115-116). Termina de este modo la antigua paz proporcionada por saberse santo gracias al bautismo y por estar enterrado *ad sanctos* mientras se esperaba durmiendo la segunda venida de Cristo al final de los tiempos.

En el caso del Juicio Final de Compostela, encontramos también una figura imponente del Cristo-juez rodeada no sólo por los ancianos del *Apocalipsis*, sino también por los evangelistas, tanto en su forma humana como en la forma de los

vivientes del Tetramorfos. A pesar de tratarse de una representación del Cristo-juez, los actos del juicio ocupan un lugar secundario.

Por otra parte, en el caso de Sangüesa, Cristo aparece dos veces, una entronizado como juez junto con los actos del juicio comprimidos en los espacios laterales, y otra rodeado por el tetramorfos en una combinación de conjunto “abrupta” e “híbrida” (Angheben 79).

Con la llegada del siglo XIII, se impone la segunda iconografía en detrimento de la primera que ya ha desaparecido. Como señala Ariès (2011: 117), Cristo ya no aparece en su gloria, sino en un trono de juez; ya no le rodean los evangelistas (tetramorfos), sino “su corte: los doce apóstoles raramente representados pegados a su lado [...], alineados más a menudo en el ensanchamiento del pórtico, a izquierda y derecha”. En esta nueva iconografía aparecen también dos acciones nuevas. Por un lado, el pesaje de las almas (*psicostasis*) que pasa al centro de la composición suscitando “la preocupación y la inquietud”:

Los elegidos y los condenados son apuntados por la balanza de san Miguel; pero, como si esta operación no fuera suficiente, son separados una segunda vez por la espada del arcángel Gabriel.

Asistimos, por tanto, al juicio de cada hombre “según el balance de su vida; las buenas y malas acciones son separadas escrupulosamente en los dos platillos de la balanza” (Ariès 2000: 46). Como indica Minois, “el juicio se individualiza y pierde su aspecto colectivo” (226).



Pórtico de la Coronera (Burgos)

Por otro lado, la segunda acción nueva que se representa es la intercesión de la Virgen y san Juan (*deesis*) que pueden inclinar la decisión del Dios-juez hacia el perdón. Estas intercesiones “juegan un papel que no había

previsto el texto de san Mateo, el papel conjugado del abogado (*patronus*) y del suplicante (*advocare deum*) que apelan a la piedad, es decir, a la gracia del soberano juez” (Ariès 2011: 117).

Esta iconografía puede observarse en la catedral de Chartres, en Notre Dame de París, en el pórtico de la Coronería de la catedral de Burgos, fechado entre 1240 y 1250, y en el Juicio Final de la catedral de León, fechado hacia 1270 (Angheben 112-113 y 122-123).

Como elemento destacable dentro de las representaciones iconográficas, encontramos también el *liber vitae* donde se escribe el balance y se lleva las cuentas de las buenas y malas acciones. Es importante la transformación que sufre el *liber vitae* ya que, “concebido en principio como un formidable censo del universo, un libro cósmico”, pasa a transformarse poco a poco “en un libro de cuentas individual” (Ariès 2000: 46).



Las acciones de cada hombre ya no se pierden en el espacio ilimitado de la trascendencia, ni tampoco [...] en el destino colectivo de la especie. Desde este momento ya están individualizados. El libro es, pues, a la vez, la historia de un hombre, su biografía, y un libro de cuentas (o de razón), a dos columnas, a un lado el mal y a otro lado el bien. El nuevo espíritu contable de los hombres de negocios que comienzan entonces a descubrir su mundo propio —que se ha convertido en el nuestro— se aplica tanto al contenido de una vida como a la mercancía o a la moneda (Ariès 2011: 120).

Los propios portadores del libro, que encontramos en las representaciones, también se modifican; desde el ángel que se veía en el pórtico de Sainte-Foy de Conques hasta los diablos en los siglos XIV y XV, quienes consideraban que las cuentas les beneficiarían (121).

Estas transformaciones están muy vinculadas con el nacimiento del purgatorio que tuvo lugar en el siglo XIII, ya que la existencia del purgatorio implica un doble juicio: “*le premier au moment de la mort, le second à la fin des temps*” (Le Goff 1981: 15). Se pierde de este modo la tranquilidad de esperar durmiendo el juicio final tras la segunda



venida de Cristo al final de los tiempos, en favor de un juicio previo inmediatamente posterior al fallecimiento que dará comienzo a un periodo de purgación temporal en el más allá. Una vez que llegue el final de los tiempos con la segunda venida de Cristo previa al Juicio Final, el purgatorio, como lugar provisional que es, dejará de existir y el universo se inmovilizará en “su eterna dualidad” (Baschet 2009: 437-438).

La primera representación tallada del purgatorio, la encontramos en la fachada occidental de la colegiata de Santa María la Mayor de Toro construido hacia 1300. En él, los elegidos, preparados para atravesar una primera puerta, abandonan a su vez un lugar del que surgen llamas infernales. Como indica Marcello Angeben, algunos autores ven en este pórtico la representación del purgatorio, ya que sería el único lugar poblado por las llamas infernales del que se permite salir (125). Las representaciones del purgatorio se generalizarán en el siglo XIV como podemos atestiguar, por ejemplo, en los frescos de la capilla de San Martín de la catedral vieja de Salamanca de 1342 (Rodríguez Barral 165).

Al mismo tiempo, el infierno sufrirá una evolución en sus representaciones y se mostrará “dividido en compartimentos por elementos rocosos”. Esta estructuración interna va ligada a todo un “verdadero sistema penal del más allá”, donde los diferentes compartimentos estarán dedicados a los diferentes castigos asignados, generalmente, a los siete pecados capitales. Por tanto, el infierno pasará de ser “el lugar de un desorden generalizado y de una agitación indiferenciada de los cuerpos” que caracterizaba la geografía general del más allá en el siglo XII, a una geografía precisa basada en “una topología moral del infierno” en el siglo XIV (Baschet 2009: 430-431).

Avanzando en el tiempo, una nueva iconografía aparece en escena, es la que podemos encontrar en las *Artes moriendi* de los siglos XV y XVI, y que da paso a un nuevo avance en el proceso de cambio de mentalidad. Según Ariès (2000: 48), el tiempo escatológico, que existía entre la muerte de cada individuo y el juicio que iba a tener lugar al final de los tiempos, desaparece. Ahora, el juicio ya no se sitúa tras el óbito, sino en la mismísima habitación del moribundo, en torno a su lecho, adelantándose a su defunción. Por tanto el juicio no acontece inmediatamente después, como sucedía en el siglo XIII con la aparición del purgatorio, sino previamente. Retomando la escena, en la que el moribundo rodeado de sus amigos y parientes disponía sus últimas voluntades, encontramos una escalofriante variante: “La habitación ha sido invadida por seres sobrenaturales que se apiñan en la cabecera del yacente”.

A un lado:

- La Trinidad
- La Virgen
- La corte celestial

Al otro:

- Satán
- El ejército de los demonios monstruosos

El cambio resulta significativo: “la gran concentración que en los siglos XII y XIII tenía lugar al final de los tiempos se produce a partir de ahora, en el siglo XV, en la habitación del enfermo” (Ariès 2000: 48). No hay que olvidar, como nos recuerda Ariès, que esta invasión no puede ser vista ni por amigos y ni por parientes, sólo puede ser vista por el moribundo. Además en este nuevo escenario se producen también otras modificaciones. Ya no estamos ante un juicio, sino ante una lucha. Dios deja de ser juez para transformarse en árbitro. La balanza ya no sirve, sólo las cuentas favorables o no al difunto. Esta lucha puede tener dos interpretaciones:

O bien, se trata de “la lucha cósmica entre las potencias del bien y el mal que se disputan la posesión del moribundo”, asistiendo éste como un extraño; o bien, estamos ante la última prueba o tentación al moribundo arbitrada por Dios y su corte (Ariès 2000: 48). En este segundo caso:

El moribundo verá su vida entera tal como está contenida en el libro, y será tentado, bien por la desesperación de sus faltas, bien por la vanagloria de sus buenas acciones, bien por el amor apasionado de las cosas y los seres. Su actitud [...] borrará de golpe todos los pecados de su vida si rechaza la tentación o, por el contrario, anulará todas sus buenas acciones si cede a ella. La última prueba ha reemplazado el Juicio Final (Ariès 2000: 49).

El aterrizado agonizante no puede cometer ninguna sucumbir a las postremas tentaciones que sobrelleva en completa soledad, ya que nadie en la habitación puede percibir lo que él está viendo, lo que está sucediendo. Como podemos intuir, en semejante circunstancia, aquellas necesidades que el moribundo debería cubrir, aquellas palabras hacia sus seres queridos que debería pronunciar, se ven abortadas ya que se encuentra demasiado aterrado ante la repercusión y trascendencia de su última decisión y ante la visión de semejante espectáculo.

Nuevamente quiero atraer la atención sobre este punto. Como decía Iosu Cabodevilla en la primera parte del trabajo:

Nada tranquiliza tanto en estos momentos difíciles como el diálogo confiado y abierto. Nada agrava tanto el dolor y la ansiedad como la soledad, la sensación de abandono y la imposibilidad de expresar el final de la vida a las personas que aman (2007: 77).

Así pues, vivir el momento de nuestra muerte flanqueado por semejante espectáculo y temiendo y teniendo que decidir a una sola carta nuestra vida futura después de la muerte, sin posibilidad de cometer un error, tenía que resultar aterrador y angustioso para aquellos que creyeran en la veracidad de este juicio previo. Tampoco hay que olvidar la soledad del momento en sí y la imposibilidad de ver lo que ocurre por parte de aquellos de quienes necesitamos una palabra de consuelo, una caricia.

Por último recordar que, junto con las *Artes moriendi*, aparece también en el siglo XV la representación ya citada del cadáver corrompiéndose, que “en el arte y en la literatura se decía el *transi*, la carroña” (Ariès 2000: 51). Encontrar representaciones del mismo en dichas *Artes moriendi* es muy poco frecuente en comparación con las otras tres posibilidades que cito a continuación. Donde más asiduamente encontramos esta representación del cadáver corrompiéndose es en las ilustraciones de los libros de horas preparados por las órdenes mendicantes; en segundo lugar, en los frescos de iglesias y cementerios; en tercer lugar, como escultura sobre las tumbas⁷ (Ariès 2011: 129-131).

2.4.2. *Las reformas significativas y los papas que las propiciaron: Concilios relevantes.*

Para este apartado comenzaré haciendo una breve introducción que proporcione una visión de conjunto, con el fin de aclarar cómo el periodo seleccionado para esta tesis se encuentra enmarcado dentro de un periodo de la Iglesia concreto y casi coincidente en el tiempo. Tomaré como referencia el libro de Norman P. Tanner titulado *Los concilios de la Iglesia: Breve Historia*.

Según resume muy hábilmente Tanner (59), podemos disgregar de la historia de la Iglesia un periodo comprendido entre el cisma del siglo XI⁸, que separó a la Iglesia occidental de la Iglesia oriental, y la Reforma del siglo XVI, que originó las divisiones posteriores dentro de la Iglesia occidental. Se delimita así un periodo comprendido entre

⁷ Ver página 49.

⁸ “El comienzo del cisma se sitúa, frecuentemente, en el año 1054, en el cual, Roma y Constantinopla intercambiaron excomuniones después de un período de considerable tensión, si bien otros prefieren diferentes fechas.” (Tanner 59).

el siglo XI y el siglo XVI, bastante coincidente en el tiempo al seleccionado para el estudio de este trabajo.

Con respecto a los siete concilios anteriores a este periodo, nos recuerda Tanner (60) su carácter ecuménico por haberse celebrado antes de la separación, antes del cisma. A partir de ese momento, la vinculación con la Iglesia oriental se rompe y la participación de la Iglesia oriental en los concilios desaparece o es meramente simbólica, lo que podría entenderse como el comienzo del periodo de *desorientación* de la Iglesia occidental, ya que el equilibrio existente hasta ese momento entre la parte occidental y oriental se desvanece, desequilibrando la balanza. No hay que olvidar que éste será uno de los primeros cambios significativos entre los dos periodos de la Iglesia y los dos grupos de concilios comprendidos en cada uno de ellos.

Esta nueva situación afectaba a la procedencia de los participantes de los concilios:

[...] mientras que en los concilios antiguos la inmensa mayoría procedía de Oriente, grupos significativos del norte de África y muy pocos de Occidente, en los concilios medievales la mayoría abrumadora de participantes pertenecían a la Iglesia occidental (60).

En este punto el autor nos hace prestar atención a otras dos reformas significativas más entre los siete concilios ecuménicos de la Iglesia antigua, anteriores al cisma, y los diez concilios medievales:

El idioma principal de los concilios y de los decretos que promulgaron cambió del griego, lengua de la Iglesia oriental, al latín, la lengua de Occidente. [...] Se operó, también, un cambio significativo en los centros de interés. Es decir, mientras que las afirmaciones doctrinales fueron lo más importante en los concilios antiguos, siendo los decretos disciplinares de segunda importancia, en los concilios medievales sucedió lo contrario (60).

Existe un cuarto cambio igualmente significativo que reseñar. De los diez concilios medievales, al menos los siete primeros pueden ser denominados “concilios papales” debido a que “las convocatorias, la presidencia y la promulgación de los decretos fueron realizadas por el papa, bien personalmente, bien a través de representantes” (Tanner 64). Esto nos indica, como asegura Tanner, “que, en conjunto, los decretos venían preparados de antemano, en vez de surgir de la discusión en el aula como había sido norma en los concilios antiguos” (65).

Los diez concilios medievales celebrados en este segundo periodo antes señalado son los siguientes:

- | | | | |
|--------------------|-------------|---------------------|-----------------------|
| • Lateranense I | (1123) | } siglo XII | } “concilios papales” |
| • Lateranense II | (1139) | | |
| • Lateranense III | (1179) | | |
| • Lateranense IV | (1215) | } siglo XIII | |
| • Lyon I | (1245) | | |
| • Lyon II | (1274) | | |
| • Vienne | (1311-1312) | siglo XIV | |
| • Constanza | (1414-1418) | } siglo XV | |
| • Basilea-Florenca | (1431-1445) | | |
| • Lateranense V | (1512-1517) | siglo XVI | |

El siglo XII marca un antes y un después en la trayectoria de la Iglesia occidental, por su separación de la Iglesia oriental. El poder económico de los monasterios se ve reducido por la menor cantidad de donaciones y por el desarrollo tanto del comercio como de las ciudades. Para contrarrestar esta falta de ingresos, se instituyen conductas que permitan a los vivos ayudar a los muertos o a sí mismos: “limosnas, donaciones para plegarias, donaciones para misas” (Le Goff 2003: 146). Pero estas ayudas, estos mecanismos, ya puestos en práctica antes de finales del siglo XII, seguían siendo vagos y misteriosos como indica Le Goff: “El purgatorio fue la explicación. Selló definitivamente la solidaridad de la humanidad, la unión en el espacio y en el tiempo” (104) con su aparición en el siglo XIII. Esta mezcla de mundos, esta relación solidaria entre vivos y muertos, tiene un carácter y una implicación de tipo legal que aporta luz para entender su alcance, ya que:

Hasta el purgatorio, la vida y la muerte separaban el fuero eclesiástico y el fuero divino, el poder de jurisdicción de la Iglesia y el de Dios. Los vivos respondían ante el tribunal de la Iglesia, los muertos ante el de Dios. Con el purgatorio, la jurisdicción se volvía mixta. La Iglesia tiene influencia más allá de la muerte (Le Goff 2003: 104).

El sustantivo *purgatorium*, purgatorio, aparece en el último tercio del siglo XII (Le Goff 1985: 44), en un periodo de “*grand remaniement cartographique*”

comprendido entre 1150 y 1300. “*Quand on attend la résurrection des morts, la géographie de l’autre monde n’est pas une affaire secondaire. [...] Car les deux espaces sont liés à travers les relations qui unissent société des morts et société des vivants*” (Le Goff 1981: 14). Este lugar intermedio se sitúa, desde el punto de vista temporal, entre la muerte individual y el juicio final y, desde el punto de vista espacial, entre el paraíso y el infierno, reemplazando a los pre-paraísos del *refrigerium* y del seno de Abraham (16-17) que, en un estado de dicha casi paradisíaco, acogían a los difuntos hasta la llegada del juicio al final de los tiempos, mientras que el purgatorio lo hace tan sólo hasta el final de la expiación (71 y 73).

En un momento de esfuerzo por reconstruir una Iglesia dividida en dos debido al cisma, se intentó que la Iglesia oriental aceptara la idea de este lugar intermedio. Para ello, Inocencio IV envió una carta a las autoridades de la Iglesia de Chipre en 1254, carta que es considerada por Jacques Le Goff como el “acta de nacimiento” de dicho purgatorio (1981: 379-380). Ese mismo año se celebró el I Concilio de Lyon, pero habrá que esperar hasta 1274, fecha del II Concilio de Lyon convocado por Gregorio X, para su formulación doctrinal (Minois 231).

Pero detengámonos, antes de seguir, en un acontecimiento decisivo: la aparición de las órdenes mendicantes y su rápido crecimiento. La reforma gregoriana, que inició Gregorio Magno (c. 540-604) y continuó Gregorio VII (1073-1085), buscaba la liberación de la Iglesia de su sumisión a lo temporal, así como la purificación de la misma de sus compromisos con el dinero y otras diversas impurezas. Esta reforma se llevará a cabo a lo largo del siglo XII como indica Le Goff (2003: 56). En este mismo sentido, ya en el II Concilio de Letrán (1139), Inocencio II condenó la doctrina de Arnaldo de Brescia, “que negaba a la Iglesia cualquier derecho a la propiedad” (Metz 40). Así mismo, en el III Concilio de Letrán (1179), Alejandro III anatemiza a los cátaros (Metz 42) que se distinguían por su defensa del ascetismo y un estricto rechazo al mundo material (Barreras 69). En este contexto aparecen las órdenes mendicantes de los Franciscanos y Dominicos. Como nos indica Francisco Javier Fernández Conde, los llamados “hermanos menores del *Poverello d’Assisi* y los hijos de Santo Domingo”, aparecen y se desarrollan con rapidez en el marco de las ciudades.

Y podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que a finales de esta centuria los franciscanos y los dominicos, al igual que las restantes órdenes mendicantes [...] son realidades plenamente enraizadas en el universo ciudadano europeo y peninsular (2011a: 290).

Será Inocencio III, quien en el IV Concilio de Letrán (1215) aprobará la creación de las dos órdenes. De acuerdo a Le Goff (2003: 34 y 57-58) sus predicaciones aportaron un carácter “verdaderamente popular” al cristianismo y sus “manuales de confesor” ayudaron a sentar las bases de la confesión auricular. Le Goff destaca la importancia de dicha confesión por su carácter individual y secreto, al oído del sacerdote:

Ahora, se trata de entrar en uno mismo, de hacer *examen de conciencia*. Se abre un espacio interior, que será el de la psicología y, más tarde, el psicoanálisis. [...] la confesión une lo alto y lo bajo, el más allá y el aquí. No se interesa tanto por los actos como por las *intenciones* que conducen al acto. Las consecuencias son considerables (58).

La idea ya mencionada de una transición de lo colectivo a lo individual encuentra en la confesión auricular un paso más en el proceso, ya que la “confesión anual privada o de viva voz se hace obligatoria. Así pues, cada cual debe examinar sus faltas y manifestarlas para que el sacerdote determine la penitencia que se les debe aplicar” (Minois 227).

Por medio de la ella, se impondrá esa “pastoral del miedo”, de la que ha hablado Jean Delumeau⁹: la idea que se intenta difundir es que la confesión —seguida de la absolución final— es el camino privilegiado para entrar a la gloria paradisíaca, con lo cual la Iglesia queda como intermediaria obligada para que se produzca esta posibilidad. A la inversa, no hay salvación posible sin mediar el recurso eclesiástico (Guiance 52).

El desarrollo del comercio y de las ciudades ya citado, junto con el ascenso de la burguesía mercantil y nuevos métodos de contabilidad citados por Minois, “da lugar a un clima favorable para una cuantificación de la penitencia purificadora” que aumentará en este siglo XIII por el desarrollo de los métodos matemáticos (230).

Por último es relevante que en el decreto 13 del IV Concilio de Letrán se recoja “la prohibición de fundar nuevas órdenes, lo que refleja el nerviosismo ante las órdenes emergentes de Franciscanos y Dominicos” (Tanner 71-72), órdenes aprobadas en ese mismo concilio. Como indica Fernández Conde (2011a: 291), no hay que olvidar que “estas órdenes de frailes retoman y vuelven a dar nuevo aliento a los grandes objetivos apostólico-evangélicos de la reforma gregoriana”, lo que les lleva a la búsqueda de la coherencia con dichos objetivos, “predicados ya por los reformadores anteriores”, tanto en el plano individual como colectivo. Especialmente en el caso de los Franciscanos:

[...] la pobreza era el centro, el núcleo fundamental, el eje vertebrador de la tan traída y llevada vida apostólica. [...] ser pobre para ellos se convierte en un valor absoluto, una forma de vivir, radical y fundante, de las exigencias fundamentales de Cristo y del Reino de Dios.

⁹ Ver DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Fayard, 1983, pp. 369 y ss.

Recopilando los datos y las reformas que se dan en este periodo de concilios medievales, tenemos:

- Una concepción colectiva del destino que irá cambiando hacia una preocupación por la singularidad de cada individuo.
- Un Juicio Final de carácter colectivo, postergado a la segunda venida de Cristo al final de los tiempos, que se individualiza y adelanta al momento de la muerte de cada individuo.
- Un *Liber Vitae* que pasa de ser censo del universo a libro de cuentas de cada individuo.
- La aparición de la confesión auricular individual que conlleva el examen de conciencia orientado por los manuales de confesión creados por las nuevas y arrolladoras órdenes mendicantes de Franciscanos y Dominicos.
- Un cementerio o lugar de enterramiento común amplio y despejado de tumbas anónimas, que a partir del siglo XIII se santificará y se llenará de numerosas estelas funerarias individualizadas que impedirán físicamente su uso público.
- Una Iglesia dividida entre la facción occidental y oriental con la consiguiente racionalización de la doctrina de la Iglesia y de los dogmas.
- Unas manifestaciones de dolor exageradas que se van ritualizando y silenciando.
- La aparición del lugar intermedio llamado purgatorio y la consiguiente relación comercial entre el mundo de los vivos y de los muertos a partir de ese momento.

3. LA LITERATURA HISPÁNICA MEDIEVAL

3.1. La Épica

Joseph J. Duggan (29) indica que de los 206 manuscritos y 106 fragmentos que se conservan de la épica románica medieval, 297 pertenecen a la épica francesa. De los 15 restantes, la épica española sólo ha conservado 3 cantares de gesta:

- *Poema de Mio Cid*
- *Roncesvalles* (fragmento)
- *Mocedades de Rodrigo*

A estas tres obra se añade, con reservas, el *Poema de Fernán González*, obra de la segunda mitad del siglo XIII escrita en cuaderna vía y el *Poema de Alfonso XI* de Rodrigo Yáñez fechado en 1348 y escrito en cuartetos de octosílabos (Deyermund 1987: 12), clasificado más como crónica rimada que como poema épico (91).

La pobreza numérica de la épica española contrasta con la francesa. Sin embargo, los testimonios indirectos nos hablan de leyendas y de posibles poemas épicos que se pueden rastrear a través de las crónicas y las obras historiográficas desde el siglo IX hasta el siglo XIV (Alvar 2006: 90-91): *Chronica Regum Visigothorum* (c. 888), *Chronica Regum*, de Sampiro (c. 1020), *Chronica naierensis* (c. 1190), Lucas de Tuy, *Chronicon mundi* (c. 1238), Rodrigo Jiménez de Rada, *De Rebus Hispaniae* (c. 1245), Alfonso X, *Estoria de España*, y las crónicas del siglo XIV, *Crónica de Veinte Reyes*, *Crónica de Castilla* y *Crónica de 1344*.¹⁰

Alan Deyermund (1987: 99-101) y Diego Catalán (2001: 60) siguen a Menéndez Pidal, quien fechó las leyendas desde el último tercio del siglo X al primer tercio del siglo XI. Lacarra (2005) por el contrario, considera que la leyenda de los *Siete Infantes de Lara* es posterior a la primera mitad del siglo XI, y Mercedes Vaquero (1985: 320-327) señala a su vez que tanto el *Romanz del infante García* como el hipotético *Cantar de Sancho II* son posteriores a la leyenda de los *Siete Infantes de Lara*.

En lo que respecta a los cantares de gesta conservados tendríamos que remontarnos hasta finales del siglo XII o principios del siglo XIII para el primero y hasta mediados del siglo XIV para el último.

¹⁰ Sobre la *Chronica naierensis* consultar a Francisco Bautista, “Sancho II y Rodrigo Campeador en la *Chronica naierensis*”, y “Genealogía y leyenda. El surgimiento de los reinos de Castilla y Aragón” y George Martin, “la invención de Castilla (Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus Hispaniae*, V). Identidad patria y mentalidades políticas.”

Así pues, tanto las leyendas prosificadas en las crónicas y obras historiográficas como los cantares de gesta conservados, abarcarían un periodo histórico relevante por los acontecimientos y transformación de índole religiosa, artística y social acaecidos a partir del siglo XII y recogidos en el capítulo segundo. Mientras que las leyendas relacionadas con el llamado Ciclo de los condes de Castilla aparecerían con anterioridad a las profundas transformaciones que tuvieron lugar entre los siglos XII y XIII, el *Cantar de Mio Cid*, datado a finales del siglo XII o principios del XIII (Lacarra 1980a: 222-252), el *Poema de Fernán González* y el fragmento del *Roncesvalles*, ambos de la segunda mitad del siglo XIII, habrían coincidido con dicho periodo de transformaciones, mientras que el *Poema de Alfonso XI* y el *Mocedades de Rodrigo*, de mediados y de la segunda mitad del siglo XIV respectivamente, pertenecerían al periodo de consolidación de dichos cambios.

Según Isabel Mira Miralles:

Todo autor vive en una sociedad concreta, encuadrada en una época y espacios determinados. Por esto, consciente o inconscientemente, en sus creaciones literarias se describe el modo de ser y de existir de esa sociedad. La literatura refleja ambientes, costumbres, modos de pensar y problemas colectivos, por lo que es válida para estudiar el pensamiento y la forma de vivir de esa sociedad. Por otra parte, la obra literaria se convierte en producto social, e influye, a su vez, sobre la sociedad de la cual ha surgido, suscitando adhesiones o repulsas, que muchas veces dan lugar a otras obras literarias (291).

Esta interrelación entre realidad y literatura nos ayudará a identificar las actitudes hacia el tema de los moribundos, del duelo, de los testamentos, de los enterramientos y de las creencias religiosas en los textos literarios hispánicos seleccionados. La datación de dichos textos los enmarca en sus respectivos contextos históricos y, a su vez de manera indirecta, va reflejando la transformación que la vivencia del morir ha ido sufriendo, transformación que desencadena un proceso de deshumanización del morir que llega a la actualidad. Veremos cómo el carácter natural y desdramatizado de la visión altomedieval de la muerte va dando paso a otra visión más amenazadora de la misma como indica Mira Miralles:

En el transcurso de los siglos medievales, se percibe, en la actitud del hombre medieval occidental, un progresivo abandono de la visión imperante durante la Alta Edad Media, que consistía en entender la muerte como algo natural y desdramatizado, por otra, en la que aparece como algo terrible y amenazante. La muerte comienza a ser protagonista de una manera obsesiva en la literatura, en la iconografía y en los sermones de los predicadores, lo que conlleva una actitud cada vez más común de miedo hacia la muerte, y más concretamente, hacia las ideas de pecado, de juicio y de infierno (301).

3.1.1. Los procedimientos

3.1.1.1. Cementerios

El sentimiento de autoría de una obra no ha tenido siempre la misma relevancia que tiene hoy en día. La importancia de lo colectivo, al comienzo de la Edad Media, irá dejando paso a la importancia de lo individual. El autor medieval, “incluso en los libros donde se exhibe más orgulloso de su arte, se siente eslabón en la cadena de transmisión de conocimientos y se considera a sí mismo, ante todo, como un portador de cultura”. Por tanto su creación es “una versión personal de una obra colectiva siempre inacabada [...] un bien comunal, utilizable por otros” (Catalán 1997-1998: 247).

En el caso de la épica medieval hispánica, el héroe protagonista, que encarna los valores reales o míticos de la caballería, “ejemplifica las virtudes que cada pueblo proyecta en el que considera la representación personal de la colectividad” (Escribano 17).

Sin embargo, en el siglo XIII asistiremos a los primeros cambios en la literatura que darán paso al orgullo intelectual, “inseparable del individualismo”, como señala el *Libro de Alexandre*, y que se diferenciará del arte juglaresco aunque en convivencia con él (Rodríguez Puértolas 62).

Mester trayo fermoso:	non es de joglaría;
mester es sin pecado,	ca es de clerezía (2ab)

Esta coexistencia en el siglo XIII del orgullo intelectual y del arte juglaresco, de lo individual y de lo colectivo, coincide con otras transformaciones equiparables como la recalificación progresiva del terreno del cementerio, perdiéndose tanto su peculiaridad de espacio público como el carácter anónimo de sus enterramientos. Sin embargo, el salto más significativo hacia la individualización fue el paso del colectivo Juicio Final al final de los tiempos al juicio individual en el lecho de muerte, aunque los textos que recojo a continuación no reflejan aún dichas evoluciones.

En lo que respecta a los enterramientos concretos, voy a ir enumerando diferentes ejemplos que se encuentran en la épica. En la *Chanson de Roldan*¹¹, fechada en la primera mitad del siglo XI, Roldán describe el espectáculo de los innumerables muertos

¹¹ De ahora en adelante cito por la edición de Riquer, Martín de, ed. 2003. *Chanson de Roland: Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro*. Barcelona: El Acantilado.

que Carlomagno se encontrará después de la batalla. En ese trance, el protagonista se muestra tranquilo y seguro, convencido de que todos ellos serán enterrados en cementerios monacales sin peligro de ser devorados por lobos, cerdos o perros (132). La *Chanson* también recoge el único ejemplo que he encontrado de enterramientos anónimos en una fosa común:

Todos los amigos que han encontrado muertos los han llevado al punto a una fosa. Hay allí varios obispos y abades, monjes, canónigos y clérigos tonsurados que los han absuelto y bendecido en nombre de Dios. Hicieron arder mirra y timiama, y celosamente los incensaron a todos. Luego los enterraron con gran honor. Así los ha dejado, ¿qué más podían hacer por ellos? (212).

Sin embargo, los cuerpos de Roldán, de Oliveros y del arzobispo Turpín serán trasladados a Francia después de haber guardado sus corazones en un sarcófago de mármol y haber envuelto los cuerpos en pieles de ciervo tras lavarlos con pigmento y con vino.

En la épica española, uno de los primeros ejemplos lo encontramos en el *Romanz del infant García*. La primera noticia proviene de los *Anales castellanos II* (compuestos entre 989-1126) y aparece muy condensada (Delpy 97), mientras que la primera versión cronística procede de la *Najerense* (c. 1190), donde se señala que García murió a manos de su padrino, el duque de Vela y de sus hijos: “*ducti invidia, cesis quos cumque intra urbem inuenire potuerunt Castellanos*” (*Crónica Najerense* 89)¹². Más tarde, la recogen el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy (1236), la *Historia de Rebus Hispaniae* de Rodrigo Jiménez de Rada (c. 1243) y, posteriormente, aparece en cuatro versiones de la *Estoria de España* proyectada por Alfonso X.

En la *Primera Crónica General*¹³, texto del que extraeré las citas, se recoge entre los capítulos 787 y 789. Allí el rey don Sancho se encuentra al pie de los muros de la ciudad y ve como los asesinos arrojan el cadáver del infante por encima del muro “mal et desonrradamientre” (471), sin otorgarle cristiana sepultura, sin enterrarle en la proximidades o en el interior de una iglesia o monasterio.

Tras recoger su cuerpo, el rey lo lleva a enterrar al monasterio de Oña, como caracterizaba a los enterramientos privilegiados de los miembros del cuerpo eclesiástico, los monarcas y sus familias, los comendadores de las Órdenes y los

¹² *Apud* Delpy 98 y Bautista sobre la *Crónica Najerense*.

¹³ De ahora en adelante cito por la edición de Menéndez Pidal, Ramón, ed. 1906. *Primera Crónica General de España o sea Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Madrid: Bailly-Baillière e hijos, Editores. On line: <http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=16550>

caballeros. Recordemos que la reputación y prosperidad de los monasterios, como el de Oña, se construía tanto a través de los restos de dichos enterramientos privilegiados como de la tenencia de reliquias de mártires y santos que propiciaban la peregrinación medieval.

El siguiente ejemplo pertenece a la segunda versión del *Cantar de Sancho II* que recoge el capítulo 838 de la *Primera Crónica General*. El protagonista, tras ser herido de muerte por *Vellid Adolfo*, habría fallecido junto a la ribera del Duero sin que su cuerpo hubiera sido inhumado cristianamente. Sin embargo, una vez encontrado, es trasladado para su entierro tras una muerte cristiana:

Despues desto tomaron la una partida de los altos omnes de la hueste, en uno con los obispos, el cuerpo de su sennor el rey don Sancho, et leuaronle pora el monesterio de Onna, et enterraronle y muy onrradamiente assi como conuinie a rey (512-513).

Es importante recordar que la muerte repentina era temida por los creyentes al no otorgarles una preparación previa adecuada y al no garantizarles una inhumación cristiana. Según Morrás Ruiz-Falcó, esta muerte súbita se consideraba un castigo asociada a pecados ocultos y por tanto quienes morían viajando, aunque fuese a manos de unos asesinos, se les negaba la inhumación en lugar consagrado como a los suicidas (175).

Continuando con las disposiciones de los enterramientos cerca o dentro de las iglesias y de los donativos pertinentes a los monasterios, el *Libro de Fernán González* nos relata en las estrofas 246-248 cómo: “El conde promete construir una nueva iglesia, enterrarse en ella y hacer grandes y continuas mercedes al monasterio” (Baños Vallejo 52-54), convirtiendo así la pequeña ermita de Arlanza que está camuflada entre la yedra (228ab) en panteón para sus hombres y para él mismo (Garrido Moraga 27):

El conde diol' respuesta com' omne enseñado,
dixo: “Don fray Pelayo, non ayades cuydado,
quanto *que* demandastes servos ha otorgado:
conosçredes adónde diestes el ospedado.

Si Dios aquesta lid me dexa arrancar,
quiero tod' *el* mi quinto a este lugar dar;
demás, quando muriere, aquí me soterrar,
que mejore por mí syenpre este lugar.

Faré otra yglesia de más fuerte çimiento,
faré dentro en ella el mi soterramiento;
daré ý donde vivan *de* monjes más de çiento:
sirvan todos a Dios, fagan su mandamiento”. (246-248)

También encontramos en el *Libro* dos referencias destacables. Por un lado se nos habla de una sepultura no anónima como ya corresponde al siglo XII y por otro de la relevancia que tenían en aquella época las reliquias. Durante la batalla de Sangonera, muere el Rey don Rodrigo y sus hombres. El texto narra el descubrimiento de la localización de su sepulcro a través de la inscripción que lo identifica:

En Vyseo fallaron después *su* sepultura,
un sepulcro escrito *que diz'* d'esta figura:
"Aquí yaz' don Rodrygo, un rey de grand natura,
el que perdió la tierra por su desventura".

Fueron, commo oyestes, de los moros rancados:
muchos eran los muertos, muchos los cativados,
fuyén los que fyncaron maldiziendo sus fados,
fueron por tod' el mundo luego estos mandados.

Pero con todo esto, vuen consejo prendieron:
tomaron las reliquias, quantas *levar* podieron,
alçaron s' en Castyella, assí se defendieron;
los de las otras tierra por espadas *murieron*. (84-86)

Por último, selecciono dos enterramientos que aparecen citados en el *Poema de Alfonso XI*¹⁴. Como indica Yo Ten Cate en su introducción (XXXIII), el poema comienza con la tregua otorgada por el infante de Castilla don Pedro, tío del rey Fernando IV, al rey moro de Granada. Sin embargo la tregua se rompe a petición del papa que proporciona lo necesario para retomar la guerra contra los moros en la que muere el infante don Pedro y su hermano don Juan, en la vega de Granada:

Para Granada levaron
el infante don Iohan.

En un ataud onrado
i lo posieron paganos;
después ffuera demandado
de los nobles castellanos.

Con don Iohan sse tornaron
todos con grant manziella,
en Burgos los enterraron
estos infantes de Castilla:

don Pedro yaze en las Huelgas,
don Iohan en la elesia mayor, (49cd-52ab)

Es importante señalar, con relación al lugar de enterramiento de los héroes de nuestra épica, la pugna que despertaba entre los monasterios de aquel entonces. Por

¹⁴ De ahora en adelante cito por la edición de Yáñez, Rodrigo. 1956. *El poema de Alfonso XI*, ed. Yo Ten Cate, *Revista de filología española* – anejo LXV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ejemplo, el monasterio de San Pedro de Arlanza rivalizaba con el monasterio de San Millán de la Cogolla en ser el “lugar de enterramiento de los infantes [de Lara] y su ayo” así como de los restos de Mudarra (Escalona Monge 163). La versión de la leyenda de los *Siete Infantes de Lara* recogida en la *Primera Crónica General* “pudo ser elaborada (o al menos retocada) en Arlanza” con este fin (167). Así mismo, El *Libro de Fernán Gonçález* muestra el esfuerzo de su autor por unir la gesta del héroe con dicho monasterio. Para ello nos presenta al conde “encontrando milagrosamente a los ermitaños pioneros de Arlanza, fundando el monasterio, dotándolo y engrandeciéndolo y, finalmente, escogiéndolo como lugar de enterramiento” (163). Por tanto tenemos dos monasterios que rivalizan no sólo por las reliquias de los infantes, sino también por “la gloria de ser el cenobio más favorecido por Fernán González” (167).

3.1.1.2. Cremación o ejecución

La utilización del fuego como castigo, ajusticiamiento o supresión de la herejía, pero no como método de gestión de cadáveres, también puede atestiguar en algunos textos de la épica hispánica. Según la leyenda de los *Siete Infantes de Lara* recogida en la *Primera Crónica General*, el capítulo 751 describe cómo Mudarra Gonçález da muerte a doña Lambra haciéndola quemar viva: “[...] priso a donna Llambla, mugier daquel Roy Blasquez, et fizola quemar”. Por su parte, en la versión de la leyenda recogida en la *Crónica de 1344*¹⁵, el conde Garcí Fernández da la orden de ajusticiar con el fuego a doña Lambra con la intención de que pierda su alma como recoge el capítulo XII:

[...] De aquí adelante non uos atreguo el cuerpo, e mandare a don Mudarra que vos faga quemar uiua, e que espedaçen canes las vuestras carnes, e la vuestra alma fera perdida para sienpre”. E ella quando vio que ahi era defanparada del conde, fuyo de noche, de pie, con una mançeba tan fola miente, e mas non; e ahi andudo grant tienpo, falta que murió el conde don Garçi Ferrandes, que mientra que el vivio non le fue fecho defonor. E pues que fue muerto el conde, don Mudarra ouola a la mano, e mandole dar tal muerte como dio a Ruy Valques; e yase enterrada en Vela. Mal sieglo aya! Amen (313-314).

¹⁵ De ahora en adelante cito por la edición de Menéndez Pidal, Ramón. 1971. *La leyenda de los Infantes de Lara*, Madrid: Espasa-Calpe.

El segundo ejemplo del uso del fuego lo encontramos en el *Romanz del infant García*. Tras el asesinato y enterramiento del infante, los asesinos (hijos de conde don Vela) son apresados y quemados por traidores (Catalán 2001: 37). Así lo recoge la *Primera Crónica General* en su capítulo 789:

Los reys cercaronlos estonces a los otros condes, et quemaronlos y luego, faziendoles antes muy grandes penas como a traydores que mataran a su señor (472).

Ambos ejemplos manifiestan una relación con el fuego alejada de nuestra costumbre actual de incineración de los cadáveres como posibilidad positiva de gestión de los mismos, demostrando, de ese modo, un propósito punidor.

3.1.2. *Los protagonistas*

3.1.2.1. *El moribundo y su vivencia*

De entre los temas de las postrimerías del hombre o de los cuatro novísimos (la muerte, el juicio, el infierno y la gloria), la muerte hace su aparición en la literatura medieval “como un episodio más de la acción”. Así podemos atestiguarlo en las descripciones de las muertes de los héroes que recogen los relatos épicos, muertes que suelen poner fin a sus hazañas y al propio poema. Dichas muertes son presentadas con una “gran uniformidad de motivos en su descripción (anuncio y advenimiento de la muerte, reiteración de gestos y actitudes rituales, etc.)” (Pérez Priego 523). Ejemplos de ello podemos encontrarlos en el fragmento del *Roncesvalles* o en la leyenda de los *Siete Infantes de Lara* (524) así como en la leyenda de *Sancho II*.

Como en el apartado sobre los cementerios en la literatura medieval, comenzaré citando el ejemplo de la épica francesa, fechado en la primera mitad del siglo XI: *Chanson de Roland*. En ella encontramos varios fallecimientos con descripciones similares. Desde la muerte de Oliveros, hasta la del propio Roldán, pasando por la del obispo Turpín. En el primer caso, Oliveros, echado sobre el suelo y consciente de que va a morir, se confiesa y pide a Dios por Carlomagno y por Roldán (150). El segundo, acomodado sobre la hierba, bendice los cadáveres de los pares que Roldán había colocado frente a él con este fin, y muere tras confesarse, juntar las manos hacia el cielo y encomendarse a Dios (161-166). Por último, Roldán, tumbado de bruces sobre la hierba para proteger su espada y consciente de que va a morir, se confiesa y ofrece su

guante a Dios que recoge san Gabriel (174-176). En los tres casos encontramos la convicción íntima y profunda de la llegada de la propia muerte, la necesidad de hacer las paces con los supervivientes y el momento de encomendarlos a Dios. Las tres escenas terminan con la aceptación y espera serena de la propia muerte tras volver la mirada a Dios y encomendarse a Él. Todos estos pasos reflejan el antiguo ritual del *mort gisant*:

El rito tenía como propósito demostrar la conformidad con la voluntad divina: recostándose con los ojos vueltos al cielo, la cabeza hacia el oriente y las manos cruzadas en el pecho, tras breves palabras de consuelo y de perdón a los parientes y amigos reunidos alrededor del lecho mortuario, el agonizante aseguraba la salud de su alma rezando contritamente la *Mea culpa* o *Confiteor* (Lawrance 7).

En el caso de nuestra épica, encontramos varios ejemplos similares. El primero que he seleccionado corresponde al fragmento del *Roncesvalles*¹⁶, en el que también aparecen los tres protagonistas citados anteriormente; pero, en este caso, es Carlomagno quien encuentra a los tres hombres entre los cadáveres de semejante “mortalidad” (v. 8). Tras encontrar al arzobispo Turpín, se dirige a sus caballeros con las siguientes palabras: “Sacat al arçobispo d’esta mortalidade. / Levémosle a su terra, a Flánderes la ciudade” (vv. 8-9). Después el emperador encuentra a Oliveros, a quien Roldán ya había colocado mirando hacia Oriente, y ordena que le limpien la cara “del polvo e de la sangre” (vv. 14-16). Buscando a su sobrino Roldán, lo encuentra “acostado a un pilare, / como se acostó a lo ora de finare” (vv. 28-29). Aunque no se relata la encomienda a Dios que hacen los tres personajes, sí se pone en boca del emperador los siguientes versos a cerca de su sobrino: “Asaz veo una cosa, que sé que es verdade: / que la vuestra alma, bien sé que es en buen logare” (vv. 40-41). A pesar del dramatismo de la escena encontrada por Carlomagno, estos versos pacificadores vuelve a repetirse cuando el “duc Aymón” encuentra a su hijo “don Rynalte”: “[...], vuestra alma es en buen logare” (v. 92).

El segundo ejemplo pertenece a la leyenda de los *Siete Infantes de Lara*, recogida en la *Primera Crónica General* entre los capítulos 736-743 y 751, donde encontramos varios ejemplos que pueden resultar de interés. El primero de ellos lo encontramos en el capítulo 739 de dicha *Crónica*. Después de que los siete infantes y su amo, Munno

¹⁶ De ahora en adelante cito por la edición de Riquer, Martín de, ed. 2003. *Chanson de Roland: Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro*. Barcelona: El Acantilado.

Salido, deciden acompañar a las tropas de Roy Blásquez, Munno tiene un mal presentimiento y pide a los siete hermanos que regresen a Salas. Tras su negativa, los hermanos le proponen que sea él quien regrese por razón de su edad. En ese momento y ante el convencimiento de que no volverá a verlos con vida, manifiesta su necesidad de despedirse de todos ellos diciendo:

“en mal ora uos yo crie, pues que me non queredes creer de conseio de cosa que uos yo diga; et pues que assi es, ruegoos que uos espidades de mi ante que me torne, ca bien se que nunqua más nos ueremos en uno”. Los inffantes, echando en iuego esto que les dizie so amo, espidieronse dell et fueronse su carrera (436).

Aunque Munno, una vez que comienza a alejarse, decide volver junto a ellos y correr la misma suerte, la cita señalada cubre su necesidad ineludible de despedirse ante el temor certero de una muerte real e inminente de los siete hermanos.

En el capítulo 741, una vez descubierta la traición de Roy Blásquez que se ha aliado con los moros, Munno Salido propone: “daquí adelante acomiendouos a Dios”, ante la inminente posibilidad de morir a manos de los traidores. Una vez comenzada la batalla, al igual que en la *Chanson de Roland* y en el fragmento del *Roncesvalles*, se observa que “fue el campo cubiero et llienno de omnes muertos”. Cuando sólo quedaban los siete hermanos con vida y comprenden que “non auie y al sinon uencer o morir, comedaronse a Dios”.

Como tercer ejemplo menciono la *Leyenda sobre Sancho II* de la que tenemos constancia a través de dos variantes de la misma. La primera, fechada entre 1072 y 1172, está recogida en la *Crónica Najerense* de finales del siglo XII. La segunda versión, que dataría de la primera mitad del siglo XIII, está recogida en la *Primera Crónica General* fechada en la segunda mitad de dicho siglo, antes de 1289. El relato se encuentra entre los capítulos 829 y 845 de la *Primera Crónica General*.

En la primera de las dos versiones, Sancho II muere a manos de Vellido Dolfos por atacar a sus hermanos al no mantener el juramento hecho a su padre de respetar la división que hizo éste del reino. Su culpabilidad por cometer tal perjurio está al mismo nivel que el “castigo con violenta muerte” que acabará con su vida tras el arrepentimiento final (Alvar, C. y Alvar, M. 1997: 271-272).

Sin embargo, en la segunda versión, aparece una escena en la que Rodrigo Díaz antes de hacerse vasallo de Alfonso VI le exige el juramento de no haber tenido nada que ver en la muerte de su hermano Sancho II; se destaca “el planteamiento exculpatorio” de toda responsabilidad de Sancho II, y se hace recaer en su hermano

García, rey de Galicia, la responsabilidad de los hechos. Al mismo tiempo se subraya la traición de su hermana D^a Urraca y de Vellido Dolfos como artífices de su muerte.

Quiero destacar para este apartado la muerte del rey don Sancho de la segunda versión, recogida en el capítulo 838 de la *Primera Crónica General*¹⁷:

Recabdado desta guisa Vellid Adolfo, assi fue que los castellanos fueron buscar su señor, et fallaronle en la ribera de Duero do yazie ferido de muerte; mas non auie aun perdida **la fabla**; et tenie el venablo en el cuerpo quel passaua de las espaldas a los pechos, mas non gele osauan sacar **por miedo que perderie luego la fabla et morrie sin ella**. Et llego y essa ora un maestro de llagas que andaua y en la huest, et mandol asserrar ell asta dell un cabo et dell otro **por tal que non perdiessse la fabla**. Dixol estonces el conde don García de Cabra, al que dizien el Crespo de Grannon: “sennor, pensad de uuestra alma, ca mucho tenedes mala ferida”. Dixo el rey estonces: “benito seades, conde, por que lo tan bien dezides, ca bien entiendo que muerto so, et matome el traydor de Vellid Adolfo que se auie fecho mío uassallo; et bien tengo que esto fue por míos pecados et por las soberuias que fiz a míos hermanos, et passe el mandamiento que fiz a mío padre et la yura que fiz que non tolliessse a ninguno de míos hermanos ninguna cosa de lo suyo”. [...]

El rey mando estonces quel assentassen en el lecho; et estauan y a derredor dell condes, ricos omnes, arçobispos et obispos, et díxoles ell assí: “amigos et uassallos, en todo quanto el Çid a dicho de conseiar a mi bien et muy lealmientre, grand uerdad dize, et nunqua me conseio en tod esto mal pora ninguno; et por ende ruego yo al conde don García aqui, assi como a buen uassallo et leal, que quando uiniere mio hermano don Alfonso de tierra de moros, que segund yo creo que sera agora aquí luego que sepa de la mi muerte, quel ruegue por mi que faga algo al Çid, et quel reciba por su uassallo”. Essa ora el conde besole la mano et dixol que lo farie. Dixo estonces el rey a todos: “rueguos yo, como a amigos et uassallos buenos et leales, que digades a mio hermano don Alfonso et quel rogedes mucho que me perdone de quanto tuerto le yo fiz, et que rogedes todos a Dios por mi que me aya merced all alma”. Pues que esto ouo dicho, demandó candela et saliole luego ell alma (512).

En esta escena encontramos al rey don Sancho que, al ser consciente de que le ha llegado su hora, pide que le “assentassen en el lecho”. Así mismo, que rodeado de sus “amigos et vassallos” y con la capacidad de decidir que le permite la “fabla”, dispone sobre todo aquello que aún está en su mano. A este respecto, destaca la importancia que el texto da a la preservación del habla del protagonista, citada hasta en tres ocasiones. Esta facultad se presenta como indispensable para dar cumplimiento a las necesidades finales del moribundo. Por último, Sancho II tras encomendarse a Dios, pide una “candela” justo antes de que su alma abandone su cuerpo.

El cuarto ejemplo lo encontramos en la leyenda de *Las particiones del Rey don Fernando* fechado en el siglo XII, con anterioridad a c. 1185/90 según Diego Catalán (2001: 497). La leyenda se recoge tanto en la *Crónica de Veinte Reyes*¹⁸ como en la

¹⁷ Resalto en negrita las tres veces que se cita el término *fabla*.

¹⁸ De ahora en adelante cito por la edición de Catalán, Diego y Ramón Menéndez Pidal, eds. 1980. *Reliquias de la poesía épica española: Acompañadas de epopeya y romancero, I*. Reliquias de la épica hispánica I. 2^a ed. Madrid: Gredos.

Crónica de 1344. Las particiones consta de varios “cantares”: el primero es el de “La muerte del rey Fernando”, el segundo el de “Las guerras del rey don Sacho” y el tercero el de “El reto de Zamora” (2001: 38). El fragmento que deseo destacar pertenece al primer cantar que recoge la *Crónica de Veinte Reyes*.

A punto de fallecer el rey Fernando I y tras repartir sus reinos entre sus hijos legítimos, su hija irrumpe en la habitación rodeada de otras damas en señal de duelo por la muerte del monarca, como si ésta ya se hubiera producido. Se trataría por tanto de una escena de duelo teatralizado. El rey que creía haber solventado todos sus asuntos pendientes, a excepción del afrontamiento de su propia muerte, se ve forzado a recobrase de su “pasamiento” ante las acusaciones de su desheredada hija que le impide de este modo poder descansar en paz (Catalán 2001: 44):

¡Padre señor! ¿qué fiz yo por que ansy finco deseredada? [...] ¡Aquí yazedes el rey don Ferrando, mi manzilla e mi quebranto grande; e malo fue aquell día que yo nascy, ca padre señor, partistes vos los reynos e a mi non me distes nada, e finco desanparada e lazada (IX, 2 y 4-5).

Se interrumpe de este modo un proceso inevitable que ya había comenzado. En medio de esta situación, todos apremian al rey para que enmiende el olvido; sin embargo, ya no le queda nada por repartir, ni modo de solucionarlo, lo que le mueve a decir con desolación:

Amigos, sabed que por esta fija perderé yo el alma (XI, 5).

Es entonces cuando asistimos a una escena diametralmente opuesta a lo esperable y deseable en las postrimerías de una vida. Durante el enfrentamiento entre Nuño Ferrandes, sobrino del rey, y Sancho, hijo mayor del monarca, éste cae sobre el lecho de su padre moribundo:

Algunos dizen que se levanto entonces Nuño Ferrandes, e dio una puñada al rey don Sancho tan grande quel quebranto un diente e lo derribo sobrel lecho donde yazia el rey don Ferrando (XV, 8).

La escena parece describir el proceso contrario al ejemplo francés y a los citados de nuestra épica, ya que no existe la calma, ni la disposición tranquila de las últimas voluntades, que en este caso fueron precedidas de una exigencia de asentimiento, ni tampoco el recuerdo cargado de afecto de los parientes, ni siquiera parece respetarse la llegada de la muerte al interponer una escena cuanto menos violenta sobre el lecho del propio moribundo “en el trascurso de la lenta agonía de un gran rey” que ve cómo “se desmorona su autoridad” (2001: 45). Parece la descripción de un fallecimiento antagónico al deseable y recomendable para cualquier ser humano.

La diferencia con los ejemplos de la *Chanson*, del fragmento del *Roncesvalles* o la leyenda de *Sancho II* es evidente, ya que de todos los puntos destacables en aquellos ejemplos que mostraban un proceso tranquilo, sólo encontramos la consciencia de la propia muerte del monarca que, al pedir ser llevado desde Santa María del Manzano al castillo de Cabezón, muestra la gravedad de su estado y la aproximación de la muerte (Catalán 2001: 40).

El quinto ejemplo está tomado del *Cantar de Mio Cid*¹⁹. Para ello considero importante la imagen que proyecta el protagonista tras sufrir, no una muerte física, sino una muerte civil (Lacarra Lanz 1995: 184). Debido a esta muerte civil, sufre el destierro y la pérdida de sus posesiones, así como la patria potestad de su familia por orden del rey, de manera similar a lo que sucede en toda muerte física que conlleva el abandono de la tierra y la pérdida de posesiones y lazos afectivos:

d'aquí quito Castiella, pues que el rey he en ira. (v. 219)

“¡Merçed Campeador, en ora buena fuestes nado!
 Por malos mestureros de tierra sodes echado.
 ¡Merçed, ya Çid, barba tan complida!
 Fem' ante vós yo e vuestras fijas, ifantes son e de días chicas,
 con aquestas mis dueñas de quien yo só servida.
 Yo lo veo que estades vós en ida
 e nós de vós partir nos hemos en vida; (vv. 264-272)

Sin embargo, sus actos acabarán probando la falsedad de las acusaciones y logrando que el rey Alfonso le restituya “la honra de derecho que había perdido al incurrir en la ira regia” (Lacarra Lanz 1995: 243). Su lealtad al rey incluso en la adversidad, no sólo le presenta como paradigma de comportamiento a imitar, sino que nos evoca la fidelidad a Dios que muestra Job en la adversidad en el capítulo I del *Libro de Job*:

²⁰ Se levantó Job, rasgó su manto y se rapó la cabeza; después cayó en tierra en actitud humillada
²¹ y dijo:

“Desnudo salí del seno materno
 y desnudo volveré a él.
 Yahvé me lo ha dado y Yahvé me lo ha
 quitado.
 Bendito sea el nombre de Yahvé” (Ubieta López 858)

¹⁹ De ahora en adelante cito por la edición de Lacarra Lanz, Eukene, ed. 2002. *Poema de Mio Cid*, Barcelona: Debolsillo.

La misma actitud manifiesta Job cuando el adversario le hiere con la enfermedad, como relata el capítulo II:

⁷ El Satán salió de la presencia de Yahvé.

E hirió a Job con úlceras malignas desde la planta del pie hasta la coronilla. [...] ⁹ Su mujer le dijo entonces: “¿Aún persistes en tu integridad? Maldice a Dios y muérete”.

¹⁰ Job le respondió: “[...] ¡Resulta que estamos dispuestos a recibir de Dios lo bueno y no lo estamos para recibir lo malo!”. A pesar de todo Job no pecó con sus labios. (Ubieta López 858)

En el caso del Cid, tras conquistar Valencia, decide dejarse crecer la barba como señal de duelo por el destierro, pero también para demostrar, a pesar de haber sufrido la ira regia, su fidelidad al rey y su deseo de reconciliarse con él (Lacarra Lanz 2002: 123):

“Por amor del rey Alfonso	que de tierra me á echado,
Nin echaré en ella tigura,	nin un pelo non avrié tajado,
E que fablassen d’esto	moros e christianos.” (vv. 1240-1242)

Su fidelidad le lleva a obsequiar a su señor natural (v. 1272) hasta en tres ocasiones con treinta (v. 816), cincuenta (v. 1274) y doscientos caballos (v. 1819).

Al igual que los creyentes son premiados por Dios tras su muerte si aceptan las adversidades de esta vida permaneciendo fieles a su Creador, el Cid, tras su muerte civil y tras permanecer fiel a su rey, es recompensado con creces al inicio de la nueva vida triunfante que da comienzo al final del *Poema*.

Además, Rodrigo Díaz se caracteriza principalmente por una virtud fundamental: su medida (De Chasca 1972: 127-128; West 1977: 204; Spitzer 1980: 65-72; López Estrada 1982: 115-117; Smith 1983: 93-95; Deyermond 1987: 23-26; Lacarra Lanz 2002: 59 y Montaner Frutos 2007a: CXIII):

Fabló Mio Çid bien e tan mesurado (v. 7)

El Cid se nos presenta:

[...] como un gran militar que, regido por la medida, reúne todas las virtudes que se exigían de los grandes príncipes: fortaleza, prudencia, justicia y templanza. Es el Cid Campeador. Su fortaleza se manifiesta en las victorias militares, singularmente en la conquista del gran reino de Valencia. Es justo, prudente, magnífico señor de su mesnada; su templanza se prueba en la pacífica aceptación de todas las pruebas a que le someten sus enemigos y al rechazo de la venganza como medio para alcanzar sus objetivos (Lacarra Lanz 2002: 243).

La medida que le caracteriza, que tanto escasea en la épica, le hace no caer ni en la temeridad ni en la pusilanimidad (Montaner Frutos 2007b: 102) revelándonos su calidad humana.

Su templanza convive con su capacidad militar, mezclando contención y acción, un binomio épico tradicional en el que se unen “dos principios aparentemente

contrapuestos pero sabiamente equilibrados”: *sapientia et fortitudo*. El primer principio hace referencia a la “sabiduría mundana [...] para adoptar la compostura adecuada en cada momento”; y el segundo, a la “aptitud para actuar, la disposición para el mando y [...] la autoridad, tanto bélica, como moral” (Montaner Frutos 2007a: CXII-CXIII). Lo que recuerda las palabras de Reinhold Niebuhr, cuando dice:

God, give us grace to accept with serenity the things that cannot be changed, Courage to change the things which should be changed, and the Wisdom to distinguish the one from the other (251).

El Cid, siendo consciente de la forzosa separación, encomienda el cuidado de su mujer y de sus hijas al abad del monasterio de San Pedro de Cardeña. De este modo cubre su necesidad práctica de solventar las necesidades de sus seres queridos:

Dues fijas dexo niñas e prendetlas en los braços;
aquellas vos acomiendo a vós, abbat don Sancho,
d’ellas e de mi mugier fagades todo recabdo;
si essa despensa vos falleçiere o vos menguare algo,
bien las abastad, yo así vos lo mando;
por un marchó que despendades, al monesterio daré yo quatro. (vv. 255-260)

Creo necesario volver al antiguo ritual del *mort gisant* citado en el capítulo segundo. Se nos indicaba que, una vez solucionados los problemas de este mundo, era necesario encomendarse a Dios en una plegaria compuesta de dos partes (Ariès 2000: 30):

1. El reconocimiento de la culpa, que dará lugar al futuro *confiteor*
2. La *commendacio animae*

Tras reconocer la propia culpa y recibir la absolución, el moribundo rezaba la oración de *Commendatio animae* antes de la extremaunción.

Las encomendaciones a Dios y a la Virgen aparecen desde el comienzo del *Poema* cuando Rodrigo rompe con el pasado para abandonarse ante un futuro incierto. Lo encontramos en los versos 8-9 que muestran tanto un acto de resignación cristiana como de confianza en su futuro:

—¡Grado a ti, Señor, Padre que estás en alto!
¡Esto me an buelto mios enemigos malos!— (8-9)

Del mismo modo, al despedirse amorosamente de sus hijas, vuelve a encomendarse a Dios y a santa María, esta vez para llegar a casar bien a sus hijas:

¡Plega a Dios e a Santa María
que aún con mis manos case estas mis fijas, (182ab)

Nuevamente volvemos a encontrarle confiándose a Dios y a la Virgen en los versos 217-222 al abandonar el arenal cercano a Burgos:

<p>— ¡A ti lo gradesco, Dios, válanme tus virtudes, D'aquí quito Castiella, non sé si entraré y más ¡Vuestra virtud me vala, e me ayude e me acorra</p>	<p>que cielo e tierra guías; gloriosa Santa Maria! pues que el rey he en ira, en todos los míos días. Gloriosa, en mi exida, de noch e de día! (vv. 217-222)</p>
---	--

En lo que respecta a la oración de *Commendatio animae*, podemos encontrarla en boca de doña Jimena entre los versos 330–365. El texto, narra cómo Jimena encomienda la persona del Cid a Dios ante la inminente separación que se va a producir, aunque en este caso no se trate de una muerte física sino de una muerte civil, como ya mencioné. El texto comienza con los siguientes versos:

<p>Mío Çid e su mugier Echós' doña Ximena rogando al Criador que a Mío Çid el Campeador “Ya Señor glorioso, fezist çielo e tierra, fezist estrellas e luna prisist encarnación en Belleem apareçist pastores te glorificaron, tres reyes de Arabia Melchior oro e tus e mirra / te ofrecieron</p>	<p>a la iglesia van. en los grados delant el altar, quanto ella mejor sabe, que Dios lo curiás²⁰ de mal: Padre que en çielo estás, el terçero el mar; e el sol pora escalentar; en Santa María madre, como fue tu voluntad, ovieron [t]e a laudare, te vinieron adorar, e Gaspar e Baltasar, como fue tu voluntad; (vv. 326-338)</p>
<p>Tú eres rey de los reyes a Ti adoro e creo e ruego a San Peidro por Mío Çid el Campeador, Quando oy nos partimos,</p>	<p>e de tod el mundo padre, de toda voluntad, que me ayude a rogar que Dios le curie de mal. en vida nos faz juntar.” (vv. 361-365)</p>

Posteriormente, tras la misa y ante el inminente alejamiento de su mujer e hijas, es el Cid quien las encomienda a Dios:

<p>El Cid a doña Ximena Doña Ximena al Çid llorando de los ojos, E él a las niñas “A Dios vos acomiendo, fijas,</p>	<p>ívala abraçar, la manol' va besar, que non sabe que se far, tornólas a catar: e a la mugier e al Padre spirital,</p>
---	---

²⁰ En esta plegaria Jimena suplica la protección divina para Rodrigo. Combina el credo con las oraciones que se decían por los moribundos y agonizantes. Entre los milagros se citan los de Jonás y Lázaro, cuya salvación de la muerte prefiguraba la resurrección de Cristo y que Jimena parece invocar especialmente para que también Rodrigo supere el terrible trance de muerte civil en que se encuentra. Nota al pie tomada de: (Lacarra Lanz 2002: 77).

agota nos partimos, Llorando de los ojos, asis' parten unos d'otros	Dios sabe el ayuntar.” que non viestes atal, como la uña de la carne (vv. 368-375).
---	---

El dolor de la separación expresado a través del llanto en los versos 374-375, se presenta a través de esta metáfora que volveremos a encontrar posteriormente:

Cuomo la uña de la carne	ellos partidos son, (v. 2642)
--------------------------	-------------------------------

Pero no sólo él y sus familiares se encomiendan a Dios, también los guerreros hacían las paces con el Altísimo ante una posible muerte en los instantes previos a la batalla:

A los mediados gallos, el obispo don Iherónimo la missa dicha, “El que aquí muriere préndol' yo los pecados	antes de la mañana, la missa les cantava; grant sultura les dava ²¹ : lidiando de cara, e Dios le abrá el alma ²² (vv. 1701-1705).
---	--

Otro punto destacable del comportamiento de Rodrigo está relacionado con la actitud de este moribundo civil ante el sufrimiento de los suyos. Como he señalado en el primer capítulo, en el instante de la separación es posible encontrar personas moribundas que, tras aceptar su propia muerte, tienden a proteger a sus seres queridos por encontrarse en mejor estado psicológico que estos, en vez de recibir de ellos el consuelo.

Teniendo en cuenta esta realidad, citaré dos ejemplos al respecto del *Poema de Mio Cid*. El primero se encuentra entre los primeros versos. Tras el duro golpe recibido por el destierro y haber llorado en silencio, el Cid se vuelve para mirar las propiedades que debe abandonar, resignándose a la pérdida de lo que había constituido su vida. Es entonces cuando “se sacude, levanta la cabeza y se siente reanimar, y luego piensa en animar a sus compañeros de destierro y a su mesnada” (D'Agostino 56-57) expresando una esperanza que les haga sobrellevar el momento, como algunas veces sucede ante una gran pérdida:

All piensan de aguijar, allí sueltan las riendas.
A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra
E entrando a Burgos oviéronla siniestra.
Meció mio Cid los ombros e engrameó la tiesta:
—¡Albricia, Albar Fáñez, ca echado somos de tierra!— (vv. 10-14)

El segundo ejemplo muestra al Cid cuando serena a su mujer, sus damas y sus hijas antes de la partida:

²¹ Grant sultura les dava: les dio la absolución general de los pecados.

²² Préndol' yo los pecados e Dios le abrá el alma: yo le absuelvo los pecados y Dios acogerá su alma.

Miedo á su mugier e quiérel'quebrar el coraçon,
 assí fazié a las dueñas e a sus fijas amas a dos,
 del día que nasquieran non vieran tal tremor.
 Prisos' a la barba el buen Çid Campeador:
 "Non ayades miedo, ca todo es vuestra pro;
 antes destos XV días, si plogiere a[l] Criador,
 aquellos atamores a vós los pondrán delant e veredes quáles son, (vv. 1660-1666)

Alegres son las dueñas, perdiendo van el pavor. (v. 1670)

El sexto y último ejemplo de la épica española que voy a citar en este apartado pertenece al *Libro de Fernán González*²³. En este poema los soldados, antes de los tres días de batalla contra Almanzor y para prepararse ante una posible muerte, comienzan la jornada con una misa al alba en la que se arrepienten y comulgan:

Fueron a sus posadas, *echaron s'a* dormir;
 començaron las alas los gallos a feryr;
 levantáronse todos, misa fueron oýr,
 confessarse a Dios, pecados descubrir.

Todos, grandes e chycos, su oraçión fyzieron,
 del mal que *avyén* fecho todos se repentieron;
 la ostya consagrada todos la resçebyeron,
 todos de coraçón a Dios merçed pedieron. (478-479)

Incluso, en medio de la batalla, don Fernando se prepara ante la posibilidad de que le sobrevenga la muerte:

Era en fuerte cuyta el conde don Fernando,
 yva sy se l' fyziesse su muerte aguisando;
 alçó *suso* los ojos al Crýador rogando,
 com' sy *fuesse* con Él, ansý l' está llamando: (536)

Todos estos ejemplos describen una actitud consciente ante la fuerte ruptura que supone la muerte física o la muerte civil y la necesidad de prepararse ante ella, de despedirse de aquellos a los que se ama y de consolarles incluso si fuese necesario, para posteriormente encomendarles a Dios y encomendarse a Dios sin perder en ningún momento el protagonismo.

²³ De ahora en adelante cito por la edición de López Guil, Itzíar, ed. 2001. *Libro de Fernán González*, Madrid: Biblioteca nueva.

3.1.2.2. *Los familiares y amigos que sufren el duelo*

3.1.2.2.1. *Expresiones de duelo*

El primer ejemplo de un doliente en la literatura épica que he encontrado corresponde a la leyenda de *Los siete Infantes de Lara*. La escena central de dicha leyenda la constituye el planto del padre de los siete infantes, Gonzalo Gustioz, al ver las cabezas de sus hijos decapitados, presentadas ante él por Almanzor tras ser traídas por sus adalides (Catalán 2001: 31). Los hechos de dicha leyenda se narran tanto en la *Primera Crónica General* como en la *Crónica de 1344*.

Escalona Monge (132-133) señala que ambos textos presentan dos mitades diferenciadas, aunque el texto recogido en la *Crónica de 1344* es más extenso y detallado y su segunda parte culmina con un enjuiciamiento tras un duelo en lugar de un asesinato fruto de una emboscada como relata la *Primera Crónica General*.

En lo que respecta a la *Primera Crónica General*, la primera sección aparece comprendida entre los capítulos 736-743, mientras que la segunda se narra en el capítulo 751. En cuanto a la *Crónica de 1344* recoge en los capítulos I al X los acontecimientos relacionados con la muerte de los infantes, y en el capítulo XII la venganza de Mudarra y la muerte del traidor.

Para Acutis, la muerte de los infantes relatada es una construcción épica proveniente de hechos históricos acontecidos en el siglo X, mientras que la venganza de Mudarra es una adición más fabulística, añadida a finales del siglo XIII, en un ambiente ideológico diferente (30) que comenzó con la progresiva sustitución del mundo germánico por el románico a lo largo del siglo XII, sustitución que triunfará en el siglo XIII (Alvar, C. y Alvar, M. 1997: 176).

Volvamos ahora a la escena central. Gonzalo Gustioz, tras reconocer las cabezas de sus hijos y la cabeza del amo que los crió, va limpiándolas una a una y recolocándolas sobre una manta por orden de nacimiento. Cada vez que recoge una de las cabezas, procede a despedirse del hijo al que pertenecía, y hace lo mismo con la de *Munno Salido*. De igual manera encontramos las correspondientes peticiones de perdón y las concesiones del mismo, las lágrimas y los gestos de cariño hacia sus hijos como si estuviesen vivos. La ternura expresada por el padre en ese trance se percibiría con una naturalidad acorde con la relación que el público tenía con los cadáveres tanto en la Alta Edad Media como en la mayor parte de la Plena Edad Media.

El texto en cuestión aparece recogido en el capítulo VIII de la *Crónica de 1344*, del que extraigo el siguiente fragmento:

Entonçe le mando Almançor tender delante una manta, e mando y lançar las cabeças; e Gonçalo Guftios violas bueltas en sangre e en poluo, e començolas, de alimpiar con aquella manta en que estauan, e afemençiolas bien, en tal manera que las conosçió; e entonçe dixo a Almançor llorando: “feñor, yo conosco muy bien estas cabeças, ca las siete son de mios fijos, e la una el de mio conpadre Muño Salido, que los crio, e non las quifo muy grant bien quien aquí las ayunto;” e dixo llorando muy fuerte miente: “catiuo, defconortado fo para siempre” (279).

[...] tornofe a las cabeças, onde las dexara, e alinpiolas bien del poluo e de la fangre, e pufo las en as, como cada una naççió, e estaua lo oteando Almançor e Alicante. E el tomo la cabeça de Muño Salido e rrasonofe con ella como si biuo fuefe: “Dios vos salue, Muño Salido, mi conpadre e mi amigo ¿e que fue de los mios fijos que vos yo dexe en encomienda, por que vos erades en Castiella e en Leon muy rreçelado e temido?” e dixo: “conpadre, de Dios feades perdonado, e non fuefdes vos en este confeio con el traydor de Ruy Valçues, mas vos catar les yades los agujeros como amo e padrino, e ellos non vos querrian crear, ca les dolia la mi prifion, por que yasia en catiuo; e perdonat me, conpadre, que todo esto con gran coyta lo digo”. E torno la cabeça a fu lugar e tomo la de Diago Gonçales, fu fijo, el mayor, e en todo esto non quedaua de mefar sus cabellos e fus baruas, e darfe grandes puñadas en fu rostro, llorando muchas lagrimas (280).

[...] Fijo, mas me valdría la muerte que veer este pefar”. E en disiendo esto, amortelçiose e cayo en tierra como aquel que non fabia de si parte, e cayole la cabeça de los braços sobre las otras. E quando Almançor e Alicante, que çerca del estauan, esto vieron, pefoles mucho e con grant duelo que del ouieron començaron de llorar (284).

En el caso de la *Primera Crónica General*, el relato se encuentra recogido en el capítulo 743:

Almançor quando las uio yl departieron quién fueran, et las cato et las conosco por el departimiento quel ende fizieran, fizo semeiança quel pesaua mucho por que assi los mataran a todos, et mandolas luego lauar bien con uino fasta que fuessen bien limpias de la sangre de que estauan untadas; et pues que lo ouieron fecho, fizo tender una sauana blanca en medio del palacio, et mando que pusiessen en ella las cabeças todas en az et en orden assi como los infantes nascieran, et la de Munno Salido en cabo d’ellas (441).

Et pues que las uio Gonçalo Gustioz et las conosco, tan grand ouo ende el pesar, que luego all ora cayo por muerto en tierra; et desque entro en acuerdo començó de llorar tan fieramente sobrelas que marauilla era. Desi dixo a Almançor: “estas cabeças conosco yo muy bien, ca son las de mios fijos los infantes de Salas las VII, et esta otra es la de Munno Salido, so amo que los crio.” Pues que esto ouo dicho, començó de fazer su duelo et su llanto tan grand sobrellos que non a omne que lo uiesse que se pudiesse sofrir de non llorar. Et desi tomava las cabeças una a una, et retraye et contaua de los infantes todos los buenos fechos que fizieran (442).

La primera diferencia entre ambos textos la encontramos en el hecho de que es Almanzor, y no el padre, quien hace limpiar las cabezas con vino, colocándolas en una sábana blanca en medio del palacio por orden de nacimiento. En lo que respecta a las muestras de dolor, resultan semejantes, ya que se despide de las cabezas una a una, recordando las vidas del hijo al que pertenece, aunque en la *Primera Crónica General* lo hace sin especificar cada uno de sus nombres.

Sin embargo, al mismo tiempo que se dan las muestras de ternura hacia ellos, los dos textos recogen la reacción violenta de un padre desesperado y roto de dolor. Rabia entendible en semejante situación, pero cuyas manifestaciones externas resultan desproporcionadas aunque no sean percibidas de ese modo por el resto de personajes. Estas expresiones de un duelo que resulta “salvaje o debía parecerlo”, comenzaron a remitir a partir del siglo XII (Ariès 2011: 162).

La *Primera Crónica General* narra en el capítulo 743 cómo:

[...] con la gran cueyta que auie tomo una espada que uio estar y en el palatio, et mato con ella VII alguaziles alli ante Almançor. Los moros todos trauaron estonces dell, et non le dieron uagar de mas danno y fazer. Et rogo ell alli a Almançor quel mandasse matar. Almançor con duelo que ouo dell, mando que ninguno non fuesse osado del fazer ningun pesar. Gonçalo Gustioz estando en aquel crebanto, faziendo su duelo muy grand et llorando mucho de sus oios, [...] Et díxol estonces alli Almançor: “Gonçalo Gustioz, yo e grand duelo de ti por este mal et este crebanto que te ueno, et por ende tengo por bien de te soltar de la prision en que estas; et darte e lo que ouieres mester pora tu yda, et las cabeças de tus fijos, et uete pora tu tierra a donna Sancha tu mugier” (442).

En lo que respecta a la *Crónica de 1344* se nos narra lo siguiente:

E en disiendo esto, vio estar una espada colgada çerca fi, e tomola en la mano e fãlio al corral e topo con tref moros, de aquellos que eran guardas del rrey, e quando lo aly vieron yr, cuydaron que fuya, e quifieronlo tornar a la carçel, e cortoles las cabeças a todos tref; e defli falto en la rrua, con su espada en la mano, e quantos fallaua todos los mataua, aly omes como mugeres, que non fasia amor a ninguno. E Almançor quando esto vio, ouo del muy grant duelo e dixo Alicante que mandafe pregonar que todos fe acoiefen a sus poñadas, que non fuefe ninguno tan ofado quel fisiefel mal, fi non quel mandaria dar çient açotes; e pues quel pregon fue dado, e vio Gonçalo Gustios que non fallaua ninguno, tornofe a las cabeças, onde las dexara (279-280).

Los dos fragmentos relatan el arrebató de furia por el cual Gonzalo Gustioz asesina a siete alguaciles en el primer caso y, en el segundo, a tres moros además de a todo aquel con el que se encuentra sin hacer distinción por sexos. Sin embargo, Almanzor parece entender esta reacción, llegando a justificarla, al pedir que nadie se ensañe con él bajo pena de cien azotes de castigo, como se nos indica en la *Crónica de 1344*. Ante tal *crebanto* del padre, Almanzor, movido por un *grand duelo* hacia Gonzalo, tiene a bien liberarle de su prisión y dejarle marchar a su tierra, con las cabezas de sus hijos, sin que haya la menor sombra de castigo por los asesinatos cometidos por Gonzalo, asesinatos que parecen quedar justificados por tal sufrimiento desmedido.

El segundo ejemplo de un doliente pertenece a la leyenda del *Romanz del infant García* recogido en la *Primera Crónica General* entre los capítulos 787-789. Al final del capítulo 788, se describe el dolor que siente la viuda D^a. Sancha tras la muerte de su desposado, el conde García. Dolor que le hace pedir ser enterrada con él y no saber “que

fazie nin do estaua” fruto de la *distraibilidad* y la *confusión* que enumeraba Worden en el capítulo primero dentro de las conductas:

Tomol estonces el rey don Sancho, et mandol meter en un ataut, et learonle al monesterio de Onna, et enterraronle y cerca su padre. Pero dize ell arçobispo don Rodrigo que en Leon fue enterrado en la iglesia de Sant Johan, cercal padre de donna Sancha su esposa, et que se quisiera essa ora meter ella con ell en el luziello, ca tan grand era el pesar que auie por el por que assi muriera, et tan grand el duelo que fazie por el, que toda estaua desmemoriada que nin sabie que fazie nin do estaua (471-472).

Son muestras explícitas del sufrimiento originado por la muerte del ser amado, semejantes en intensidad, aunque no en consecuencias, al primer ejemplo expuesto.

La tercera referencia que recojo no versa sobre la reacción de un doliente ante la pérdida de un ser querido, sino sobre la reacción del Cid ante la pérdida de la honra de sus hijas por la afrenta de los condes de Carrión. El anónimo autor relata cómo Rodrigo, llevado por su “rechazo de la venganza” (Lacarra Lanz 2002: 243), decide apelar a la ley en vez de recurrir a la venganza privada, que Raña Dafonte designa también como “venganza de los padres” o “faida” (226). Según César Acutis, la venganza privada, venganza de los padres o faida reaparece en la península a raíz del enfrentamiento entre el reino astur-leonés y el condado de Castilla. Tras la caída de los visigodos y el cese de los concilios toledanos por la invasión musulmana, el reino astur-leonés del norte decide, desde el punto de vista legislativo, conservar y dar continuidad a la tradición toledana que aunaba la dependencia de los clérigos y la romanización del “*diritto barbarico*” (Acutis 93); mientras que el condado de Castilla, rebelde a la tradición astur-leonesa (Menéndez Pidal 1974: 38), establece otro tribunal en Burgos rechazando acudir al tribunal de León para arreglar sus controversias (40). Según Acutis, las leyes particulares de los siglos X, XI y XII dan fe en Castilla de este rechazo definitivo a la cultura romano-cristiana asumida por el reino astur-leonés, al volver a autorizar “*la vendetta del sangue e il duello giudiziario*”, desconocidos en el derecho romano y condenados por la iglesia. “*In questo ambiente sorge l’epica castigliana*” y concretamente la leyenda de los *Siete Infantes de Lara* (Acutis 94) calificada por Deyermond como “poema de traición y venganza” (1987: 76).

En este sentido es importante señalar la innovación que supuso el *Poema de Mio Cid* frente a la tradición épica anterior.

En los *Siete Infantes de Lara*, Mudarra lleva a cabo su venganza familiar acuchillando a “Roy Blásquez” y quemando viva a su mujer “donna Llambla” como

relata el capítulo 751 de la *Primera Crónica General* (448). En el *Romanz del infant García*, “doña Sancha, su prometida, mutila con sus propias manos al asesino de aquél, Fernán Laínez, y lo hace pasear a lomos de un mulo por los pueblos de Castilla, acompañado de un pregonero que proclama su crimen” (Montaner Frutos 2007a: CXIX) como relata el capítulo 789 de la *Primera Crónica General* que recojo a continuación:

[...] tomo un cuchiello en su mano ella misma, et taiole luego las manos con que el firiera all inffant et a ella misma, desi taiol los pies con que andidiera en aquel fecho, después sacole la lengua con que fablara la traycion; et desque esto ouo fecho, sacole los oios con que lo uiera todo. Et desquel ouo parado tal, mando adozir una azemila et ponerle en ella et leuarle por quantas uillas et mercados auie en Castiella et en tierra de Leon do el fiziera aquella traycion, diziendo et pregonando sobrel cada logar que por la muerte que aquel Fernant Laynez basteçiera al inffant Garcia et fuera ell en ella, padecie ell aquello (472).

Recordemos que la venganza familiar “exigía que ésta fuera privada y sangrienta, es decir, que la ejecutasen los mismos agraviados o sus deudos con sus propias manos, al margen de todo procedimiento jurídico, en la persona de los ofensores, mutilándolos o dándoles muerte” (Montaner Frutos 2007a: CXIX).

Sin embargo, Rodrigo Díaz tras la afrenta de los infantes de Carrión contra sus hijas en el robledo de Corpes decide no ensañarse con los condes sino “apelar a la ley pública en vez de recurrir a la ley de la venganza privada”, convirtiendo al rey don Alfonso en “el mayor defensor del derecho, el árbitro último de la justicia” (Lacarra Lanz 2002: 250). En una “*corte extraordinaria*” (Lacarra Lanz, 1980a: 73) presidida por él, “los jueces o alcaldes del litigio” dictarán sentencia (99) tanto a nivel de la legislación civil en lo referido a la devolución de los bienes del Cid como a nivel del derecho criminal en lo que respecta a la afrenta de Corpes (73). El Cid obtiene la reparación por medios diferentes a la “tradicional masacre épica” (Montaner Frutos 2007a: CXIX) que aparecía tanto en la leyenda de los *Siete Infantes de Lara* como en el *Romanz del infant García* recogidas en la *Primera Crónica General*. La reparación obtenida por el Cid subvierte los viejos conceptos épicos del honor y la venganza, elevando “a virtud heroica la moderación y la humanidad” (Catalán 1995: 116).

Es significativo mencionar que en el caso de la leyenda de los *Siete Infantes de Lara* recogida en la *Crónica de 1344*, su primera parte reproduce “el arquetipo de las narraciones de venganzas de sangre, basado en la secuencia ultraje-venganza” sin entrar en juicio éticos; sin embargo la segunda parte no narra la “venganza privada” de Mudarra González que acabaría con la vida de Roy Blásquez, sino que enjuicia el comportamiento de Roy Blásquez presentándolo como modelo de traidor, mientras que

Mudarra aparece como héroe restaurador de la justicia. El conde don García Fernández nombra caballero a Mudarra González tras asistir como padrino a su bautizo haciéndole “alcayde mayor de toda su tierra” y otorgándole “todos los castiellos que ganase de Ruy Vafques [...] por heredar”. Sin embargo Mudarra reusa tal ofrecimiento y prefiere otorgárselos al conde. Tras este nombramiento, Mudarra con sus caballeros sale en persecución de Roy Blásquez a través de innumerables pueblos que tiene que recorrer hasta por fin dar con él. Una vez frente a frente, Mudarra hiere de muerte a Roy Blásquez en duelo cuerpo a cuerpo ante la mirada atenta de sus respectivos “ases”, los cuales habían recibido la instrucción de: “por cofa que viesen que non mouiese ninguno de donde estaua” (308). Herido de muerte, Roy Blásquez es trasladado a *Bilueftre* y, tras cumplirse las disposiciones de doña Sancha que solicita ser “alcalle deste fecho” (312), es colgado públicamente y ajusticiado por los: “parientes de aquellos que murieran en la batalla con sus fijos, e otros quales quier a qui el mal mereçiese, [...] con dardos o conalconas o con varas de lançar, o con otras armas quales quier, en tal manera que las carnes del traydor fuesen todas partidas en pedaços, e desque cayere en tierra, que entonçe lo apedreaen todos” (312). Así mismo, tampoco doña Lambra muere por un acto de venganza privada sino que Mudarra “mandole dar tal muerte como dio a Ruy Vafques” siguiendo el mandato del conde don García Fernández muerto (314). Se abandona, por tanto, la privacidad de la venganza familiar elevando a la esfera pública el crimen de la rebelión de Roy Blásquez contra García Fernández, convirtiendo a Mudarra en un “héroe de Estado”.

Dentro del *Poema de Mio Cid*, señalo la cuarta referencia a la expresión del dolor fruto de una separación. Los primeros versos del *Cantar* muestran “actitudes y sentimientos que pertenecen al ancho marco de las experiencias posibles en todos los hombres” (Montaner Frutos 2007a: XIV). Ese trance íntimo resulta de gran relevancia por dar comienzo al propio *Cantar*:

De los sos ojos tan fuertementre llorando,
tornava la cabeça e estávalos catando. (vv. 1-2)

Sin embargo, como indica Nieto Pérez (254), este comienzo, tan cargado de emoción, no tiene aún un sujeto que lo haga suyo, está huérfano, haciendo que el poema se inicie “con la descripción de un dolor, que es la descripción del dolor”, ya que la identidad del héroe no se desvelará hasta unos versos más tarde:

Sospiró Mio Çid, ca mucho avié grandes cuidados (v. 6).

El adverbio que describe su llanto, según Asunción Escribano, “muestra no sólo la intensidad de la emoción sino también su dimensión pública” (Escribano 30). Una vez superado el desaliento, la desgracia del Cid se vuelve acicate (Montaner Frutos 2007b: 91):

aun todos estos duelos en gozo se tornarán (v. 381).

El llanto no sólo describe al héroe sino que “destaca los focos de interés del personaje” como motores de la acción que le harán avanzar (Nieto Pérez 256) y recobrar “con creces la honra y los honores perdidos” debido tanto a sí mismo como al rey (Lacarra Lanz 2002: 239). Es un Rodrigo Díaz de Vivar a quien “no resta grandeza estar hecho del mismo barro que quienes escuchan sus hazañas” (Montaner Frutos 2007a: XVIII). Esta representación del héroe se muestra ante un público que se siente identificado con él y próximo a él, para quienes sus muestras de afecto resultarían naturales, cercanas, esperables y no desconcertantes. La mesura que caracteriza al héroe llega a modificar la expresión de su llanto:

Llora de los ojos, tan fuertementre sospira: (v.276)

Como señalan Guillén y Rico, *llorar de los ojos* describe un llanto silencioso, reducido a las lágrimas, sin el acompañamiento de acciones como mesarse los cabellos, rasgarse los vestidos o arañarse el pecho. (1994: 12). La expresión de sus sentimientos a través de este tipo de llanto no desmerece su cualidad de héroe, aunque Cejador considerara que el comienzo del *Poema de Mio Cid* resultaba “demasiado francés” para ser un poema castellano y más propio del comportamiento de las mujeres (Cejador 278). Su carácter mesurado engloba al resto de sus virtudes propias de la realeza que le equiparan al rey Alfonso. “Rodrigo es el ejemplo que los nobles deben seguir y deben emular sabiendo que serán recompensados” (Lacarra Lanz 2002: 244). Partiendo de esta afirmación, debemos añadir a la mesura que lleva al Cid a desechar la venganza familiar, delegando en el rey Alfonso la impartición de la justicia, la templanza en sus expresiones de dolor ante las pérdidas sufridas. Su ejemplaridad marcaría un nuevo modelo de reacción, un modo mesurado y diferente a las expresiones exageradas de dolor. Un modelo que silenciará las muestras de sufrimiento ritualizándolas a partir del siglo XII y que culminará con la prohibición de las mismas.

El quinto ejemplo lo encontramos ya en la segunda mitad del siglo XIII. Se trata del *Libro de Fernán González*, en el que se recoge una escena de duelo en la que se narra el dolor producido por el encarcelamiento del conde:

Fyzieron muy grand duelo estonçes por Castyella,
mucho vestydo negro, rota mucha capyella,
rascadas muchas frentes, rota mucha mexyella:
tenié en coraçón cad' uno grand manziella.

Lloravan e dezían: “Somos muy syn ventura”;
dezién del Crýador mucha fuert' majadura:
“Non quiere que salgamos de premia nin ardua,
mas que seamos syervos nós e nuestra natura.

Somos los castellanos contra Dios en grand saña,
porque nos quiere dar esta premia tamaña,
caýmos en la yra de todos los d'España,
tornada es Castyella una pobre cabaña (595-597).

En este caso encontramos la descripción tanto del color de las vestimentas, como las muestras físicas de dolor (595bc) y el llanto (596a).

El sexto ejemplo seleccionado, pertenece al fragmento del *Roncesvalles flechado* también en la segunda mitad del siglo XIII. En sus dos únicos folios narra el llanto de Carlomagno sobre las cabezas de alguno de sus vasallos muertos en el campo de batalla. Este llanto parece derivar del primer llanto de este apartado, el de los *Siete Infantes de Lara* (Deyermond 1987: 86), ya que “ni en la *Chanson de Roland*, ni en otros textos relacionados con ella existen nobles decapitados en la batalla de los Pirineos” (Alvar, C. y Alvar, M. 1997: 165):

El buen enperador mandó la cabeza alçare,
que l'alinpiasen la cara del polvo e de la sangre.
Como si fuese vivo començólo de preguntare:
“Digádesme, don Oliveros, cavayllero naturale,
¿dó dexastes a Roldán? Digádesme la verdade. (vv. 15-19)

Entonz alçó los ojos, cató cabo adelante,
vido a don Roldán acostado a un pilare,
como se acostó a la ora de finare.
El rey quando lo vido, oit lo que faze:
ariba alçó las manos por las barbas tirare;
por las barbas floridas bermeja sayllía la sangre.
Exa ora el buen rey oit lo que dirade.
Diz: “Muerto es mio sobryno, el buen de don Roldane.
Aquí veo atal cosa que nunca vi tan grande:
jo era pora morir e vós pora escapare.
Tanto buen amigo vós me solíades ganare,
por vuestra amor ariba muychos me solían amare.
Pues vós sodes muerto, sobrino, buscar me an todo mal.
Asaz veo una cosa, que sé que es verdade:
que la vuestra alma, bien sé que es en buen logare.
Mas atal viejo mezquino, ¿agora qué faré?
Oi é perdido esfuerço con que solya ganare.
¡Ai, mi sobrino, non me queredes fablare! (vv. 27-44)

Sobryno, ¿por esso non me queredes fablare?
 Pues vós sodes muerto, França poco vale.
 Mio sobrino, ante que finásedes, ere jo pora morir más.
 Atal viejo meçquino, ¿qui lo conseyarade? (vv. 50-53)

Con tal duelo estó, sobrino, agora non fués bivo.
 ¡Agora ploguéis al Criador, a mi seynnor Jhesuxristo,
 que finase en este logar, que me levase contigo!
 Dizir me ías las nuevas cada uno cómo fizo
 d'aquestos muertos que aquí tengo connmigo.”
 El rey quando esto dixo cayó esmortecido (vv. 77-82).

El séptimo y último ejemplo pertenece al tercer cuarto del siglo XIV. Las *Mocedades de Rodrigo* muestran también una escena de duelo. En esta escena se nos presenta, tras la muerte del conde Gómez de Gormaz a manos de Rodrigo Díaz y el apresamiento de sus dos hijos varones, el dolor de las tres hijas del conde antes de acudir a Diego Laínez, padre de Rodrigo, para pedir clemencia:

Tres fijas avía el conde, [Elvira Gómez et Aldonza Gómez] et a la otra Ximena Gómez, Quando sopieron que eran pressos los hermanos paños visten brunitados —estonçe la avían por duelo,	cada una por casar: [...] la menor [...]. et que era muerto el padre, et velos a toda parte, agora por gozo la traen— (vv. 314-319)
--	--

Todos los textos seleccionados muestran la expresión de los sentimientos producidos por la pérdida de los allegados o por la pérdida de la honra de los mismos. Sin embargo existe, desde el prisma temporal, un proceso de moderación en el comportamiento de los protagonistas que va desde el intenso dolor mostrado en los primeros ejemplos y expresado incluso a través de asesinatos de inocentes, hasta el *Poema de Mio Cid* en el que, sin dejar de exteriorizar el llanto como manifestación humana del dolor, adquiere una expresión más silenciosa y medida al carecer de manifestaciones externas tales como mesarse los cabellos, rasgarse los vestidos o arañarse las mejillas.

Así mismo, el sufrimiento que llevaba a impartir justicia por medio de la sangre a través de la venganza privada encuentra en el *Poema de Mio Cid* una aplicación diferente, medida, a través de la intervención de un tribunal ajeno a los afectos familiares y al dolor de los ofendidos.

Considero que existe un paralelismo entre la expresión del dolor y la impartición de la justicia, ya que ambas caminan paralelas hacia una mayor contención y mesura. La expresión de los sentimientos que manifiesta Gonzalo Gustioz se va moderando hasta encontrarnos una expresión más contenida y medida en el Cid, aunque exteriorizada

también públicamente. Así mismo, la acción de impartir justicia también se va moderando desde la venganza privada, propia de la épica más antigua, hasta la justicia pública a través de un tribunal ajeno y distanciado físicamente del sufrimiento de los ofendidos, evitando, quizás, la pulsión en pro de una justicia basada en el ultrajevenganza que lleva a la venganza de sangre.

3.1.3. Testamentos

Las referencias a los testamentos, últimas voluntades y donaciones vinculadas a la muerte encuentran también su eco en la literatura épica. En un primer momento, dichas referencias no se encuentran tanto vinculadas a una vida en el más allá, como al reparto de los bienes obtenidos en vida, la anticipación en la resolución de conflictos futuros y el carácter público de dichas voluntades que tiene lugar entre la conciencia del moribundo de su propia muerte y los agradecimientos a los familiares y amigos.

El primer ejemplo lo encontramos en la leyenda de *Las particiones del rey don Fernando*. Una vez que el rey se siente morir, convoca a sus tres hijos legítimos a quienes exige que acepten sus condiciones con la amenaza de maldecirles si contravienen su voluntad. Aunque aceptan acatar la última voluntad del padre, al constatar su intención de repartir y disgregar los reinos, don Sancho, el mayor, muestra su oposición. El rey olvida a su hija contra derecho y lleva a cabo la repartición del reino, creando un deber vinculante que obliga a cumplir su voluntad soberana (Catalán 2001: 40-41). Estas últimas voluntades generadoras de pugnas familiares, distan mucho del antiguo ritual del *mort gisant* y de sus reposados y tranquilizadores procedimientos. Incluso las repercusiones futuras del conflicto alcanzarán el momento en que el hijo mayor del rey, consciente de su muerte, reconoce en confesión ser el responsable no sólo de su propia muerte sino también de no haber respetado el juramento hecho a su padre y de los pecados cometidos contra sus hermanos (42-43).

Ya en la segunda mitad del siglo XIII, el *Libro de Fernán González* cita las últimas disposiciones del conde tanto en lo que respecta al lugar de enterramiento como al dinero donado para la construcción de una iglesia nueva:

Si Dios aquesta lid dexa arracar,
Quiero tod' *el* mi quinto a este ligar dar;
Demás, quando muriere, aquí me soterrar,
Que mejore por mí syenpre este lugar.

Faré otra yglesia de más fuerte çimiento,
 faré dentro en ella el mi soterramiento;
 daré y donde vivan *de* monjes más de çiento:
 sirvan todos a Dios, fagan su mandamiento” (247-248).

En este caso, es evidente el carácter religioso de las disposiciones a través de la edificación de una nueva iglesia para los tres monjes y de la inhumación en ella del conde, siempre y cuando se cumpla la promesa de victoria hecha por fray Pelayo. Estamos ya a mediados del siglo XIII y por tanto, como se describía en el punto 2.3, el “testamento” se ha convertido en “garantía espiritual” (Ariès 2000: 106), en una especie de “pasaporte para la vida eterna” (Fernández Conde 174) que establece provisiones sobre sufragios, sobre el propio ritual funerario y el enterramiento (García Gallo 425-489), como así lo refleja el *Libro de Fernán González*.

3.1.4. *Los cambios religiosos*

3.1.4.1. *El paso del Juicio Final al juicio individual*

Los cambios que se producen a nivel eclesial a partir del siglo XII no pasan inadvertidos en la literatura épica. La vivencia de un juicio final colectivo al final de los tiempos irá dando paso a un juicio individualizado inmediatamente después del óbito debido a las nuevas verdades teológicas. Esta evolución propiciará en los creyentes la apertura a nuevos ritos que garanticen su salvación en el más allá y al cultivo de la devoción hacia mediadores celestiales buscando el mismo propósito. Las creencias profundamente arraigadas en un juicio colectivo al final de los tiempos y en una geografía del más allá, que había satisfecho las necesidades existenciales del subconsciente colectivo, compiten ahora con nuevas verdades teológicas (Martínez Falero 59). La serenidad de enfrentarse a la muerte sin dudas ni temores fruto de saberse salvado por el bautismo que a duras penas llegaría hasta el siglo XIII (Martínez Gil 1996: 22-23), abarcaría, desde el punto de vista temporal, las leyendas y los cantares de gesta hispánicos hasta el *Poema de Mio Cid* y, con mayor dificultad, el *Libro de Fernán González* y el fragmento del *Roncesvalles* a mediados de ese siglo marcado por la mediación de la Virgen y los santos. Mientras que el *Poema de Alfonso XI* y las *Mocedades de Rodrigo* entrarían dentro del periodo comprendido entre los siglos XIV y XV, caracterizado por mostrar la muerte en todo su horror y defender la existencia de un juicio individual posterior o inmediatamente anterior al fallecimiento, así como la

trascendencia de las donaciones y limosnas para lograr tanto la salvación como la reducción de la estancia en el purgatorio.

Pasemos a revisar los textos en cuestión. En el *Poema de Mio Cid*, Rodrigo se muestra seguro de obtener, al final de su peregrinar, la recompensa a tanto sufrimiento. Su fidelidad al rey Alfonso refleja, en cierto modo, la ausencia de duda o temor ante el desenlace final que narra el *Poema*. No hay temor, sino mesura. Tras su muerte civil y la paciente espera durante el exilio, llega la anhelada recompensa a través de la restitución de su honra, como se premiaría a un bautizado difunto tras el largo aguardo de un Juicio Final que sabe favorable.

El fragmento del *Roncesvalles* presenta los dos siguientes versos en el momento en que Carlomagno encuentra a su sobrino muerto (vv. 40-41) y en el momento en que el *duc Aymón* encuentra a su hijo *don Rynalte* (v. 92):

Asaz veo una cosa, que sé que es verdade:
que la vuestra alma, bien sé que es en buen logare. (vv. 40-41)

[...], vuestra alma es en buen logare. (v. 92).

Ni en Carlomagno ni en el *duc Aymón* existe temor ante el futuro que espera a Roldán o Rynalte en el más allá, ya que aún persiste la serenidad de una espera quieta del Juicio Final por saberse salvado. Recordemos que durante el primer milenio del cristianismo se mantuvo dicha serenidad que, no sin dificultades, alcanzó hasta el siglo XIII.

El *Libro de Fernán Gonçález*, sin embargo, recoge un interesante pasaje en el que se vincula el equilibrio social, el orden y la unidad de España al pago de diezmos y al mantenimiento de las iglesias (37-38); así mismo, se vincula su desaparición a la traición a la fe cristiana que comienza con la llegada de los musulmanes (41-42):

Era estonz' España toda d'una creença,
al fyjo de la Virgen fazién obediença;
pesava al diablo con tanta *reverença*²⁴:
non avié entre ellos envydia nin *entença*.

²⁴ Reverença: obediencia.

Estavan las yglesias todas vyen ordenadas,
de olio e de çera estaban avastadas;
los diezmos e premiençias lealmient' eran dadas:
eran todas las gentes en la Fe vyen raygadas. (37-38)

Fyjos de Vautyçanos non devyeran nasçer,
que ésos començaron trÿçión a fazer;
volvyolo el diablo, metyó y su poder:
esto fue el comienço de España perder.

El conde don Yllán, com' avedes oýdo,
cóm' ovo por las paryas a Marruecos troçido:
ovo en est ' comedio tal cosa conteçido
porque ovo el reyno ser todo destruido (41-42).

Los cambios iniciados en la Iglesia en el siglo XII se afianzan en el siglo XIII, y las obligaciones con la iglesia para asegurarse la salvación empiezan a reflejarse en los textos como podemos intuir en el pasaje que acabo de señalar. Sin embargo, el pasaje ya citado del *Libro de Fernán González*, donde se mostraba cómo los soldados, antes de la batalla contra Almanzor, se preparan ante una posible muerte con una misa al alba, con el arrepentimiento de sus pecados y con la comunión (478-479)²⁵, a su vez parece ceñirse exclusivamente a garantizar una muerte en paz propia del ritual del *mort gisant*, una muerte carente de angustia ante el futuro en el más allá. Las referencias a intercesiones mediadoras para asegurar la salvación tras la muerte no se citan explícitamente como podría esperarse en un texto fechado a mediados del siglo XIII. Incluso la preparación espontánea en el propio campo de batalla, sin posibilidad de la intervención eclesial, no es puesta en entredicho y conserva su validez como correspondía a los cantares de gesta, mostrando la pervivencia del alma del ritual:

Era en fuerte cuyta el conde don Fernando,
yva sy se l' fyziesse su muerte aguisando;
alçó suso los ojos al Crÿador rogando,
com' sy fuesse con Él, ansý l' está llamando: (536)

Sin embargo en el *Poema de Alfonso XI* (fechado en 1348), María Fernanda Nussbaum (102) nos hace una interesante reflexión al explicar cómo la penitencia previa a la batalla del Salado cumple en el *Poema* una “función redentora para intentar conseguir el triunfo bélico” lo que a mi juicio trasmite cierta idea mercantil característica del siglo XIV. Este propósito mueve al rey al arrepentimiento de sus pecados (1505-1510) y, aunque Dios queda satisfecho (1514ab), “es el representante de

²⁵ Ver página 90.

la Iglesia quien lo exculpa” (1516-1518) subrayando el poder mediador de dicho representante y la obligatoriedad de la confesión individual consolidada en el siglo XIV como veremos más adelante:

e diz : “Señor de Verdat,
Padre e Fijo e Spirito Santo,
Un Dios, nuestra Trinidad,
Nuestro escudo, nuestro manto,

que me feziste tu rey
e me posiste en altura
e yo, Señor, por tu ley
pongo el cuerpo en aventura.

Contra Ti so muy errado
desde el tiempo en que nascí,
bien conosco mi pecado
e el mal que meresçí.

Dexiste que el que pecasse
por la boca de Jerumías,
el que se a Ti tornase
que Tú lo reçibirias.

Yo, Señor, a Ti me torno
con muy grand devoción,
a Ti, Padre, Señor bueno,
pido merçet e perdón

por mí e por mi compañía
que nos non dexes perder
e la corona de España
póngola en tu poder; (1505-1510)

Su oración acabava
e Dios le conplió su ruego (1514ab)

En una tienda luego entrava
aqueste buen rey sin miedo,
con don Gil se apartava,
el arçobispo de Toledo.

Allí tomó penitencia
e muy bien lo absolvieron,
con muy grand obediencia
el cuerpo de Dios le dieron.

El noble rey lo tomava
con muy grand devoción
e sus pecados llorava
de muy fiel coraçón. (1516-1518)

La petición de mediación de la Virgen y de los santos que aparece junto a su representación en los tímpanos de los templos a partir del siglo XIII, podemos

encontrarla en el *Poema de Alfonso XI* cuando los soldados invocan la mediación de un santo durante la batalla, en este caso Santiago:

Esforço los fijos dalgo,
fué cometer el torneo,
llamando iva ¡Santiago!,
fijo del Zebedeo. (1655)

Allendel río se ayuntaron
muy grand poder de conpañã,
e ¡Santiago! llamaron,
el apostol de España. (1668)

Agora amigos, ¡Santiago!,
pensádeme seguir,
¡adelante, fijos dalgo,
non temades de morir! (1687)

Los cambios en la vivencia del más allá y la proximidad o lejanía del juicio abarcan desde la serenidad ante la muerte del *Poema de Mio Cid*, del *Roncesvalles* y del *Libro de Fernán González*, pasando por la importancia que adquiere la mediación de la Virgen y los santos (propia del siglo XIII) que no encontramos en el *Libro* pero sí en el *Poema de Alfonso XI* (siglo XIV), hasta la importancia creciente del pago de diezmos y de la injerencia del clero como garante del perdón.

3.1.4.2. Reflejo en la literatura de algunas reformas significativas

3.1.4.2.1. Juglares versus Clérigos

Según indica Diego Catalán (2001: 17), “el éxito de público alcanzado por las representaciones de juglaría” era envidiado por los clérigos eruditos de la primera mitad del siglo XIII que descalificaban tanto la credibilidad de lo narrado, el contenido, como su arte, la forma (15). Sin embargo, dichos clérigos también eran conscientes de las ventajas:

[...] que ese nuevo modo de congregar oyentes les ofrecía para llegar al público cristiano (a su juicio, aun bastante por cristianizar), recurso que aventajaba al de la predicación en el hecho de disponer de un público cuya presencia y atención se lograba mediante el arte del discurso, no con la forzada asistencia a actos litúrgicos rituales (Diego Catalán 2001: 17).

La incorporación del mundo eclesial a todos los órdenes de la vida afecta también a las actualizaciones de los textos épicos. Es el caso de las *Mocedades de Rodrigo*, obra

de un clérigo de la diócesis de Palencia que adaptó la *Gesta de las mocedades de Rodrigo* (fechada en la segunda mitad del siglo XIII) (Deyermond 1987: 57-58). Su finalidad era convertir la *Gesta* en un instrumento propagandístico en defensa del obispado de Palencia dotando al texto resultante de una finalidad eclesiástica (Armistead 9). El clérigo logra dicha finalidad incorporando la fundación de la diócesis de Palencia dentro del relato de los orígenes de Castilla e inventando un episodio en el que “Rodrigo actuaba como restaurador y defensor del obispado” (Funes xxxiv). El autor de las *Mocedades de Rodrigo* se inspiró en otra refundición con fines eclesiásticos, la del *Cantar de Fernán González*, que llevaría el título de *Poema de Fernán González* (Deyermond 1987: 58).

3.1.4.2.2. Cielo, Infierno y Purgatorio

En lo concerniente a la aparición en la literatura del término purgatorio, Mira Miralles recuerda que existe una línea divisoria entre la ausencia del término antes del siglo XIII, sin olvidar algunas destacadas excepciones, y el asentamiento del término en los escritos a partir del siglo XIV. El lugar físico del purgatorio aparece citado “como un lugar concreto donde es llevada el alma al separarse del cuerpo” (Mira Miralles 317). Recordemos que el acta de nacimiento del purgatorio podría fecharse en 1254 a raíz de la carta enviada por Inocencio IV a las autoridades de la Iglesia de Chipre, como vimos en el capítulo segundo²⁶.

Recogiendo algunos textos anteriores al siglo XIV, Martínez Gil también hace hincapié en la ausencia del término, ya que ni en el *Libro de Alexandre*, ni el *Libro de Fernán González* o el *Poema del Cid* encontramos la voz purgatorio, aunque advierte que hay una única excepción, ya que “Berceo solamente utiliza una vez, y en plural” el vocablo (1996: 56), que es uno de los casos excepcionales mencionadas por Mira Miralles.

Veamos algunos ejemplos dentro de la épica que corroboran la ausencia del término. En el *Poema de Mio Cid* encontramos “Paraíso” e “infiernos”:

²⁶ Ver página 69.

el uno es en Paraíso, ca el otro non entró allá. (v. 350)

e fus a los infiernos, / como fue tu vountad; (v. 359)

En el caso del *Libro de Fernán Gonçález* se citan varias veces el *çielo*, el *paráyso* y el infierno, y en referencia al *çielo* también se utiliza el término *mundo mejor*. Con respecto al término *çielo* encontramos dos ejemplos:

Gracias a Dios del çielo, que lo quiso fazer: (v. 59)

Señor, Tú que quesyste del çielo desçender, (v. 112)

Posteriormente, mientras se habla de los sucesores de Pelayo, el *Libro de Fernán Gonçález* hace una mención al paraíso en la estrofa 125 y encontramos otra mención posterior en la estrofa 544:

Murió el rey Alfonso, señor aventurado,
sea en paráyso tan buen rey heredado; (125ab)

Todos los mis vassallos que aquí son finados,
serién por su señor este día vengados,
todos en paráyso conmigo ayuntados:
farié muy grande honra el cond' a sus *criados*". (544)

Según narra el *Libro de Fernán Gonçález*, Gonzalo Núñez tuvo tres hijos: Diego, Rodrigo y Fernando. Muerto ya el hijo mayor, a la muerte del segundo encontramos la cita del mundo mejor:

Quando la ora vyno puesta del Crÿador,
fuese Rüy Gonçález por' el *mundo mejor*; (170ab)

En lo que respecta al infierno, tenemos la siguiente cita:

más feos que Satán con todo su conuiento
quand' sale del infyerno, suzio e carvoniento. (382cd)

Si la aparición del término purgatorio se consolida a partir del siglo XIV, sería esperable que los textos épicos del *Poema de Alfonso XI* y las *Mocedades de Rodrigo* lo incluyeran. Sin embargo, no he encontrado el término explícitamente citado en ninguno de los dos textos para corroborar esta afirmación y poder establecer así una distinción entre, por ejemplo, la *Gesta de las mocedades de Rodrigo* (siglo XIII) y la refundición de la misma (siglo XIV). Sin embargo, como indica Garrosa Resina (256), el *Poema de Alfonso XI* indica que todo soldado que muera en la batalla contra Abul Hasan “obtendrá la gloria del paraíso (sin necesidad de ninguna purificación previa en el más

allá)”, purificación que tendría lugar en el purgatorio. Dicha promesa la escuchamos de labios de don Gil de Albornoz, arzobispo de Toledo:

Fijos dalgo castellanos,
 oy podedes a Dios servir.
 ¡Agora cavalgas, hermanos,
 e non temades de morir!

Las nuestra almas salvastes
 por esta santa cruzada
 commo quando vos bautizastes
 en la santa agua sagrada. (1532-1535)

Se equipara la desaparecida salvación inmediata que proporcionaba el ser santo por el bautismo (1535cd) a la obtenida a través de la muerte en santa cruzada, como sucedía por el derramamiento de sangre de los mártires. Esta creencia salvífica también se manifiesta a través de las “repetidas invocaciones de los cristianos pidiendo la protección de Santiago” durante la batalla (1655, 1668 y 1687).

La equiparación del texto, que muestra la posibilidad de alcanzar el cielo sin pasar por un periodo de purgación, sucede en un momento en que la salvación lograda por el mero hecho de estar bautizado llevaba siendo criticada y considerada herejía desde 1240 en que acontece por primera vez (Delumeau 79).

Así mismo, al citar que las muertes en santa cruzada propician la entrada directa en el cielo, el texto podría estar diferenciándolas de otro tipo de muertes que necesitan un periodo de purgación, muertes de las que el *Poema* no da cuenta explícitamente.

3.2. *Mester de Clerecía (Siglo XIII)*

El reflejo que la realidad de una época deja en los textos literarios resulta de vital importancia para este tema, ya que la evolución de los hábitos y costumbres del morir podría seguirse fehacientemente siempre y cuando esos textos literarios reflejen la realidad de esos momentos históricos. Según Isabel Mira Miralles (291), los autores, inmersos en sociedades, épocas y espacios determinados, describen en sus obras “el modo de ser y de existir de esa sociedad” consciente o inconscientemente. Por tanto la literatura “es válida para estudiar el pensamiento y la forma de vivir de esa sociedad”. Y añade:

[...] la obra literaria se convierte en producto social, e influye, a su vez, sobre la sociedad de la cual ha surgido, suscitando adhesiones o repulsas, que muchas veces dan lugar a otras obras literarias (291).

En la misma dirección, Pedro Salinas recalca la necesidad que tenían los autores medievales de dejar reflejado en sus obras lo efímero de la vida antes de la llegada del desenlace final que supone la muerte:

[...] el hombre medieval acude a la literatura con el propósito con que siempre va hacia ella el hombre: salvar a su experiencia humana inmediata y elemental de su carencia de forma exterior, apartarla de su fugacidad de individuo, que pasa, objetivándola en un hecho nuevo, la obra, para dejarla así a salvo de su propio perecer. Esa literatura de la muerte en su último fondo es una forma de lucha con la muerte. Aun cuando canta la resignación con el morir, está haciendo traición a su doctrina. Porque la forma más digna y noble de la resignación es el silencio, y la palabra se alza aquí, precisamente, para que algo no muera, ella misma; para que sobreviva a la muerte cuya aceptación está cantando (44).

Esta interrelación entre realidad y literatura nos ayuda a identificar los datos recopilados en el capítulo segundo dentro de los textos literarios hispánicos seleccionados.

Todos los poemas escogidos para este apartado pertenecen al siglo XIII. Son aquellos poemas que se ajustan a las normas señaladas en la segunda estrofa del *Libro de Alexandre* y que, en opinión de Isabel Uría, son los únicos que verdaderamente pertenecen al mester de clerecía (Uría Maqua 2000: 55):

- *El Libro de Alexandre*
- Los nueve poemas largos de Berceo y sus tres Himnos litúrgicos
- *El Libro de Apolonio*
- *El Poema de Fernán González*.

Con respecto al primero, el *Libro de Alexandre*, la autora nos recuerda cómo los estudiosos lo consideran no como “mera traslación de las fuentes alejandrinas al romance castellano”, sino como “verdadera recreación” de dichas fuentes principalmente a través de los recursos retóricos de la *amplificatio* y la *abreviatio*. Así mismo que la dimensión moralizante y ejemplarizante del texto se debe a la iniciativa del poeta castellano (2000: 207). En este sentido, Cañas Murillo (63) considera que las diferencias entre el *Libro* y sus fuentes alejandrinas “son fundamentales y no sólo de matiz”. Entre los cinco grupos de diferencias que señala el autor, quiero resaltar el segundo grupo constituido por las medievalizaciones, cristianizaciones y moralizaciones a las que denomina “cambios de carácter” efectuados sobre las fuentes utilizadas (64). Dichas medievalizaciones, cristianizaciones y moralizaciones actualizan el texto situando y reflejando la realidad de la época del autor, sus creencias y costumbres, convirtiéndolo en una guía sobre la realidad de la época en la que se escribió.

En lo que respecta al *Libro de Apolonio*, aunque sigue con gran fidelidad su fuente, la *Historia Apolonii*, tampoco se trata de una mera traducción servil, ya que el poeta español, de manera semejante al autor del *Libro de Alexandre*, suprime, añade o interpreta para poder “hacer coherente lo que de otro modo le sería difuso o incomprendible” (Alvar 1976: I, 171).

El autor refleja en la obra “los recuerdos de experiencias bien sabidas” o “las faenas que cada día se cumplen en el quehacer de los hombres” (I, 154) diferenciándose de este modo de su fuente latina. Esta vida que refleja “en los hechos menudos y en los dolores y las alegrías de los hombres” son como cuadros de su tiempo que “ha incrustado, vivos, en las cuadernas del *Libro*” (I, 156).

Como ejemplo para demostrar esta afirmación, Manuel Alvar propone la estrofa 364 que describe el amortajamiento de Licórides por Tarsiana, hija de Apolonio²⁷:

Luego que fue Licórides deste mundo pasada,
aguisó bien el cuerpo la su buena criada,
mortajóla e diole sepultura honrada,
manteniéle cutiano candela e oblada. (364)

La costumbre de aguisar el cuerpo reúne todas las tareas preparatorias y aún no extinguidas previas al amortajamiento:

²⁷ De ahora en adelante cito por la edición de Alvar, Manuel, ed. 1976. *Libro de Apolonio*, Estudios, Ediciones y Concordancias. 3 vols. Valencia: Fundación Juan March - Castalia.

[...] cerrar los ojos al difunto, ligarle la mandíbula inferior, lavar el cuerpo; después venía la tarea de amortajar el cadáver: es bien corriente la costumbre de envolver el cuerpo con una sábana, conforme con antiquísimos usos (Alvar 1976: I, 158).

Sin embargo, Alvar puntualiza que el *Libro de Apolonio* refleja ya la vida burguesa en vez de la vida clerical o la vida de “una aristocracia guerrera como las gestas”. Para Alvar, Apolonio deja de ser un rey de Tiro para convertirse en “un hombre de la Castilla que mediaba el siglo XIII” (I, 164).

Con respecto a los nueve poemas largos de Berceo y sus tres Himnos litúrgicos, quiero resaltar el carácter hagiográfico de parte de sus obras. La literatura hagiográfica parte de “la vida real, o verosímilmente real” del santo, pero otorgándole un carácter religioso para “la edificación de los creyentes, como señaló Delehayé y con él otros investigadores” (Alvar 1992: 31).²⁸ Esta edificación se logra o bien presentando el modelo a imitar o bien comparándolo con las propias limitaciones, configurando esta didáctica sacralizada de la que la hagiografía no puede prescindir si no quiere perder su sentido. Aunque los relatos hagiográficos son similares, la originalidad que Berceo aporta a los suyos estaría en la forma, no en el fondo, “en la poesía que brota donde no la había” (32). La literatura hagiográfica en general y las obras hagiográficas de Berceo en particular, proporcionan “una indiscutible fuente para el estudio de las mentalidades”, permitiéndonos “conocer las aspiraciones y los deseos de una sociedad determinada” (García de la Borbolla 2000: 336).

A la hora de seleccionar los textos para este capítulo bajo el rótulo mester de clerecía, encuentro la dificultad que supone discernir si dicho rótulo abarca solamente los textos del siglo XIII seleccionados o pueden incluirse, bajo el mismo, textos del siglo XIV, objeto de estudio del siguiente capítulo. Como muy bien puntualiza Isabel Uría existen tres opiniones a este respecto:

- La opinión de López Estrada que considera que el rótulo mester de clerecía no designa una unidad poética, y debe abandonarse para designar los poemas escritos por la cuaderna vía, tanto los del siglo XIII como los del siglo XIV (2000: 34). Estrada propone utilizar en su lugar términos como poesía de carácter clerical o de raigambre clerical, de obras

²⁸ En esta cita, Manuel Alvar alude a los siguientes textos: Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, (1955: 216); Strunk, *Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende*, (1970: 85); Almeida, *Hagiografía medieval portuguesa*, (1984: 78); Cazellas, *Le corps de sainteté*, (1982: 7).

clericales en verso juglaresco y de grupo literario clerical (López Estrada 1979: 366, 369, 370 y 372).

- La opinión de Nicasio Salvador que considera que el rótulo designa un género poético, al que pertenecen los poemas de los siglos XIII y XIV (Salvador Miguel 5-30).
- La propia Isabel Uría incluye bajo dicho rótulo solamente los poemas del siglo XIII, pero como escuela y no como género poético (2000: 18).

En opinión de Uría, los autores del mester de clerecía tienen “una misma actitud común frente a las materias que tratan” revelando “un mismo espíritu didáctico y moralizante” y reflejando “el optimismo, la confianza, la originalidad creativa” que caracteriza a la literatura del siglo XIII (2000: 56). Autores a los que considera vinculados a un ámbito cultural común, un centro académico, en el que estos clérigos de la primera mitad del siglo XIII estudiaron y llevaron a la práctica dicha técnica de versificación: la Universidad de Palencia cuyo *studium* gozó de dos momentos de esplendor (57-58):

- Uno desde su fundación (entre 1208 y 1212) hasta el año 1217.
- Otro desde 1220 hasta 1225.

Isabel Uría vincula la redacción tanto del *Libro de Alexandre* como del *Libro de Apolonio* a dicho *studium* palentino (2000: 63), único centro académico de la Castilla del Norte donde se podían llevar a cabo estudios “retóricos, poéticos, histórico-jurídicos y teológicos” (64) contenidos en los poemas seleccionados. En lo que respecta a Gonzalo de Berceo, la formación teológica que revelan sus poemas lo relaciona también al *studium* palentino en el que existía una Facultad de Teología (65-66). Algunos críticos aducen que Berceo estudió en la Universidad de Palencia durante la segunda etapa de esplendor de la misma, entre 1222 y 1227 (Dutton 1973: 87,²⁹ Uría Maqua 2008: 28), y que allí “adquirió el título de maestro y aprendió la nueva versificación del

²⁹ *It is worthy of note that the rise of the mester de clerecía coincided so closely with the rise of the University of Palencia. If it is so probable that Berceo studied in Palencia, may we not see in the mester a school in more than one sense of the word? It is extremely likely that the major monasteries would send students to the new university, among them Gonzalo de Berceo sent by the monastery of San Millán de la Cogolla. I would therefore suggest that the mester de clerecía developed as an art among the students at the University of Palencia, under the direct influence of the French faculty. This would explain the sense of intellectual and artistic superiority that one notes in clerecía authors.*

mester de clerecía” (Uría Maqua 2000: 269), así como “el afán de moralizar y enseñar a través de sus poemas” (228).

En lo que respecta al autor del *Libro de Fernán González*, Uría propone que también estaría relacionado con la Universidad de Palencia y vinculado al monasterio de San Pedro de Arlanza, de manera semejante a Berceo que estaba vinculado al monasterio de San Millán de la Cogolla (323).

Todos estos autores no sólo reflejarían la realidad de su época sino también nos ayudan a conocer las aspiraciones y deseos de su sociedad, sociedad en la que intentan influir llevados por un espíritu didáctico y moralizante semejante.

3.2.1. *Los procedimientos*

3.2.1.1. *Cementerios y enterramientos*

El anonimato de los enterramientos y su evolución hacia una identificación nominal de las tumbas, junto al proceso de personalización desde el Juicio Final colectivo a un juicio individual en el lecho de muerte, continúa desarrollarse de manera paralela a un proceso similar desde la anonimia a la autoría de los textos de la literatura medieval del siglo XIII.

Según Uría (2000: 227), en dicho siglo, aquellos que escribían vidas de santos, como en el caso de Berceo, “solían dar su nombre, como testimonio y garantía de la veracidad de su relato”, dando a sus hagiografías un carácter verídico y no ficticio. En el resto de obras continuaba siendo habitual el anonimato, dejando “la obra sin el nombre del autor, mientras que era frecuente poner el del copista”.

Sin embargo, Curtius (719-723) señala que la autoría ya había comenzado a imponerse en las letras latinas desde el siglo XII coincidiendo con la reaparición de las inscripciones funerarias desaparecidas durante ochocientos o novecientos años (Ariès 2000: 56-57). Recordemos que dentro de las fuentes básicas del autor del *Libro de Alexandre* encontramos tanto la anonimia del *Roman d'Alexandre* como la autoría de Gautier de Châtillon del *Alexandreis* (Casas Rigall 24) ambos fechados en el siglo XII (Uría 2000: 199).

En lo que respecta a la descripción que se hace de los enterramientos, aquellos referidos en el *Libro de Alexandre*³⁰ se acomodan a los rituales de raíz cristiana de su época, a diferencia de los relatados en sus fuentes como la *Alexandreis*, que recoge referencias paganas. Este hecho ratifica el proceso de cristianización que sufre tal descripción al pasar de las fuentes a la obra en cuaderna vía (Casas Rigall 16-17). Entre las características de dichos enterramientos, y recordando el proceso histórico de nominalización de los mismos, encontramos la descripción de las tumbas de Aquiles y los suyos en el momento en que Alejandro llega a Troya. Se tratan de túmulos sobre los que aparece una inscripción señalando tanto el lugar exacto del enterramiento como la pertenencia de la sepultura a cada muerto concreto:

Falló en un bel campo do yazié soterrada que tenié cadaúno que dizié cadaúno	una grant sepultura, la gente de su natura, de suso su escriptura, quí fuera su mestura. (329)
---	---

Con respecto a los rituales funerarios, durante la narración de la guerra de Troya contada por Alejandro, no sólo se hace referencia a los rituales ordenados por Héctor tras la primera contienda, sino que también queda reflejada la cristianización de los mismos y el cumplimiento de los pertinentes preceptos eclesiales:

mandó por las iglesias e que diesen ofrenda,	las vegilias tener ca era menester. (567cd)
Las madronas de Troya vistieron todas sacos ornaron los altares por pagar los santos	fizieron luego çirios, e ásperos çiliçios; de rosas e de lirios: todos cantavan quirios. (568)

Tras la muerte de Patroclo a manos de Héctor, se describe la inhumación de Patroclo para la cual Aquiles no escatima en gastos:

Fizieron a Patroclo balsamaron el cuerpo metieron grant misión querién fazer ad Aquiles	todos su complimiento; de un feroso ingüento; en el soterramiento: sabor e pagamiento. (650)
--	---

Cuando Alejandro llega a Persépolis, capital de Persia, encuentra a tres mil de sus criados desmembrados y malheridos. Tras liberarlos, les pregunta si desean volver a su tierra. Euticio prefiere permanecer, mientras que Teseo, partidario de regresar, esgrime

³⁰ De ahora en adelante cito por la edición de Casas Rigall, Juan, ed. 2007. *Libro de Alexandre*. Madrid: Castalia.

entre sus razones la descripción de los rituales persas para con los extranjeros que allí fallecen (1632-1636), ya que los persas no sólo entierran a los extranjeros aparte, sino que además dejan sus tumbas sin identificación alguna, olvidadas de todos. Así mismo, las mujeres tampoco cumplen con los rituales pertinentes por miedo a ser difamadas. La descripción de dichos rituales corresponde al proceso de medievalización y cristianización del texto, en este caso del culto a los muertos:

Los omnes de la tierra en cabo del fossar Danle cuemo a puerco nunca más diza nadi:	al que es estraño— lo echan orellano. en la fuessa de mano: 'Aquí yaze fulano'.
Mas el omne que es cúidase que los otros cuemo a sí entiende tiene que en los otros	de cruda voluntat omnes son sin piedat: pleno de malvestat, non ha de caridat.
Non serién las mugieres que, por dubdo del sieglo non lieven a la iglesia e non fagan clamores	tanto desvergonçadas non fuesen destemadas, candelas nin obladas tañer a las vegadas.
Los fijos e las fijas han de su compañía— Encara non los pueden que descubiertamente	dulces son de veer: los parientes plazer. tanto avorreçer los puedan falleçer. (1633-1636)

Es de destacar que el *Libro de Alexandre* no sólo recoge enterramientos humanos. Dentro de la campaña contra el rey Poro de la India (1968-2217), en el transcurso de la batalla de Taxila, se describe la muerte (2088), enterramiento (2093) y honras fúnebres de Bucéfalo (2094), el caballo de Alejandro.

Buçifal el caboso, que solié sin pereza avié golpes mortales ¡exién los estentinos!;	de las manos ligeras, delivrar las carreras, por medio las çincheras: ¡semejavan süeras! (2088)
Buçifal cayó muerto e fincó apeado Mintriemos, si dixiéssemos mandolo soterrar	a pïedes del señor el buen emperador. que non avié dolor: a müy grant honor.
Después fizó el rëy poblar una çibdat dixieronle Buçífalia, porque fuera así	do yazié soterrado de muro bien obrado: nombre bien señalado, el cavallo clamado. (2093-2094)

La descripción del enterramiento del propio Alejandro se encuentra entre las estrofas 2665 y 2666. En un primer momento, el protagonista es enterrado allí donde ha

fallecido, en Babilonia, a la espera de que finalice la construcción de su sepulcro en Alejandría, a donde finalmente será trasladado el cuerpo:

Entendió Tolomeo pareció bien por ojo Fízolo soterrar ca el cabdal sepulcro	de qué pie cosqueavan: que movidos andavan. mientras llegados estaban, aún non lo lavravan.
Yogo en Babilonia fasta que ovieron mas fue en Alexandria metiolo Tolomeo	grant tiempo soterrado, el sepulcro lavrado; en cabo trasladado: en el sepulcro honrado. (2665-2666)

Por su parte, el *Libro de Apolonio* también recoge la preparación y enterramiento de cadáveres, aunque el primer ejemplo sea el de un supuesto fallecimiento. Tras la muerte de Luciana durante el parto de su hija Tarsiana en el transcurso de una travesía marítima, se describe la preparación del cuerpo antes de ser arrojado al mar:

Balsamaron el cuerpo como costumbre era,
fiziéronle armario de liviana madera,
engludaron las tablas con englut e con cera,
volviéronlo en ropa rica de gran manera.

Con el cuerpo a vueltas, el su buen compañero,
metió XL piezas d'oro en el tablero,
escribió en un plomo con un grafio d'azero
letras qui la fallase por onde fue' certero. (281-282)

No sólo se prepara el ataúd, sino que se introducen en él las disposiciones de enterramiento del cadáver para quien lo pudiera encontrar, así como el dinero necesario para unas exequias cristianas. Una vez que el cuerpo ha llegado a la playa de Éfeso, el médico y el ayudante que lo encuentran se disponen a enterrarlo siguiendo los condicionamientos más ventajosos de la época:

El medio del tesoro, lieve por su lazerio;
lo ál, por la su alma, preste al monesterio:
salir le han los clérigos mejor al cementerio,
rezarán más de grado los niños el salterio. (291)

Además de las disposiciones para la inhumación de los creyentes fallecidos, también encontramos disposiciones para quienes han sido excomulgados y no tienen salvación. Si preservar el cuerpo a la espera de la resurrección de los muertos el día del Juicio Final era relevante para los creyentes, no sucede lo mismo con quienes han sido excomulgados. Tras la muerte del traidor, y dueño de la mancebía, que compró a Tarsiana, hija de Apolonio, su cuerpo es descuartizado y echado a los perros como era costumbre con los cadáveres de los excomulgados:

fueron al traidor, echáronle el laço,
matáronlo a piedras como a mal rapaço.

Cuando el rey hobieron de tal guisa vengado,
que fue el malastrugo todo desmenuzado,
echáronlo a canes com' a descomulgado. (567cd-568)

En este mismo sentido, el *Libro de Alexandre* narra lo siguiente sobre otro traidor. Cuando Pausanias planea y consigue matar al rey Filipo para casarse con su mujer Olimpia, el hijo del rey asesinado, Alejandro, ataca y mata al traidor. Una vez muerto, Alejandro no deja que lo entierren, ni que quede señal o recuerdo *post-mortem* de su lugar de enterramiento:

Mandol' luego prender:	fízolo enforcar;
ý lo comieron aves:	no'l dexó soterrar;
des ý fizo los huessos	en un fuego echar,
que non podiés' del falso	nulla señal fincar. (184)

En lo que respecta a las obras de Berceo³¹, el número de enterramientos citados es numeroso, tanto en las vidas de santos como en los *Milagros de Nuestra Señora*.

En el caso de la *Vida de San Millán de la Cogolla*, tras la muerte del santo y ser recibida su alma en el cielo, asistimos al llanto de sus discípulos y al enterramiento de su cuerpo llevado a cabo en una tumba de piedra “cortada a su medida, que él mismo había cavado en la roca” (Pérez Priego 324):

A mesura del cuerpo	fue la peña tajada,
en ancho e en luengo	a siesto compassada;
pero, como creemos,	ante sedié labrada,
él misme en sue vida	la ovo aguisada. (313)

En el caso de la *Vida de Santo Domingo de Silos*, los monjes darán sepultura al cuerpo del santo, tras amortajarlo con sus ropas y llevarlo a la iglesia:

Sea con Dios el alma	alegre e onrada,
tornemos enna carne	que dexamos finada,
cumplámosli su debdo,	cosa es aguisada,
démosli sepultura	do sea condesada.
Los monges de la casa,	cansos e doloridos,
aguisaron el cuerpo	como eran nodridos;
fiziéronli mortaja	de sos mismos vestidos,
daban por los corrales	los pobres apellidos.

³¹ De ahora en adelante cito por la edición de Berceo, Gonzalo de. 1992. *Obra completa*, coord. Isabel Uría Maqua, eds. B. Dutton, A. Ruffinatto, P. Tesauro, I. Uría, C. García Turza, G. Orduna, N. Salvador y P. M. Cátedra, M. García, Madrid: Espasa-Calpe.

El cuerpo glorioso, leváronlo a glesia fo mucho sacrificio a él non facié mengua	quando fue adobado, por ser más onrado; por él a Dios cantado, mas avié Dios end grado. (527-529)
---	--

Al parecer, como nos recuerda Miguel Ángel Pérez Priego (525), el féretro consistía en una caja de madera citada posteriormente en una de sus apariciones a Serván:

Recudióli e díxol “Yo so freire Domingo, abbad fúi de Silos, ý fúi soterrado	el sancto mensagero: que fu monge claustrero, maguer non derechero, dentro en un tablero.” (657)
---	---

Otro ejemplo de enterramiento de un santo, en la obra de Berceo, lo podemos encontrar en el *Poema de Santa Oria*. En este caso, el emplazamiento donde se entierra el cuerpo de la santa no es dentro de la iglesia del monasterio de San Millán sino cerca de la misma, como también era costumbre en la época de Berceo, según vimos en el capítulo segundo:

Si entender queredes dó yaze esta dueña en Sant Millán de Suso, fáganos Dios por ella	toda certanidat, de tan grant sanctidat, ésta es la verdat, merced e caridat.
Cerca de la iglesia a pocas de passadas, dentro en una cueba, como merescié ella,	es la su sepultura, en una angustura, so una piedra dura, non de tal apostura. (183-184)

Una vez muertos y enterrados, las reliquias de aquellos considerados santos gozaban de una gran importancia, atracción y veneración entre los fieles. Así lo refleja la estrofa 309 de la *Vida de San Millán de la Cogolla*, tras ser acogida el alma del santo en el cielo por la corte celestial:

Finqe con Dios la alma, reliquias tan preciosas démosli sepultura, qe fueron y mostrados	en el cuerpo tornemos, no las desamparemos; los miraglos contemos secundo qe leemos. ³² (309)
---	---

El carácter milagroso de estas reliquias, que condicionó el emplazamiento de los enterramientos de los fieles, otorgaba al recinto eclesial que las acogía un carácter sagrado y protector. Las narraciones hagiográficas en general, al relatar la muerte del santo, describen tres momentos: el primero, el anuncio profético al santo del carácter

³² Según Brian Dutton (1992: 121), *leemos* se refiere a los capítulos XXVII-XXXI de la *Vita Beati Emiliani* compuesta por San Braulio de Zaragoza de la que derivan las coplas 1-361.

inminente de su propia muerte; el segundo, la enfermedad que degrada su cuerpo; y el tercero, la confirmación de su santidad debido a la “*virtus* sobrenatural” que emana de sus restos, transformados en reliquias por tal emanación (García de la Borbolla 2002: 89).

Esta “*virtus* sobrenatural” que emana de los restos aparece en la *Vida de San Millán de la Cogolla* al narrar cómo, tras su enterramiento, su sepulcro se convierte en lugar de sanación:

Sanaron al sepulcro vidieron los qe eran los mancos e los coxos trobavan grand consejo	muchos demoniados, de la lumne menguados, sanos fueron tornados, todos los entecados. (316)
---	--

Esta estrofa nos hace entender la desilusión que sufrieron los monjes de Silos por el traslado de los restos de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta que se cita en la *Vida de Santo Domingo de Silos*. Dicha desilusión se debe a que el santo no lleva ninguna reliquia de los mártires a la abadía a diferencia del resto de participantes en dicha *translatio* (Baños Vallejo 153). Este pasaje se encuentra entre las estrofas 260 y 288, y la decisión de trasladar los restos de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta aparece en la estrofa 264:

Asmó un buen consejo traerlos a San Pedro con esse buen conviento serién mejor servidos	essa fardida lança, que dicen de Arlança; avrién mejor fincança, sin ninguna dubdança. (264)
--	---

Es comprensible la desilusión de los monjes cuando se nos describen los beneficios milagrosos que habían dejando a su paso, milagros que reforzaban la fe en dichas reliquias:

En essa traslación fueron muchos enfermos los unos de los pides, ond rendién a Dios gracias	de estos tres ermanos, de los dolores sanos, los otros de las manos, christianas e christianos. (275)
--	--

Esta desilusión de no haber recibido reliquia alguna en el monasterio de Silos, con los consiguientes beneficios que esto les habría reportado, aparece citada en la estrofa 280:

De las sanctas reliquias a quantos las pidieron a vuestro monesterio tenemos que en esto	que a cuestas trasquiestes, dellas a todos diestes; dellas non aduxiestes, negligencia ficiestes. (280)
---	--

Otra referencia a la importancia que tenían las reliquias la podemos encontrar en el *Libro de Fernán González*, cuando se relata la muerte de don Rodrigo en la batalla de Sangonera tras ser traicionado por el conde *Yllán*. En su huida los vencidos decidieron llevarse hacia el norte de España cuantas reliquias les fuera posible:

Fueron, commo oyestes, de los moros rancados:
muchos eran los muertos, muchos los cativados,
fuyén los que fyncaron maldiziendo sus fados,
fueron por tod' el mundo luego estos mandados.

Pero con todo esto, vuen consejo prendieron:
tomaron las reliquias, quantas *levar* podieron,
alçaron s' en Castyella, assí se defendieron;
los de las otras tierra por espadas *murieron*. (85-86)

Este culto a las reliquias de los santos, que se iniciaba allí donde descansan sus restos mortales, se irá extendiendo a las inmediaciones del lugar de enterramiento (Delehay 5):

La cité du saint est donc celle qu'il se choisit en y laissant sa dépouille mortelle; c'est le coin de terre où lui rend les premiers honneurs. Le lieu d'origine devient un foyer d'où ce culte se propage dans le voisinage immédiat d'abord, plus loin ensuite et souvent à grand distance, jusqu'à en plus connaître de frontières.

Allí “se iniciaba una tarea hagiográfica con un objetivo cultural concreto: la institución de una festividad, la promoción de una devoción o el desarrollo de un centro de peregrinación”. Por tanto, los escritos hagiográficos respondían al deseo de “mantener la memoria de los santos protectores” de una orden religiosa o de un centro religioso en concreto (García de la Borbolla 2001: 10).

De ahí que Gonzalo de Berceo persiga con sus escritos hagiográficos una reacción piadosa favorable que mueva al creyente a visitar el centro de peregrinación en busca de la intercesión del santo. Sus vidas de santos ofrecían un *exemplum* eficaz y creíble, por lo que era fundamental para el autor “la comprensión del contenido por parte de estos fieles devotos” (García de la Borbolla 2002: 27). Para lograr llegar a esos fieles sigue el esquema de las composiciones que más gustaban en ese momento: los cantares de gesta. Tanto en el poema de *San Millán* como en el de *Santo Domingo*, “el autor adopta una actitud más bien juglaresca, buscando la *captatio benevolentia* de su auditorio” (28).

Pero es necesario subrayar nuevamente el carácter milagroso tanto de los santos como de sus lugares de enterramiento, ya que ese carácter garantiza su fama “como intercesor por excelencia ante la presencia divina” y logra de este modo una recepción del mensaje “directa y clara” en un auditorio que, aunque diverso, estaba “unificado por

un parámetro común, su fe y la certeza en el contenido del relato” (García de la Borbolla 2000: 351).

Son numerosos los milagros en vida y *post-mortem* narrados en las hagiografías de Berceo que garantizan esta santidad; en el caso de la *Vida de San Millán*, tras los milagros en vida narrados en las estrofas 130, 136, 152, 160 entre otras, encontramos los narrados tras su muerte, como el que se encuentra entre las estrofas 331-339:

Ant' el cuerpo precioso colgava una lámpara nunqua días nin noches fuera quand' el ministro	qe Dios mucho amava, qe siempre alumnavava, sin olio non estava, la mecha li cambiava. (331)
--	---

Ante la falta de óleo en la posada, deciden coger de la milagrosa lámpara colgada junto al sepulcro del santo:

Fézose el buen omne d'esta lumne tan clara, entendió qe non era mas qe lo avié Dios	mucho marvellado, olio tan exmerado; de buhones comprado, del Cielo enviado. (336)
--	---

No sólo se nos explica que el óleo que ha contenido la lámpara tiene el poder de curar, sino que la lámpara también tiene el poder de transformar en milagroso y sanador cualquier óleo que contenga:

Ovieron otro día pusieron otro olio, com' era santa cosa, que guareció por ello	acuerdo mejorado, fue aquello alçado; vue tan bien adonado, much' enfermo cuitado. (338)
--	---

Otro de los milagros *post-mortem* de la *Vida de San Millán* narra el caso de una niña enferma cuyos familiares deciden llevarla junto al sepulcro del santo para que sea curada, pero desgraciadamente la niña muere en el itinerario. Aún así, deciden continuar y llevar allí el cadáver para enterrarlo junto al santo cuya intercesión logrará que Dios le resucite:

Con cueta de la fija ovieron a meter levarla al sepulcro se partién bien alegres	entrambos sos parientes en una cosa mientes: de qi todas las yentes maguer vinién dolientes.
Aguisaron la niña, con ofrenda fermosa mas ante qe compliessen fue passada la niña	entraron en carrera de olio e de cera; la jornada primera, por qui tod' esto era.

Los parientes del duelo tirando sos cabellos, los qe eran con ellos aderredor del cuerpo	andavan enloquidos, rompiendo sos vestidos, en compañía venidos, sedién muy doloridos.
Con todo el desarro ovieron a entrar asmaron un consejo, ca la fin lo demuestra	qe lis era venido, pero en so sentido; de Dios fue proveído, qe fue bueno cumplido.
Asmaron de levarla, al santo confessor quando viva non pudo que fuesse quando muerta Aguisaron el cuerpo ovieron a levarlo pusiéronlo en tierra ca quando lo vedién	maguer era passada, a qui fo comendada; ver la su posada, cerca él soterrada. faziendo muy grant planto, delant' el cuerpo santo; cubierto con so manto, avién muy grant qebranto. (345-350)
Mientras ellos folgavan, rogó por la defunta el Rei de los Cielos, recibió la pregaría	el confessor precioso al Señor glorioso; santo e poderoso, como muy piadoso. (354)
Ploravan los parientes plazié al puebo todo todos dizién que fuera quando tal omne nasco	de muy grand alegría, e a la clerecía; bendicto aquel día, de tal podestadía. (360)
Secund esta noticia trecientos e sesenta qe sant Millán muriera quando ganó los votos,	qe avemos contado, años avié passado e que fue soterrado, un don grand e onrrado. (364)

También la *Vida de Santo Domingo* nos relata la curación del *mancebiello* Pedro que es llevado al sepulcro del santo y colocado en el suelo, a su lado, junto a él; allí donde pretendían ser enterrados todos los creyentes de la época, lo más cerca posible de las reliquias del santo:

Prisieron un consejo, adocir el enfermo, al sepulcro precioso si él no lis valiesse,	de Dios fo ministrado, essi cuerpo lazado, del confessor onrado; todo era librado.
Aguisaron el ome a la casa de Silos, delant el monumento fincaron los inojos,	como mejor pudieron, allí lo aduxieron; en tierra lo pusieron, su plegaría ficieron.
Tres días con sus noches fizieron sus ofrendas, vertieron muchas lágrimas, pocos fueron los días	ant el cuerpo yoguieron, sos clamores tovieron, muchas preces ficieron, más gran pena sufrieron.
A cabo de tres días	fueron de Dios oídos, (542-545a)

Lo mismo sucederá con un lisiado barón de Tabladiello, que acude al sepulcro del santo por la misma razón, la de ser curado:

Fíçose aguisar entraron en carrera vinieron al sepulcro que pora españoles	el enfermo lazado, quando fo aguisado, del confessor onrado, fue en bon punto nado.
Parientes del enfermo compraron mucha cera, cercaron el sepulcro teniendo sus viglias,	e otros serviciales, ficeron estadales, de cirios bien cabdales, clamores generales.
Fueron de Dios oídos	de lo que demandavan, (552-554a)

O el caso de la mujer enferma de Palencia:

Vinieron al sepulcro echaron la enferma yoguiéron y con ella rogando al confessor	el domingo mañana, sobre la tierra plana, toda essa semana, que la tornasse sana. (564)
--	--

Igualmente, se narra la curación milagrosa de una asturiana ciega tras acudir al sepulcro y pedir la sanación que le llegará al tercer día:

Fo a Sancto Domingo tovo su tridiüano plorando de los ojos ³³ pensaba el convento	merced li demandar, delante el su altar; contendí en orar, de bien la ayudar.
A cabo de tres días gracias al bon confessor ofreció lo que pudo, tornó pora su casa,	la virtud fo venida, la ciega fue guarida; e la missa oída, fo sana en su vida. (579-580)

Establecido el valor sanador de las tumbas de los santos tanto para lograr la curación de los vivos como la resurrección de los cadáveres depositados junto a ellas, me centraré ahora en la salvación que proporciona a las almas de los difuntos el enterramiento en sus proximidades.

Dentro de *Los Milagros de nuestra Señora*, el tercer milagro narra la intercesión de la Virgen para que un clérigo, que ha sido asesinado y enterrado en un ribazo (104), sea desenterrado y enterrado en sagrado por el bien de su alma. Para lograrlo, la Virgen se aparece a un monje (107) que lleva a cabo la petición mariana (114), provocando que el clérigo salve su alma cuando llegue el día del Juicio Final (115):

³³ *Plorando de los ojos*: el tópico “llorar de los ojos” era fórmula consagrada para expresar el llanto (de dolor o de gozo) en los cantares de gesta. Este tópico pasó de los juglares a los clérigos como fórmula corriente del dolor.

Los omnes de la villa esto cómo cuntiera defuera de la villa allá lo soterraron,	e los sus compañeros com non eran certeros, entre unos riberos non entre los dezmeros. ³⁴ (104)
Mándote que lo digas: non mereció seer dilís que no lo dexten métnlo con los otros	que el mi cancellario ³⁵ echado del sagrario; ³⁶ y otro trentanario; ³⁷ en el buen fossalario. ³⁸ (107)
Vidieron que viniera ca otri non podríe transladaron el cuerpo, aprés de la iglesia	esto por la Gloriosa, fazer tamaña cosa; cantando “Speciosa”, en tumba más preciosa.
Todo omne del mundo qui fiziere servicio mientras que fuere vivo, e salvará el alma	fará grand cortesía a la Virgo María; verá plazentería, al postremero día. (114-115)

Los mártires, como se ha señalado en el segundo capítulo, son santos por excelencia con capacidad de convocar en sus tumbas peregrinaciones similares. Según el *Libro de Apolonio*, el ser mártir es vivido como una bendición dentro de la adversidad, ya que Tarsiana, consciente de que Teófilo va a matarla, pide poder orar en dicho trance:

“Pero si de tu mano, non puedo escapar,
“déxame un poquiello al Criador rogar;
“asaz puedes haber hora e de vagar,
“non he por mis pecados quien me venga uviar.” (379)

Mientras reza, Tarsiana toma conciencia de que va a sufrir martirio a pesar de su inocencia (o quizás gracias a ella); aún así, se considera feliz si esa es la voluntad de Dios:

“Só en tierras ajenas, sin parientes criada:
“la mi madre perdida, del padre non sé nada;
“yo, mal no meresciendo, he a ser martiriada,
“Señor, cuando lo sufres, só por ello pagada. (382)

Sin embargo, no sólo el martirio propicia este *status* privilegiado. Con la desaparición de las persecuciones, desaparece también “el martirio cruento” que conduce al fallecimiento por derramamiento de sangre. Por lo que será necesario un

³⁴ *Dezmeros*: que pagan diezmos a la Iglesia, fieles — al parecerles su muerte sospechosa, no lo enterraron en lugar sagrado, como a los cristianos (que pagan diezmos), sino en unos ribazos.

³⁵ *Cancellario*: ujier, secretario — aquí probablemente tiene el valor figurado de “guardián”, “defensor”.

³⁶ *Sagrario*: lugar sagrado — aquí “cementerio”.

³⁷ *Y*: allí; *trentanario*: treintanario, periodo de treinta días.

³⁸ *Fossalario*: cementerio.

nuevo tipo de martirio en la Plena Edad Media: “morir al mundo” (Uría Maqua 2000: 306).

Alimentando esta nueva visión, podemos encontrar varios ejemplos en las obras de Berceo. Por un lado, en *El duelo de la Virgen*, se nos presenta a san Bernardo de Clairvaux (1090-1153) que suplica a María que le relate la pasión de su hijo (Orduna 1992: 804). La Virgen se le aparece y comienza a relatarle a partir del prendimiento de Jesús tras la Última Cena. Pero el relato de la Pasión se interrumpe y María puntualiza lo siguiente sobre su propio martirio:

Conviene qe fablemos, del pleito de mi duelo, cómo sufrí martirio si Dios nos ayudara,	en la nuestra privanza de la mi malandanza, sin gladio e sin lanza, fer una remembranza. (44)
---	--

En esta estrofa, aparece reflejada esta nueva posibilidad de martirio que la Virgen María sufre sin que se haga uso para ello ni de espada ni de lanza.

De igual manera, el *Poema de Santa Oria*, refleja este nuevo martirio sin derramamiento de sangre ya que la santa ha muerto al mundo al haber sido emparedada (Uría Maqua 2000: 306). La propia santa, tras morir, se aparece a su madre y le tranquiliza indicándole que ya se encuentra en el cielo; exactamente igual que sucedía con aquellos que habiendo sufrido martirio cruento e, inmediatamente, ascendían a la Gloria tras su muerte. En este caso, Oria habita junto a los Santos Inocentes, aquellos mártires que fueron víctimas de Herodes:

Entre los inocentes los que puso Erodes	so, madre, heredada, por Christo a espada. (202ab)
--	---

En el *Poema de Santa Oria* se combinan los dos primeros momentos de la narración de la muerte en los textos hagiográficos citados por Ángeles García de la Borbolla (2002: 89).³⁹ Por una parte el anuncio profético del fallecimiento y por otra la degradación provocada por la enfermedad, ya que este último es el signo profético prometido por la Virgen:

Dixol la Gloriosa: que de tan luengos tiempos yo te daré un signo, si la señal vidieres	“Oria, la mi lazada, eres emparedada, señal buena provada, estonz serás pagada.
Esto ten tú por signo, Ante de pocos días	por certera señal: enfermarás muy mal,

³⁹ Ver páginas 118-119.

serás fuert embargada d'enfermedat mortal,
qual nunca la oviste terrásla bien por tal.⁴⁰ (137-138)

Según Joaquín Gimeno Casaldüero (1984: 236), la meta esencial del *Poema de Santa Oria* es la muerte, ya que ésta determina los episodios y los elementos. Desde la introducción del *Poema* quedan descritos dos objetivos: visitar el cielo en vida y llegar a él tras la muerte. El primer objetivo se logra en la primera visión, asegurando con su influjo la gloria perdurable y supeditando las otras dos visiones posteriores. El segundo objetivo, como es lógico, se consigue en el desenlace. Su entrada definitiva en el paraíso culmina la acción. A diferencia de las *Vidas* de san Millán y santo Domingo no encontramos milagros *post-mortem* en el *Poema de Santa Oria*. Esto se debe, según Casaldüero, a que su vida, separada de los hombres a través del ejercicio de la abstinencia, está entregada por completo a su esposo, Cristo, en unión con él a través de la oración continua.

Oria es, pues, la esposa de Cristo (1984: 255):

- la oración la une con su esposo
- la mortificación embellece su alma y asegura sus bodas tras la muerte
- la humildad, la caridad y la paciencia impiden que su nobleza disminuya y la ensalzan hasta convertirla en ejemplo de las vírgenes que siguen su camino

Según Casaldüero (1984: 254 y 256), esta entrega por completo a Cristo y sólo a Cristo propicia el que “no tenga que resolver problemas de sus prójimos” a través de milagros en vida o *post-mortem*. Además su mortificación, narrada en la estrofa 141, “santifica a la reclusa” lo que propicia el que sea alabada y venerada:

Cuerpos son derecheros, que sean adorados,
ca sufrieron por Christo lazerios muy granados;
ellas fagan a Dios ruegos multiplicados,
que nos salve las almas, perdone los pecados. (186)

Esta mortificación convierte a la virgen en mártir a través del más severo martirio dentro de las reglas monásticas: la reclusión y el emparedamiento (Gimeno Casaldüero 1984: 260):

Desemparó el mundo Oria, toca negrada,
en un rencón angosto entró emparedada,
sufrié grant astinencia, vivié vida lazada,
por ond ganó en cabo de Dios rica soldada. (20)

⁴⁰ *Terrásla bien por tal*: bien la tendrás por tal — alude a la señal, es decir, la próxima enfermedad de Oria será la señal de su salvación.

El sentido de la vida de esta reclusa radica en dos pilares; por un lado, la contemplación y, por otro, la identificación entre emparedamiento y muerte, una muerte al mundo a través de “un enterramiento anticipado” (261).

Otra referencia a este enterramiento anticipado, en este caso metafórico, podemos encontrarlo al inicio del milagro XIV de Berceo:

San Miguel de la Tumba	es un grand monesterio;
el mar lo cerca todo,	elli yaze en medio;
es logar peligroso	do sufren grand lazerio
los monges que y viven	en essi cimiterio. (317)

En lo que respecta al *Martirio de San Lorenzo*, única obra incompleta de Berceo, sus estrofas presumiblemente perdidas tratarían sobre los milagros *post mortem* del mártir, según indica Pompilio Tesauro en su nota introductoria a *Obras completas* (258). Los milagros en vida podemos encontrarlos desde la estrofa 47 a la 61. En ellos se narra la necesidad de los enfermos de estar al alcance de las manos del mártir para obtener así la curación, lo que nos indica nuevamente que la cercanía tanto en vida como en muerte era primordial:

Si sobre los enfermos	ponié él las sus manos
los que eran dolientes	tornaban luego sanos;
los que andavan antes	a penas por los planos
depués corrién la pella	fuera por los solanos.
De las sus sanctas manos	muchos bienes issieron,
los enfermos sanaron,	los povres apacieron,
los ciegos alumnaron,	los desnudos vistieron;
fueron bien venturados	quantos a él creyeron. (48-49)

El anuncio profético, por parte de Sixto, del martirio que Lorenzo va a sufrir (primer momento de los tres que componen la narración de la muerte) está acompañado de la promesa del premio seguro y definitivo:

Ante de quinto día,	desto yo te mesturo
que te verás en priessa,	en torneo muy duro;
mas tú terrás el campo,	esto seas seguro,
ganarás grand corona,	mejor de oro puro.
Quanto ayas el vaso, ⁴¹	que te darán, bebido,
luego serás connusco	de buen manto vestido,
enna corte del Cielo	serás bien recebido,
verás Diso cómo onra	los que lo han servido. (72-73)

También podemos encontrar referencias a la importancia de los mártires en el *Libro de Fernán Gonçález* cuando los cita (9-13) en “la digresión sobre el cristianismo

⁴¹ Vaso: el vaso o cáliz del martirio.

de los españoles” (Uría Maqua 2000: 349) y cuando, después de elogiar las riquezas de España, enaltece a sus gentes, santos y santas, mártires y vírgenes entre las estrofas 154-155 (Uría Maqua 2000: 331).

Desque los españones a Cristo conosçieron,
desque en la su Ley voutysmo resçibieron,
nunca en otra ley tornarse non quisieron,
mas por guarda d’aquesto muchos males sufrieron.

Esta Ley de los santos oyeron predicada,
por ella la su sangre ovieron derramada
apóstoles e *mártires*, esta sata mesnada,
que fueron por Verdat metydos a espada. (9-10)

Muchos reyes e condes e muchas potestades,
papas e arçovyspos, ovyspos e abades,
por esta Ley murieron, esto byen lo creades,
por end’ han en los çielos todos sus heredades. (13)

Fuertement’ quiso Dios a España honrar
quand’ al santo apóstol quiso ý enbïar;
d’Inglaterra e França quisola mejorar,
que non yaze apóstol en tod’ aquel lugar.

Onrole otra guisa el preçiosso Señor:
fueron ý muchos santos muertos por su Señor;
de morir a cochyello non ovieron temor,
muchas vírgenes santas, mucho buen confessor. (154-155)

3.2.1.2. Cremación o ejecución

El concepto de cremación como castigo, ajusticiamiento o supresión de la herejía, aparece en los textos escogidos para este capítulo. He querido recoger algunas citas con la intención de recordar la actitud con respecto al fuego en el siglo XIII, como forma de señalar la imposibilidad de su uso en la incineración de cadáveres.

En el *Libro de Alexandre* encontramos la utilización del fuego en el tratamiento del cadáver de Pausanias, procedimiento que se considera acorde con la traición cometida:

des ý fizo los huessos que non podiés’ del falso	en un fuego echar, nulla señal fincar.
Murió el trãidor por ý passaron todos nada non acabó ¡La tierra al infant’	cuemo lo mereçió; quantos que él trayé; de lo que él querié, toda’l obedeçió!
Todos los trãidores ningún aver del mundo	assí devién morir; non los devié guarir;

todos, cuemo a merçed,	devién a ellos ir;
¡nunca los devié çielo	nin tierra reçibir! (184cd-186)

El uso del fuego, junto a la no inhumación del cadáver de Pausanias, adquiere la relevancia de castigo apropiado para con los traidores, en contraposición al enterramiento merecido del rey Filipo:

Murió a poca d' hora	el su padre honrado;
Fue con los otros rëys	a Corintio levado;
cuemo él mereçié,	assí fue soterrado.
¡En poder del infant'	fincó todo'l regnado! (195)

Igualmente, el *Libro de Apolonio* narra cómo Dionisa, tras descubrirse la falsa sepultura que hizo a Tarsiana, es quemada viva en castigo por tal comportamiento. El texto dice así:

Non alongaron plazo nin le dieron vagar;
 fue luego Dionisa levada a quemar;
 levaron al marido desend' a enforçar.
 Todo fue ante fecho que fuessen a yantar. (611)

A este respecto resulta relevante la puntualización que hace Cuesta Torre cuando compara el *Libro de Apolonio* y su fuente latina: *Historia Apollonii Regis Tyri*. La HART narra cómo el médico de Éfeso, tras recoger en la playa el ataúd que alberga el cuerpo de Luciana, decide incinerarlo mientras que en *Libro de Apolonio* “suprime la mención a la pira u hoguera funeraria, procedimiento extraño a las costumbres medievales” (Cuesta Torre 14): “*Et haec dicens iubet continuo instruí rogam*” (Alvar 1976: II, 248). Hay que tener presente que conservar el cuerpo íntegro y proceder a su enterramiento garantizaba su resurgimiento de la tumba “el día de la resurrección de la carne” (Cuesta Torre 14) y que, desde que el cristianismo se convirtió en la religión oficial con Constantino, “la incineración dejó de practicarse en el mundo romano” (Uría Maqua 2000: 222).

Entre las obras de Berceo también encontramos referencia al fuego. El milagro decimo sexto narra cómo, entre los hijos de *bonos omnes* que asistían a la escuela de la villa de Bourge, había también un niño judío natural del lugar. El día de Pascua de Resurrección todos los niños, incluido el niño judío, acuden al templo y comulgan, ya que desde la celebración del IV Concilio de Letrán (1215) era preceptivo según el canon 21 (Foreville 101). Al regresar a su casa, el niño judío cuenta a su padre lo sucedido. El padre monta en cólera y hace encender el horno en el que arroja a su propio hijo. La madre comienza a gritar aterrorizada (364a). Es entonces cuando Dios decide salvarle

del fuego (365d) en el que ha permanecido sin quemarse por estar acompañado por la Virgen (366 y 369b-d). Esta escena rememora aquella del libro de Daniel (3, 20-26) en la que Sadrach, Mesach, y Abed-nego pasean entre las llamas ardientes acompañados por un ángel en un horno semejante al que habían sido arrojados por orden de Nabucodonosor. Berceo continúa narrando cómo el padre es prendido y arrojado al fuego por su vil comportamiento (371):

Metió la madre voces tenié con sus oncejas ovo muchas de yentes de atan fiera quexa	e grandes carpellidas, las massiellas rompidas; en un rato venidas, estavan estordidas.
El fuego, porque bravo, no li nuzió nin punto, el niñuelo del fuego fizo un grand miraclo	fue de grand cosiment: mostróli buen talent; estorcíó bien e gent: el Rey Omnipotent.
Yazié en paz el niño en brazos de su madre non preciava el fuego ca-l fazié la Gloriosa	en medio la fornaz, non yazrié más en paz; más que a un rapaz, compaña e solaz. (364-366)
Recudiólis el niño “La dueña que estaba con su fijo en brazos éssa me defedié	palavra señalada: enna siella orada sobre'l altar posada, que non sintía nada.”
Entendieron que era que lo defendió Ella cantaron grandes laudes, metieron est miraclo	Sancta María ésta, de tan fiera tempesta; fizieron rica festa, entre la otra gesta.
Prisieron al judío, al que a su fijuelo legáronli las manos dieron con elli entro	el falsso desleal, fiziera tan grand mal; con un fuerte dogal, en el fuego cabdal. (369-371)

En este ejemplo, no sólo el niño es salvado del fuego, metáfora de las llamas del infierno, sino que ese mismo fuego es utilizado nuevamente como método de ejecución del malvado o del traidor.

En el milagro XVII de Berceo, se nos narra la persecución de tres caballeros contra un cuarto con intención de asesinarlo. En su huida el hombre se refugia en una iglesia dedicada a la Virgen. Sin embargo, los tres hombres entran en el recinto sagrado sin respetar dicho lugar y le golpean hasta la muerte (382). Dios decide castigarles con el fuego (385). Los tres hombres imploran ayuda a la Virgen y ésta, una vez calmada, les perdona (395); sin embargo, tendrán que subsistir como mendigos al carecer de los miembros que las llamas ya les habían devorado (397):

Los que lo segudavan, non ovieron vergüenza quísolo la Gloriosa oviéronli la alma	que lo querién matar, del sagrado logar; e Dios desamparar, del cuerpo a sacar.
Dentro enna iglesia y fue esta persona tóvose la Gloriosa los que la afontaron	de la Virgo sagrada, muerta e livorada; mucho por afontada, no ganaron y nada. (382-383)
Embió Dios en ellos non ardié e quemava quemávalis los miembros dizién a grandes voces:	un fuego infernal, com el de San Marzal; de manera mortal, “¡Sancta María, val!” (385)
La dueña piadosa fue perdiendo la ira perdonólis la saña toda la malatía	que fue ante irada e fue más amansada; que lis tenié alzada, fue luego abadada. (395)
Amansaron los fuegos, mas nuncua de los miembros siempre fueron contrechos, siempre se aclamavan	perdieron los dolores, non fueron bien señores; siempre mendigadores, por mucho pecadores. (397)

En este milagro, no sólo se castiga con las llamas el no haber respetado el recinto sagrado, sino que los daños corporales ocasionados por dicho fuego infernal (385a) resultan irreversibles; quizás en referencia a las consecuencias que sobre el cuerpo ejercerá el fuego del infierno definitivo tras el Juicio Final. Como vemos, nuevamente es considerado método de castigo y el recinto eclesial, en el que todos deseaban ser enterrados, lugar protegido por Dios, aunque en este milagro dicha protección no haya servido para salvaguardar la vida del hombre asesinado.

Todos estos casos recopilados presentan una actitud hacia el fuego imposible de compatibilizar con un uso positivo del mismo en la gestión de cadáveres, como sucede hoy en día.

3.2.2. *Los protagonistas*

3.2.2.1. *El moribundo y su vivencia*

A la hora de enfrentarnos con los fallecimientos de los diferentes protagonistas que inundan las obras literarias de este capítulo, hay que hacer mención previamente a las cuatro postrimerías del hombre agrupadas por la tradición cristiana: la muerte, el juicio, el infierno y la gloria.

En el caso concreto de la muerte, ésta “hace su aparición en la literatura medieval en textos narrativos, como un episodio más de la acción y subordinada a la trama principal del relato” (Pérez Priego 523), integrada en el discurso principal sin crear su propio discurso. Esta característica puede observarse en los relatos medievales tanto épicos como hagiográficos, donde se nos narra la muerte del héroe o del santo, como un episodio más del poema, contada por la voz del narrador. La importancia de la narración de la muerte radica en ser el colofón o bien de las hazañas del héroe, o bien de las pruebas del santo en la tierra, las cuales le abrirán las puertas de la salvación eterna. Es un momento caracterizado por una gran uniformidad en el que se describen el anuncio y la llegada de la muerte, plagados de gestos y actitudes rituales reiteradas. Es la “muerte amaestrada” del antiguo ritual del *mort gisant* que según Philippe Ariès, domina prácticamente hasta el siglo XIV y que es asumida por el hombre medieval con plena familiaridad (2000: 33). Jeremy Lawrance describe el rito de la siguiente manera:

El rito tenía como propósito demostrar la conformidad con la voluntad divina: recostándose con los ojos vueltos al cielo, la cabeza hacia el oriente y las manos cruzadas en el pecho, tras breves palabras de consuelo y de perdón a los parientes y amigos reunidos alrededor del lecho mortuorio, el agonizante aseguraba la salud de su alma rezando contritamente la *Mea culpa* o *Confiteor* (Lawrance 7).

Para Lawrance, este ritual tendrá un desarrollo malsano en los siglos posteriores dando lugar a la “ideología febril del arte funerario del siglo XV”.

3.2.2.1.1. Buena muerte versus mala muerte y la conciencia de la propia muerte

Dentro de las obras elegidas para este capítulo, el *Libro de Alexandre*, al modificar las alusiones paganas de sus fuentes para acomodarlas al cristianismo, sustituye, según indica Casas Rigall (16-17), el nombre de los dioses gentiles por el nombre de Dios, cuando el contexto es benéfico, o del Diablo, cuando el pecado ronda. Por ello sus personajes oran al Dios cristiano en trances difíciles tales como la llegada de su propia muerte.

Al narrar los últimos momentos de vida del rey Filipo, padre de Alejandro, el *Libro* hace una alusión a la mejoría *pre mortem* del rey moribundo, mejoría que con frecuencia se produce en algunos casos de enfermedades graves de larga duración como se recogía en el primer capítulo:

Ya tornava los ojos contendí con el alma, pero, quando entendió recobró la memoria	e passarse querié; ca transido yazié, que su fijo venié, que perdida avié.
Abrió luego los ojos; cató contra'l infant' signol' con los braços obedeçiol' el fijo:	començó a plorar; e no'l podié hablar; que lo fues' abraçar; non lo quiso tardar.
Diol' Dios mano a mano recobró la palabra Díxol': "¡Yo, fijo, mucho ¡Des aquí por morir	yaquanta mejoría; con la grant alegría. cobdiçié este día! una nuez non daría! (188-190)

Consciente de que su momento ha llegado, Filipo bendice a su hijo y se dispone a morir en paz y sin temor alguno con el convencimiento de que va a un lugar mejor:

Fijo, yo vos bendigo:	¡si faga el Criador!	(193a)
Con tanto me despido:	¡vome a la corte mayor!"	(193d)

La conciencia de la propia muerte vuelve a citarse durante el combate entre Héctor y Aquiles (665-710), al narrar Alejandro la Guerra de Troya entre las estrofas 335 y 761. La cristianización de ese momento muestra a Héctor encomendándose al Padre Santo al ver próxima su muerte y, alzando los ojos al cielo para prepararse para el desenlace definitivo, encomienda a Dios su alma:

Acomendó su alma	a Dios, el Padre Santo; (678c)
Entendí de su vida la rueda de su fado, ¡sopo que no'l valdríe que, quando Dios non quiere,	que era acabada; que era trastornada: nin lança nin espada, todo non vale nada!
Alçó a Dios los ojos; vertiendo vivas lágrimas, "¡Señor —dixo—, que sabes Tú non me desampares	premió el coraçón; fizo su oraçión. quantas cosas y son, a tan mala sazón! (684-685)

Posteriormente, cuando el autor describe a Darío preparándose para su propia muerte, sigue un patrón más cristiano si cabe, ya que al verse vencido y traicionado por sus hombres de confianza, hace examen de conciencia y pide humildemente perdón en una oración que se extiende desde la copla 1703 a la 1708. A pesar de encomendarse a Dios, la desesperanza y la angustia le empujarán a proyectar un suicidio que no llega a materializarse (1709-1710):

¡Coñoçié ya por ojo coñoçié la palabra ¡veyé que no'l fíncava Alçó a Dios las manos,	Dario la traición, que'l dixiera Padrón! ninguan guarnición! fizo una oraçión.
---	---

“¡Señor —dixo—, que sabes a qui non se encubren tuyos son los imperios ¡Señor, non pares mientes	todas las voluntades, ningunas poridades, e todas la çibdades! en las mis malvestades!
¡Bien sé que non te fiz’ segunt el que devía, ¡Só mucho pecador, ¡quando Tú me desamas,	derecho nin serviçio nin complí mio ofiçio! llo de mucho viçio! yo bevir non cobdiçio!
Pero, cuemo yo creo, non desheredé huérfano siempre amé paz siempre desvié guerra	segund mi conoçençia, nin falsé convenençia; e escusé entençia; e amé avenençia.
Nunca fiz’adulterio nunca desaforé Señor, las tierras yermas e son todas las gentes	con mugieres casadas, viudas nin maridadas; he todas bien pobladas, del pueblo mejoradas.
¡Señor, si miento yo derecho es que muera mas, si yo fiz’ justiçia Señor, derecho Tú	en esto que te digo, cuemo tu enemigo, o to mandado sigo, seas öy comigo!
¡Si de Ti non les fuesse non sería por ellos ¡Mas entiendo que só ¡morré de mala guisa,	a éstos ordenado, oy tan mal deshonrado! de Ti deseparado! como malventurado!
¡Qüando de la muerte quiérome yo mismo ¡De mano de vil omne ¡‘Rëy mató a Dario’,	non puedo escapar, con mi mano matar! non devo yo finir! dirán en el cantar!”
Fue prender un venablo oviéralo sin dubda mas seyé en la tienda ¡dio grandes apellidos,	grande e bien amolado; por el cuerpo entrado, un moçuelo castrado: ca fue muy espantado! (1702-1710)

Destacable es también la propia muerte del protagonista. Tras ser envenenado por el vino de Jobas, Alejandro, consciente de que va a morir, pide ser colocado fuera y acomodado en un lecho ubicado en el campo. Rodeado de sus hombres, que están sentados en la hierba, les manifiesta su agradecimiento y les revela sus últimas voluntades:

Fue la diablería por las venas del cuerpo ívasele el alma ivas’le la memoria	luego escalentando; fuese apoderando: en el cuerpo angostando; fieramente quedando.
Como Dios non querie, non le pudieron físicos	no’l podié res valer: ningunos acorrer.

Entendió el buen omne mandose sacar fuera,	qué avié de ser: en el campo poner. ⁴²
¡Grande era la tristeza ¡andavan mal cuitados ¡llegávala la ravia ¡nunca fueron tañidos	entre las criazones!: todos los sus varones!; bien a los coraçones!; de tales aguijones!
Esforçose el rëy, posose en el lecho, Mandó posar a todos fízoles buen sermón	maguer era cuitado; parose assentado. por la yerva del prado; e bien adeliñado:
“¡Parientes e amigos quiérovos bien e preçio, ¡Por vós gané imperio, ¡lo que me prometistes	que rededor mí seedes, ca vós lo mereçedes! vós me lo contenedes!: complido lo avedes! (2619-2623)
¡Grado al Criador sodes del mundo todo ¡De quantos nunca fueron ¡nin fueron nin serán	e a vuestras sudores, cabeças e señores! vós sodes los mejores!: tales guerreadores! (2626)
Ante tengo de Dios que, estando honrado assí quiere que vaya ante que pesar prenda	que me faz’ grant amor, en complido valor, pora el siglo mayor, nin ningún dessabor. (2628)

Viendo la proximidad de su propia muerte, Alejandro se encomienda a Dios. Es entonces cuando se describe el afilamiento de la nariz, hecho fisiológico observable en muchos moribundos, lo que proporciona a dicha descripción un carácter marcadamente realista:

Fue el rey en todo esto la nariz aguzando, Dixo a sus varones: ¡Arrenunçio el mundo!	la palabra perdiendo, la lengua engordiando. “¡Ya lo ides veyendo! ¡A Dios vos acomiendo!”
Acostó la cabeça —¡non serié omne bivo Mandó que lo echassen ca avié ya travado	sobre un fazeruelo ⁴³ que non oviesse duelo!—. del lecho en el suelo, del alma el anzuelo.
Non pudo el espíritu del mandado de Dios desemparó la carne remançió el cuerpo	de la hora passar; non pudo escapar: en que solié morar; qual podedes asmar. (2645-2647)

A pesar de la cristianización que encontramos diseminada por todo el *Libro* sin embargo, en ese último instante, se hace mención a su condición de gentil. Alejandro en

⁴² Al comprender su muerte inevitable, Alejandro la acepta con resignación. En el epíteto de *buen omne* (2620c) aflora de nuevo un juicio favorable del poeta, que llama a la conmiseración (cfr. 2602cd).

⁴³ *Farezuelo*: ‘almohada’, derivado de *faz*.

su ambición de conquistas y de conocimientos, comienza a convertirse en pecador cuando esta avidez “lo empuja al intento de superar las barreras impuestas por Dios a los hombres” (Casas Rigall 67). Esta desmesura le conduce hacia la soberbia de equipararse a Dios. Aparentemente, el agonizante Alejandro, gozoso por acabar sus días invicto, no parece haberse enmendado de su avidez; sin embargo, su acatamiento resignado del designio de Dios le legitima para hacer balance de su vida hasta tal punto que el autor llega a afirmar que sería merecedor de la veneración como santo (2667), de no haber sido gentil (Casas Rigall 68).

Por ello, estas tres estrofas, en las que, renunciando al mundo, se postra en el suelo, son muestra inequívoca de su sincero arrepentimiento y la aceptación del mismo por Dios, tanto para Lida de Malkiel (1952: 196-197), como para Raymond Willis (1956-1957: 222) o Amaia Arizaleta (2000: 15). Esta última nos recuerda la abundancia de ejemplos de reyes y de santos no literarios, en los que los protagonistas “pidieron morir encima de la tierra, como manifestación última de humildad y de imitación de Cristo”. Entre los monarcas, cita a Fernando I de León y Luis IX de Francia, y entre los santos, a Francisco de Asís que murió en 1226 y fue canonizado en 1228.

Si alguien refleja bien en sus obras el trance de una muerte en paz, de una buena muerte, consciente y pública a la vez, es Berceo en sus obras hagiográficas u obras de catequesis o teología moral como también las denomina Jesús Menéndez Peláez (215). En ellas Berceo describe las muertes de sus protagonistas con gestos y actitudes que, aunque ritualizados, son familiares y tranquilizadores (Pérez Priego 524-525).

En el caso de la *Vida de San Millán de la Cogolla*,⁴⁴ el protagonista es consciente de que va a morir (295); tras convocar y rodearse de sus compañeros y discípulos (296), lo que aporta a este momento su carácter público, les da sus últimos consejos y su bendición. Después se santigua, junta las manos y, tras cerrar los ojos, entrega su alma a Dios:

Díssolis a la ora
 “Amigos, bien veedes
 la ora es llegada,
 con gracia de vos todos

de la alma essir:
 qe me quiero morir,
 quiérome despedir,
 quiero d'est' siglo ir.”

⁴⁴ Si seguimos la cronología propuesta por Brian Dutton (1975: 76), la *Vida de San Millán de la Cogolla* está fechada hacia 1230 (cuatro años después de la muerte de Francisco de Asís y dos de su canonización), la *Vida de Santo Domingo de Silos* hacia 1236, el *Poema de Santa Oria* entre 1252 y 1257, y finalmente, el *Martirio de San Lorenzo* al final de la vida de Berceo en 1264 debido a su abrupto final.

Desend' alzó asuso bendíssolos a todos comendólos a Dios, qe ellos los guardasen	la sue mano donosa, la sue boca preciosa, a la Virgo gloriosa, de tacha periglosa.
Santigó a sí mismo tendió ambas sves palmas, cerró ambos sos ojos rendió a Dios la alma,	por fer buen cumplimiento, juntólas muy a tiento; sin nul conturbamiento, fizo so passamiento.
Cerca sedién los ángeles, cantando grandes laudes con grandes processiones con él todos los santos	luego la recibieron, al cielo la subieron; a Dios la ofrecieron, festa doble fizieron. (299-302)

El texto recoge los siguientes cuatro momentos: el momento consciente de esa muerte y la serenidad ante la misma, el de encomendarse a Dios y a la Virgen, el de colocarse físicamente de manera adecuada para recibirla y el de la recepción del alma por parte de la Corte Celestial. Esta recepción es celebrada por una gran multitud que agrupa a seres terrenales y celestiales como indica Baños Vallejo (114):

Lo celebran también sus “cofrades”, los confesores (303), los Santos Padres y profetas (304), los apóstoles (305), los mártires (306) y las vírgenes (307), para acabar en la cúpula de la Corte Celestial: [...] (308).

Igualmente, en la *Vida de Santo Domingo de Silos*, el santo, al ser consciente de la proximidad de su muerte, reúne a los hermanos del convento a quienes aconseja y da sus últimas recomendaciones. En el momento de expirar, cierra los ojos, aprieta los labios y, alzando las manos, rinde a Dios su alma que es recogida por los ángeles:

Fo cerrando los ojos apretó bien sus labros, alçó ambas las manos rendió a Él la alma	el sancto confessor, non vidiestes mejor, a Dios nuestro Señor, a muy grand su sabor.
Prisiéronla los ángeles leváronla a cielos diéronli tres coronas desuso vos fablamos	que estaban redor, e a muy grand onor, de muy gran resplendor, de la su gran lavor. (521-522)

En el caso del *Poema de Santa Oria*, también la encontramos rodeada de monjes, ermitaños y de toda la comunidad. Como en los dos casos precedentes, también se santigua, levanta las manos y tras juntarlas, cierra los ojos y la boca para rendir su alma a Dios y no volver a sentir ningún mal, totalmente en paz, sin miedo. Como indica Isabel Uría Maqua (1992: 544), “la escena de la muerte de Oria es de una gran plasticidad. No hay en ella asomo de crispación, sino paz y descanso, como si se tratara de un dulce sueño”:

Fuel viniendo a Oria fuesse más aquexando, alço la mano diestra fizo cruz en su frunte,	la hora postremera, boca de noche era, ⁴⁵ de fermosa manera, santiguó su mollera. ⁴⁶
Alço ambas las manos, como qui riende gracias cerró ojos e boca rendió a Dios la alma,	juntólas en igual, al Rei Spiritual; la reclusa leal, nunca más sintió mal.
Avié buenas compañías el buen abat don Pedro, monges e hermitaños, ⁴⁷ éstos fazién obsequio	en essi pasamiento, persona de buen tiento, un general conviento, ⁴⁸ e todo complimiento. (179-181)

Para Martínez Gil, los santos de Berceo mueren conociendo de antemano la llegada de su propia muerte, siendo protagonistas activos de la misma y falleciendo con naturalidad tras cumplir todos los pasos pertinentes (1996: 28). La muerte de estos santos es anunciada de antemano gracias a un don profético de origen divino que, en muchos casos, convierte al propio santo en su mensajero (García de la Borbolla 2002: 89).

Estas muertes, como indica Pérez Priego (525), aunque ritualizadas, no son inquietantes ni turbadoras. Por tanto no existen en ellas “elementos macabros ni concesiones al horror ni la truculencia, ningún patetismo ni estremecimiento”. Para García de la Borbolla, tras una vida de perfección, la muerte del santo se desarrolla en un “clima apacible y sereno”:

[...] este momento se considera sagrado y su sacralización se extiende gracias a la liturgia que lo rodea. De este modo, [...] la muerte como camino o vía que comunica dos realidades espacialmente distantes pero que forman parte de una continuidad lineal para el hombre medieval, contribuye a anular la idea de la muerte como un momento dramático o un final desconocido. [...] De modo que la muerte es anunciada y acogida con serenidad, confianza e incluso gozo (2002: 88).

Los tres momentos de la muerte del santo (García de la Borbolla 2002: 89)⁴⁹ hacen de él no sólo “un nuevo mediador con lo divino, sino también un modelo de bien morir” a través de una entrega del alma a Dios humilde y confiada (95-96).

Su carácter familiar, apacible y tranquilizador también refleja la actitud y el control por parte de su protagonista que, ajeno a injerencias externas, se encuentra en

⁴⁵ *Boca de noche era*: empezaba a anochecer — con esta locución alude Berceo a la hora aproximada en que tiene lugar la muerte de Oria

⁴⁶ (cd) Describen cómo Oria se prepara para morir. Sus ademanes y gestos son acompasados, armoniosos. Oria se santigua de *fermosa manera*.

⁴⁷ *Hermitaños*: esto documenta la existencia de ermitaños en Suso a finales del siglo XI.

⁴⁸ *Un general conviento*: una reunión general, toda la comunidad.

⁴⁹ Ver páginas 118-119.

calma. No hay paz mayor en esos instantes que la de mantener el control y el gobierno de la propia vida que se acaba, rodeado de aquellos que son convocados expresamente por el moribundo y que asisten a las últimas voluntades y disposiciones. La dignidad que aporta este control irá perdiendo terreno a lo largo de los siglos, como veremos en capítulos posteriores.

Las buenas muertes descritas hasta ahora no son patrimonio exclusivo de los santos protagonistas de las obras hagiográfica o de teología moral de Berceo. Entre los doce decesos narrados por Saugnieux en *Milagros de Nuestra Señora* (1982b: 123)⁵⁰ se encuentra también la buena muerte de un simple pecador tras su arrepentimiento en el milagro X, como indica Martínez Gil (1996: 29):

En “Los dos hermanos”, una persona muere en pecado pero, por intercesión de la Gloriosa, Dios permite a su alma que vuelva al cuerpo durante treinta días, dándole así una oportunidad para evitar la condenación. Es el tiempo preciso para preparar una buena muerte con todos sus requisitos: limosnas, satisfacción de deudas, despedida de sus allegados, sacramentos de confesión y comunión, oración y aceptación serena de la muerte.

El texto que recoge esta preparación se encuentra entre las estrofas 267-269:

Entregó ricamientre a los que tuerto tovo confessósse al preste de cuantos avié fechos	a los deseredados, fízolos bien pagados, de todos sos pecados, e dichos e asmados.
Ya andava en cabo hasta los treinta días despidiósse Estevan sabíe que las palabras	de las cuatro semanas, avié pocas mañanas; de las yentes romanas, de Dios non serién vanas.
En el día trenteno recibió Corpus Domini echóse en su lecho, rendió a Dios la alma,	fizo su confessión, con grand devoción; fizo su oración, finó con bendición. (267-269)

En contraposición a esta buena muerte, Berceo también describe la mala muerte como una vivencia “cruda y violenta debido a los tormentos de los demonios” (Martínez Gil 1996: 42). Los merecedores de la mala muerte serían los malos, los pecadores cuya muerte confiere al relato un indudable valor moralizante. Como ejemplo de mala muerte podemos acudir al milagro VII que, en su estrofa 163, describe el desenlace final de un monje mal ordenado. A la hora de morir, el monje ni comulga, ni se confiesa lo que motiva su aprisionamiento por parte de los diablos (43):

⁵⁰ San Idelfonso (66), Sacristán fornicario (99), Pobre caritativo (134 y 136), Monje Lozano (163), Clérigo simple (234), Los dos hermanos (269), El prior (286) y el sacristán (303), El nuevo obispo de Pavía (315), Abadesa preñada (581), Teófilo: Obispo (756) y Teófilo (901-903).

Vivié en esta vida	en grand tribulación
murió por sus pecados	por fiero ocasión,
nin prisso Corpus Domini	ni fizo confesión, ⁵¹
levaron los diablos	la alma en presón. (163)

Con relación a los verbos y sus voces gramaticales utilizadas para describir diferentes actitudes en el morir, Saugnieux distingue tres voces diferentes en el castellano del siglo XIII para expresarlas dentro de *Los Milagros de Berceo*:

Activo: *morir* (578), *finar* (263, 273, 307), *perecer* (597)

Pasivo: *ser transido* (178, 266), *ser pasado* (95), *ser finado* (231, 241)

Reflexivo: *morirse* (84, 157)

Según Saugnieux (1982b: 129), el primer caso describiría una muerte “sufrida, un acontecimiento independiente de nuestra voluntad que pone término a nuestra existencia terrestre”. A esta muerte no se le da importancia, lo que provoca un distanciamiento, una frialdad al informarnos de la misma de una manera objetiva.

En el segundo caso, aunque no sea una muerte deseada y buscada, sí es una muerte “asumida, vivida plenamente [...], es la muerte cristiana que no es *terminus*, sino *transitus*, viaje, metamorfosis”.

En el tercer caso, se trata de una muerte interiorizada, individualizada, personalizada.

No es del todo la muerte cristiana, ni el cruel *fatum*, es quizá el esbozo de lo que será la muerte en la literatura macabra de los siglos siguientes: un tormento, una angustia (Saugnieux 1982b: 130).

Dentro de las buenas muertes que tampoco están circunscritas a los santos o a hombres de Iglesia encontramos la muerte de Licórides en el *Libro de Apolonio*. Licórides, quien tenía a su cuidado a Tarsiana mientras su padre Apolonio viajaba a Egipto, está a punto de morir. Es en ese trance cuando confiesa a la joven que, a diferencia de lo que cree, no es hija de Estrángilo y de Dionisa sino de Apolonio y Luciana (359-360). Asistimos nuevamente a un hecho consciente (356a), a la calma propia de una buena muerte y al acompañamiento cercano de los seres queridos, sentados, en este caso, lo más cerca posible de la moribunda, en el propio lecho (355). Pero también asistimos a la resolución de conflictos pendientes y a la revelación de secretos ocultos tan necesaria para todo moribundo:

A su ama Licórides, que la había criada,

⁵¹ *Confesión*: aquí, muy probablemente, significa “declaración de fe”, “reconciliación con su fe”.

trobóla mal enferma, fuertemente cuitada,
maguer que era ayuna, que non era yantada,
en el cabo del lecho, posósse la criada.

—“Fija, dixo Licórides, yo me quiero pasar, (355-356a)

“De Pentápolin fuestes de raíz e de suelo,
“al rey Architrastrés hobiestes por abuelo,
“su fija Luciana, ementár vos la suelo:
“ésa fue vuestra madre, que delexó gran duelo.

“El buen rey Apolonio, un noble caballero,
“señor era de Tiro, vn recio cabdalero;
“ése fue vuestro padre, agora es palmero:
“por tierras de Egipto, anda como romero.” (359-360)

Tras la confesión, muere en paz y es amortajada por la propia Tarsiana personalmente:

Quando esto le hobo dicho e enseñado
e lo hobo la niña todo bien recordado,
fue perdiendo la lengua e el hora llegando,
despidióse del mundo e de su gasañado.

Luego que fue Licórides d’este mundo pasada,
aguisó bien el cuerpo la su buena criada,
mortajóla e diole sepultura honrada,
manteniéle cutiano candela e oblada. (364-365)

La muerte del protagonista de *Libro*, como culminación de todo un proceso, se menciona muy brevemente antes de una reflexión que el autor hace sobre la muerte en general que a todos aguarda. Las estrofas donde se recoge su muerte no muestran tanto una descripción de la misma sino más bien un colofón a toda una vida:

Fincó el homne bueno mientre le dio Dios vida,
visco con su mujer vida dulç’ e sabrida;
cuando por ir d’est’ siglo la hora fue venida,
finó como buen rey, en buena fin complida.

Muerto es Apolonio, nos a morir habemos,
por cuanto nos amamos, la fin non olvidemos;
cual aquí fiziéremos, allá tal recibremos;
allá iremos todos, nunca acá saldremos. (650-651)

La trayectoria que recorre Apolonio a lo largo de su vida le hace comprender que para alcanzar la culminación del conocimiento es necesario que la experiencia vital ratifique dicho conocimiento y “para comprender e interiorizar tantas virtudes, es imprescindible superar los avatares” de la vida (Berruezo Sánchez 384-385). Por lo que, al final de dicha trayectoria, “el protagonista acaba siendo más sabio, más integro y más virtuoso” ya que sus andanzas le han hecho profundizar en el conocimiento de sí mismo convirtiéndolo en modelo de conducta a imitar (380).

Aunque el relato de su muerte resulta tan escueto, existe un momento en la vida de Apolonio que, a mi juicio, es metáfora de su propia muerte. Tras el naufragio que acaba con sus huesos en la playa de Pentápolis, Apolonio ha perdido “la vestimenta, la identidad, el nombre y el linaje” (Berruezo Sánchez 384). Ha perdido todas sus posesiones y todo aquello que le ha caracterizado durante su vida, su propia identidad. En ese momento se encuentra tal y como llegó al mundo, desnudo, sin nada que haya podido llevarse, exactamente como se encontraría si hubiera muerto. Es entonces cuando Apolonio medita y analiza todo lo que le ha ocurrido hasta entonces, todo lo vivido, como haría en el lecho de muerte. A partir de ese momento “se conducirá como un perfecto cristiano, y no ya como un sabio rey, pagano” (Uría Maqua 1997b: 198), dando comienzo a una nueva vida, metáfora del comienzo de una vida tras la muerte. En un sentido parecido, Isabel Uría considera la desnudez de Apolonio tras el naufragio como representación del “desprendimiento de todo lo material y el renacer a la vida espiritual” (1997b: 200), como hizo Francisco de Asís al comienzo de su vida religiosa.

Por último encontramos algunos ejemplos de preparación a la buena muerte en el *Libro de Fernán González*.

Durante la primera batalla contra Almanzor, los soldados de Fernán González no muestran temor a la muerte por el sentido que dan al deber y por la esperanza en un mundo mejor en caso de sobrevenirles:

Metyén toda su fuerça en guardar su señor,
 non avyén de su muerte nin pesar nin dolor,
 tollieles el grand depdo de muerte el pavor:
 non avié pora buenos d'este mundo mejor. (258)

Antes de la segunda batalla de tres días contra Almanzor, los soldados comienzan su jornada con una misa al alba, arrepintiéndose de sus pecados y comulgando para, de este modo, prepararse ante un posible fallecimiento:

Fueron a sus posadas, *echaron s'a* dormir;
 començaron las alas los gallos a feryr;
 levantáronse todos, misa fueron oýr,
 confessarse a Dios, pecados descubrir.

Todos, grandes e chycos, su oraçión fyzieron,
 del mal que avyén fecho todos se repentieron;
 la ostya consagrada todos la resçebyeron,
 todos de coraçón a Dios merçed pedieron. (478-479)

Incluso, en el transcurso de la batalla, don Fernando se encomienda a Dios ante la posibilidad real de que le sobrevenga la muerte:

Era en fuerte cuyta el conde don Fernando,
yva sy se l' fyziesse su muerte aguisando;
alçó *suso* los ojos al Crÿador rogando,
com' sy *fuesse* con Él, ansý l' está llamando: (536)

Aunque el poema queda interrumpido tras la cuaderna 737 según la edición de Itziar López Guil, las estrofas restantes pueden suplirse con la prosificación de la *Primera Crónica General*. En su capítulo 728 (*El capítulo de cómo el conde Fernand Gonçalez de Castiella fizó en cabo de su vida et acabo su tiempo*) narra la muerte del héroe castellano dando conclusión al relato (Uría Maqua 2000: 344):

Et como era ya crebantado et affanado de muchas guerras et lides que auie fechas con moros et con cristianos por defender Castiella et ensanchar en cristianismo et seruir a Dios, adolescio en Burgos entonces; et la dolencia fue tal, et el mal tan afincado, que y murió en Burgos. Et mandose leuar al monesterio de sant Pedro de Arlança, el que el fiziera, como es dicho, et que auie enriqueçido de donadíos et de muchos buenos heredamientos et de otras cosas, assi como es dicho en esta estoria; et leuaronle de Burgos a sant Pedro de Arlança su monesterio, et enterraronle y muy onradamientre. Murio este cuende Fernand Gonçalez de Castiella en la era de DCCCC et LXX et VIII annos, et andaua estonces otrossi ell anno de la Encarnation del Sennor en DCCCC et XL et el de Otho emperador de Roma en VII (425-426).

Para Gimeno Casaldueiro (1968: 187) esta muerte es un epílogo, correlativo con el exordio que precede a la historia de Fernán González.

3.2.2.1.2. *La importancia de 'sentido' en la muerte*

Existe un poema de Berceo enmarcado en el relato de los momentos previos al fallecimiento y de las reacciones de sus protagonistas, que quiero resaltar a continuación por su singularidad con respecto a la necesidad de sentido ante la muerte y ante el sufrimiento. Se trata de *El duelo de la Virgen*. Asistimos al sufrimiento de Cristo antes de morir, y es en ese preciso instante cuando se muestra más pendiente del sufrimiento de su madre que del suyo propio:

El mi Fijo precioso, más se dolié de mí	Señor de grant imperio, que non de su lazerio; (30ab)
--	--

En el diálogo que Cristo clavado en la cruz mantiene con su madre, muestra esa preocupación hacia ella, hacia su sufrimiento:

Recudió el Señor, “Madre, mucho me duelo	dixo palabras tales: de los tus grandes males,
---	---

muévenme las tos lágrimas, más me amarga esso	los tus dichos capdales, que los golpes mortales.” (81)
--	--

Incluso manifiesta cómo el llanto de la madre le puede “*estorvar*” en ese trance, ya que puede desalentarle para poder llegar hasta el final, para aceptar su destino, para aceptar su propia muerte y así poder morir. Como vimos en el capítulo primero, podríamos decir que el dolor de la madre le hace sentirse culpable de morirse por razón del sufrimiento que ocasiona con ello; en definitiva, siente que carece del permiso para hacerlo como considera menester:

Madre, agora somos ca ya los enemigos madre, cogi esfuerço, el planto que tú fazes	en ora de rancar, quieren cuestas parar; non quieras desarrar, puédenos estorvar. (89)
---	---

Ante esta circunstancia, Cristo recuerda a su madre que ambos tienen que pasar por el mismo trance (92) y que, tras su muerte, tanto vivos como muertos se beneficiarán de su sufrimiento (93). Esto aportaría el sentido necesario para sobrellevar ese final; ya que, como vimos en la página 18, no es posible abordar el sufrimiento sin dotarle de un sentido, aunque en este caso tenga connotaciones marcadamente religiosas en un contexto singular para los creyentes:

Y e tú, madre mía, yo sufriendo las penas deven todas las gentes laçdrar tú e tu fijo	lo debemos gostar, e tú el grant pesar; por ende te loar: por las almas salvar.
Madre, será aína lo que mandó el Padre los vivos e los muertos, será el tu grand planto	el vaso agotado, aína recabdado; todos nos abrán grado, en grand gozo tornado. (92-93)
Madre, cata medida, madre, por Dios te sea, a todos nos crebantas madre, que tú lo hagas	atiempra más to planto; non te crebrantes tanto; con essi tu crebanto, por Dios el Padre Santo.” (98)

Al final, la madre encuentra consuelo en la razón de tal sufrimiento. La muerte de su hijo está cargada de sentido:

Dixo la madre: “Fijo, como de muert’ a vida con esso que dicides ca bien veo que vos	lo que vos me fablades assí me revisclades; mucho me confortades, por todos nos laçdrades. (99)
---	--

La muerte de Cristo en la cruz se produce tan sólo una vez cubierta la necesidad de decir “todo [...] lo que [ha] de decir” (108b) y, tras inclinar la cabeza “como qui quier dormir, / rindió a Dios la alma e dexóse morir” (108cd).

3.2.2.1.3. *La religiosidad en el momento de morir*

Con respecto a las creencias o a la religiosidad que profesan los creyentes del siglo XIII y que reflejan los textos literarios, autores como Joël Saugnieux dan unas pautas que hay que tener en consideración a la hora de abordar la muerte de los protagonistas y la vida después del fallecimiento.

En su artículo: “La economía de la salvación en *Los Milagros de Nuestra Señora*”, Saugnieux (1982a: 16) considera que al igual que el vasallo, el creyente debe “servir regularmente y concienzudamente a su señor para obtener y merecer su protección”, lo que le otorga un derecho. A este respecto, *Los Milagros*, muestran un Cristo y una Virgen que no se muestran nada exigentes sobre la cantidad ni la calidad de las obras realizadas por el creyente. En algunos casos se trata de la testarudez y obstinación en la oración (855 y 907), en otros de “una genuflexión jamás olvidada” (77) o de la repetición de una misa sin entender el significado de sus palabras (220). Este formalismo característico del pensamiento medieval, es suficiente para asegurar la salvación.

Berceo presenta la repetición mecánica y la regularidad en el gesto, la Religiosidad extrínseca citada en el capítulo primero, como la mejor garantía de salvación y raramente alude a la “profundidad de las convicciones” (Saugnieux 1982a: 17) o Religiosidad intrínseca:

Siquier a la exida,
delante del altar
el enclín e la Ave
non se li olvidava

siquier a la entrada,
li cadíe la pasada;
teniéla bien usada,
en ninguna vegada. (80)

En essa cibdat misme
avié nomne Jerónimo,
fazié a la Gloriosa
los días e las noches,

avié un buen christiano,
era missacantano;
servicio muy cutiano
invierno e verano. (306)

Esa misma insistencia aparece en la *Vida de Santo Domingo* (17 y 38) y en la *Vida de San Millán* (22 y 33).

La constancia en las prácticas busca obtener una recompensa (*galardón*) en un intento de lograr un seguro contra la condenación; aunque se trata de una religiosidad afectiva está carente de misticismo (Saugnieux 1982a: 18). Para Berceo librarse de la condenación y lograr la salvación es por tanto muy fácil de obtener a través de un mínimo esfuerzo. Sus personajes aunque preocupados, no están inquietos (20), ya que, por muy grave que sean sus faltas, hasta el punto de poner en peligro su suerte en el más allá, no sienten temor ante la seguridad de obtener el perdón de la Virgen con sólo implorarlo. En los siglos venideros, esta ausencia de temor irá desapareciendo, ya que a los ojos de la teología católica que se abrirá paso hasta nuestros días, “la confianza sin temor es tan reprensible como el temor sin confianza” (19).

Sin embargo, Saugnieux (1982a: 17) considera que esta actitud no revela “falta de sinceridad” ya que la piedad medieval es interesada, aunque, continúa diciendo, nos resulte difícil imaginar tal actitud hoy en día. Es posible que esta Religiosidad extrínseca que usa la religión, estuviera muy arraigada en la época de Berceo y que la actitud interesada que la caracteriza no sea contradictoria con el convencimiento sincero, pero si condiciona el modo de afrontar la muerte al sentirla próxima. Además discrepo en su apreciación de la extrañeza que tal actitud pueda ocasionarnos hoy en día, ya que esa actitud interesada, esa Religiosidad extrínseca, sigue igual de viva en la actualidad. Aunque sus manifestaciones externas no se correspondan con prácticas de una única religión, sí comparten el formalismo de sus ritos. Tampoco hay que olvidar que, si bien raramente aluda Berceo a la profundidad de las convicciones, tales alusiones certifican la existencia de la misma, de una Religiosidad intrínseca minoritaria como ha sido habitual a lo largo de los siglos.

3.2.2.2. *Los familiares y amigos que sufren el duelo*

3.2.2.2.1. *Expresiones de duelo*

Las expresiones del duelo de familiares y amigos difundidas en la literatura de esta primera parte del siglo XIII, están muy ligadas a condicionamientos de tipo religioso o social. Recordando las prohibiciones citadas en el capítulo dos,⁵² Luis

⁵² Ver páginas 54-55.

Martínez Falero vincula a tales interdicciones la escasa difusión del *planh* provenzal. El autor considera que, como género, el *planh* provenzal tiene su modelo en el *Planctus de obitu Karoli*, escrito hacia el año 814 por Columbanus de Saint Trond. Martínez Falero (60) señala que el trovador Cercamon tomó ese modelo para escribir el primer *planh* en provenzal, en la primera mitad del siglo XII y recuerda que, en castellano, el *Planto que hizo la Virgen el día de la Pasión de su Fijo*, escrito por Berceo en el siglo XIII⁵³ es el más interesante de los dedicados a la Virgen.

Sin embargo, refiriéndose al planto como representación del duelo que seguía a la defunción, Martínez Gil lo considera un elemento diferenciado del modelo religioso de muerte que propone Berceo. Para el autor, el planto desintegraba “el clima de serenidad de que se la quería rodear” (1996: 39).

Según Martínez Falero (60), las prohibiciones mencionadas anteriormente indican la pervivencia de las manifestaciones de dolor entre las clases populares, que, sin embargo, los nobles evitan incluso en la vertiente más retórica y literaria. Tales manifestaciones explican, también, la aparición de la parodia del planto que encontraremos en el siglo XIV en el *Libro de buen amor*.

El *Libro de Alexandre* nos presenta numerosas escenas donde se describe el sufrimiento de una pérdida. En la primera de ellas se representa el llanto y las muestras de dolor de Aquiles por la muerte de Patroclo a manos de Héctor:

Aquiles por Patroclo
cuemo si fuesse su padre
los ríos de las lágrimas
¡Dizién que avié Éctor

fazié sobejo duelo,
o fuesse su avuelo:
corrién por el suelo.
plantado mal majuelo!

Tirava de sus pelos,
con ambos los sos puños
Los griegos en sus caras
afibladadas las capas,

rompiese las mexiellas,
batié las mançaniellas.
fazién malas maziellas:
descosién las capiellas.

Firié en su cabeça
Llamando: “¡Companero,
si yo algunos días
lo que fizo a ti

Aquiles con su mano,
amigo e hermano,
duro vivo e sano,
faré yo al troyano!”

Fizieron a Patroclo
balsamaron el cuerpo
metieron grant misión
querién fazer ad Aquiles

todos su complimiento;
de un fermoso ingüento;
en el soterramiento:
sabor e pagamiento.

⁵³ Me refiero a *El duelo de la Virgen*.

Fue con grandes obsequios de los rēys de Greçia Los setenarios fechos fue en esti comedio	el cuerpo soterrado, plañido e honrado. e el clamor acabado, el sepulcro obrado.
Maguer era el planto Aquiles non avié fizo fazer otras armas ¡nunca durmió buen sueño	e el duelo quedado, el pesar olvidado: a maestro ortado; fasta que fue vengado! (647-652)

Posteriormente, tras la muerte de Héctor a manos de Aquiles, asistimos al dolor de su padre, Príamo, y al de su viuda, Androna:

Príamo el mesquino, yazié amortecido, la barva polvorienta ¡yazié el pecador	en duro punto nado, todo desacordado, e el rostro rascado: a guis' de malfadado!
Androna nunca más no'l membró de su fijo, Destajárvoslo quiero: el buen pueblo de Troya	recobró su sentido: tan dulce e tan querido. ¡quando Éctor fue caído, fue luego abatido!
¡Maldixieron a Paris ¡Maldixieron el vientre ¡maldixieron las tetas ¡Maldixieron a Venus,	e al día que nasco! que a Elena trasco!; e la leche que pasco! que los fizó por asco! (716-718)

En estrofas posteriores, se producen dos falsos duelos por la muerte del propio protagonista, Alejandro. El primero narra cómo Alejandro cae enfermo y sus soldados, aterrados, lloran y se lamentan creyéndole ya moribundo:

¡Fueron en fiera cueita ¡nunca quanto ý eran ¡todos, chicos e grandes, ¡vozes e alaridos	e fue grande el espanto!; prisieron tal quebranto! fazién duelo e planto!: ivan de cada canto!
Davan a sus cabeças “¡Mesquinos!, ¿cuémo somos ¡Fuermos de nuestras madres ¡Viniemos a perdernos,	diciendo su rencura: de tan malaventura? nados e hora dura! un año andadura!”
Dizién: “¡Señor!, ¿quién vío ¡Somos en sazón mala ¡Somos del mundo todo e nós por defendernos	omnes tan deserrados? de ti desamparados! por ti desafiados somos mal aguisados!
¡Dario nos yaz'açerca!: ¡Sin ti, en la batalla ¡Las sierras nos han presas!: ¡Por malos de pecados	¡escapar non podremos! entrar non osaremos! ¡tornada non avemos! aquí las baldaremos!
¡Aún maguer pudiéssemos sin ti non osaremos ¡Vassallos sin señor ¡Señor!, ¿a quáles tierras	a la tierra tornar, en ella assomar! sábense mal guardar! iremos nós poblar?

<p>¡Señor, la tu ventura tóvote mala fe, ¡Nunca devié en ella ¡sabe a sus amigos</p>	<p>que te solié guiar dexote en mal logar! omne vivo fiar! gualardón malo dar!”</p>
<p>Tovos’ doña Fortuna vío que eran neçios: Fue tornando la rueda ¡fue abriendo los ojos</p>	<p>mucho por denostada; non dio por ello nada. que yazié trastornada: el rey una vegada!</p>
<p>Fuel’ viniendo el seso: fue del mal mejorado, Díxoles: “¡Ya varones, ¡Non vi tan grant conçejo</p>	<p>recobró su sentido; pero non bien guarido. pueblo tan descosido! sin feridas vençido! (889-896)</p>

El segundo, ocurre durante la conquista de Sudraca (2218-2245). Alejandro es herido gravemente por una saeta y, aunque no expresa queja alguna al ser curado, sí sufre un desmayo. Los soldados, creyéndole muerto, dan comienzo a expresiones de duelo que cesan cuando le ven recuperarse y sanar:

<p>Sufrielo bien el rëy: si yoguiesse durmiendo, Nin en nariz rugada nunca lo entendió</p>	<p>estido bien quedado; non serié más pagado. nin rostro demudado, nul omne por cuitado.</p>
<p>Ovo atán grant cueita, que ovo de su seso cayó amortçeido, tanto que a las voces</p>	<p>pero, a devenir, sin grado a salir: ovo a enflaquir, non sabié recodir.</p>
<p>Fue por la albergada todos teniën del rëy Quánta fue la tristeza si non fuesse de omne</p>	<p>el planto levantado: que era ya pasado. nunca serié asmado, que lo oviesse provado.</p>
<p>Cueita de buen señor; quien una vez la gusta qui non la ha provada que nunca ge la dexe</p>	<p>¿quí la puede asmar?⁵⁴ siempre ha qué plorar; devié a Dios rogar en esti mundo provar.</p>
<p>El maestro al rëy púsol’ buenos emplastos Quiso Dios que la cosa con la merçed de Dios</p>	<p>sópolo bien guardar: por la dolor temprar. que’l ovo a prestar: ovo a mejorar.</p>
<p>Quando vieron que era el planto e el duelo ¡el que anda en mar non serié más alegre,</p>	<p>el rey ya mejorado, fue en gozo tornado: perdido e lazado quando fues’arribado! (2258-2263)</p>

Entre ambos falsos duelos, asistimos a la muerte de Estatira, esposa del rey persa, Darío, por quien tanto los varones griegos como el propio Alejandro hacen: “muy grant

⁵⁴ ‘Quien la prueba una vez tiene motivo de lamento para siempre’.

planto” (1236a). Según Amaia Arizaleta, esta elegía es preparatoria a la que tendrá lugar a la muerte de su esposo Darío, que a su vez precede a la descripción de la muerte de Alejandro llorado por todos (2007: 308).

La mujer de Darío, con cueita del marido quando aquesto vío, ¡sallol’ luego el alma	que yazié en prisión, e de su generaçion, crebol’el coraçón: a poca de sazón!
Pesol’a Alexandre —¡por su madre misma ¡alimpiával’apiessa ¡entardó la fazienda	e fizo muy grant planto non faría atanto!—: la cara con el manto!; por aquexo yaquanto! ⁵⁵
Tan bien e tan apuesto que non podién los otros ¡plañién los varones ¡Non podrié en su tierra	sabié duelo fazer, las lágrimas tener: de Greçia a poder! más honrada seer!
Fue el cuerpo guardado fue luego balsamado ¡Fizo el rey sobr’ella que duró quinze días	de mucho buen convento; de preçioso ingüento. tamaño complimiento, el su soterramiento!
Apeles el ebreo, que de lavor de manos entalló el sepulcro —¡él se maravillava,	un maestro contado, non ovo tan ortado, en un mármol preçiado quando lo ovo obrado!—. (1235-1239)

Al igual que los varones griegos y que Alejandro, Darío se lamenta tras recibir la noticia de la muerte de su mujer:

Deque entendió Darío e fue el omne bueno vertiendo de los ojos alçó a Dios las manos,	la cosa cómo era entrado en carrera, a medida plenera, ⁵⁶ oró en tal manera: (1256)
--	---

Posteriormente, cuando Alejandro se dirige a Persépolis, capital de Persia, encuentra la ciudad destruida y en su interior a tres mil de sus criados desmembrados por quienes el protagonista irrumpe en llanto:

Otra cosa fizieron falló y Alexandre ¡Cayeron en prisión, ¡todos eran en miembros	por que fueron quemados: ⁵⁷ tres mil de sus criados. avienlos destemados!: cabdales señalados!
Non avié entre todos que non oviessa menos o’l ojo o’l nariz o roxnado no fuesse	uno que fuesse sano, el pïe o la mano, o el labro susano, en la fruenta con estaño. ⁵⁸

⁵⁵ ‘Retrasó la campaña a causa de tanto dolor’.

⁵⁶ *A medida plenera*: ‘a más no poder’.

⁵⁷ ‘Otra fue la causa por la cual los bienes de los habitantes de Persépolis fueron quemados’.

Ploró Alexandre:— mostró que le pesava ¡abraçolos a todos olvidó con el duelo	vençiollo pïedat; de toda voluntat: con grant benignidat; toda asperidat. (1607-1609)
--	--

Antes de consultarles a cerca de sus intenciones con respecto a permanecer o abandonar el lugar, se menciona cuán venturosa es la muerte en la tierra propia, ya que, en dicha circunstancia, serán numerosos los parientes que te hagan los honores:

los huessos e el alma quando muchos parientes	han folgança mejor están aderredor. (1632bc)
--	---

Posteriormente, se describe el duelo que hace Alejandro por el rey Darío traicionado y asesinado por Besso y Narbazanos (1772-1777, 1790-1791 y 1799-1804). Como indica Arizaleta, hallamos expresiones del llanto y dolor por todas partes en estas estrofas, ya que no sólo llora el protagonista, sino que también sus varones y el pueblo reunido. Alejandro llora la muerte de su modelo antes que amigo y su llanto mueve a sus vasallos a imitar dicha manifestación de dolor. Según Arizaleta (2007: 309) este llanto de un rey por otro rey “se convierte en lágrimas públicas a nivel intra y extratextual”, ya que no sólo mueve a sus vasallos a imitar el llanto sino también los oyentes o lectores se ven inmersos en lágrimas:

Fizo'l rëy grant duelo si fuesse su hermano, Ploravan sus varones, todos dizién: “¡Mal aya	por el emperador: non lo farié mayor. todos con grant dolor; Bessus el tráidor!”
Tolléronle la sangre vistiéronle vestidos, calçáronle espuelas non comprarién las luvas	e los paños untados; valdoquis muy honrados; con çapatos dorados; aver de dos casados.
Pusiéronle corona —en cabeça de omne de fin'oro obrada, mejor non la toviere	clara e bien broñida nunca fuera metida—, de piedras bien bastida: en toda la su vida.
El rëy Alexandre púsol' çeptro en mano tornó en pïedat, —¡no'l estodiera bien,	púsolo en el lecho; e fizo grant derecho: olvidó el despecho si ál oviesse fecho!—.
Non podié con el duelo ívalas a menudo Del cabeçal del lecho sinon a la sazón	las lágreimas tener: con el manto terzer. ⁵⁹ non se querié toller, que oviés' de comer.

⁵⁸ ‘O no fuese marcado en su frente a fuego’.

⁵⁹ *Terzer*: ‘limpiar, enjugar’.

Plorando de los ojos, diziendo: “¡Ay, Dario!, ¡Cuideste de mi mano ¡oviste en peores	començó de planer, ¿qué oviste d’aver? foír e estorçer!: en cabo a caer! (1772-1777)
Fazié sobejo duelo, fazié de fiera guisa Rogavan sobr’el cuerpo ¡non serié más honrado	dizié buenas razones, plorar a sus varones. muchas proçessiones: entre sus criazones! ⁶⁰
Apeles, en comedio, la tumba de primero, las basas en tres guisas, tant’eran bien juntadas	obró la sepultura: después la cobertura; de comunal mesura, que non pareçié juntura. (1790-1791)
Allí escribió la cuenta, el mundo cuándo fue fecho, de tres mil e nueveçientos e —agora quatroçientos	ca de cor la sabié; quántos años avié: doze non tollié e seis mil emprendié—.
Fizo un petafío —de Daniel lo priso, Cuemo era Apeles todo su ministerio	escurament’ dictado que era allí notado—. clérigo bien letrado, tenié bien decorado:
“Hic situs est aries tipicus, duo cornua cuius fregit Alexander totius malleus orbis” (duo cornua sunt duo regna, Persarum et Medorum).	
“Aquí yaz’el carnero, crebantó Alexandre, Narbozones e Bessus, estos dos lo mataron	los dos cuernos del qual de Greçia natural. compaña desleal, con traición mortal”.
La obra fue complida; fue sobre los fusiellos Non pareçié juntura, ¡tal cosa mereçié	el sepulcro, alçado; igualmente’ assentado. tant’era bien lavrado: rëy atán honrado!
Fizo’l rëy demiente quando fue balsamado, fízolo a grant honra ¡Dios li preste el alma,	el cuerpo balsamar; al sepulcro levar; cobrir e condensar. si s’Él ende pagar’! ⁶¹ (1799-1804)

Por último, entre las estrofas 2648 y 2662 se narra extensamente el duelo por el protagonista que realizan todos sus caballeros:

El gozo fue tornado “¡Señor! —dizién los unos—, ¡A vós aviemos todos ¡Señor, maldito sea	en voces e en planto. ¿quién vio atal quebranto? por saya e por manto! quien nos guerreó tanto!”
“¡Señor! —dizién los otros—, ¡quando a ti perdemos,	¡dó iremos guarir?: más nos valdrié morir!

⁶⁰ Esta cristianización es común en otros funerales del poema. (Casas Rigall 542).

⁶¹ ‘Que Dios guarde su alma, si Él estuviere de acuerdo’.

¡Señor, agora eras quando el mundo todo	en sazón de bevir, te avié a servir!”
“¡Señor!” —dizién los otros—, ¡tornar en Ęuropa ¡Señor; los tus criados ¡quanto el mundo sea	¡agora qué faremos?: sin ti non osaremos! oy no departiremos!: non nos ajuntaremos!”
Dizién del otro cabo: ¿cómo lo quiso esto por dar tan grant poder por fazer tantos huérfanos	“¡Äy, emperador!, sofrir el Crïador, a un mal traïdor, de tan gentil señor?”
“¡Señor —dizién los otros—, que valer non te pudo ¡Anda con el tu duelo ¡nunca prisieron omnes	mala fue tal çelada, toda la tu mesnada! toda muy deserrada!: tan mala sorrostrada!”
Dizién los omnes buenos “¡Señor, çiegos se vean Quando nos demandaren ¿qué respuesta daremos	que las parias traxeron: quantos mal vos fizieron! los que nos esleyeron, de lo que nos dixeron?
¡Señor, por estas nuevas nin nos darán albriçias ¡Omnes tan sin ventura, quando ayer te ganamos	que nós les levaremos nin grado non avremos! señor, nunca sabemos, e öy te perdemos!
¡Non devié este día, que nos faze a todos ¡Señor, la tu ventura mal te desamparó	señor, amanecer, tan buen padre perder! que tú soliés aver pora nos confonder!
¡Viniemos a tu corte ¡partirnos hemos ende ¡Señor, mal somos muertos ¡En mal tiempo nos dieron	alegres e pagados!: tristes e desmayados! e mal somos cuitados! salto nuestros pecados!
¡Señor, con la tu muerte que non mateste en vida ¡Señor, son todas las tierras ca eran con ti todas	más gentes has matadas tú nin tus mesnadas! con tu muerte fatiladas, alegres e pagadas!”
Por toda la çibdat los unos dizién “¡Padre!”; otros dizién “¡Rëy!”; Todos grandes e chicos,	era grant el clamor: los otros, “¡Ay, señor!”; otros, “¡Emperador!”; fazién muy grant dolor. (2648-2658)

Destaca entre las estrofas 2659-2660 la expresión del dolor de Roxana por la muerte de su esposo:

Rosane sobre todos a los pïedes del rëy tenielo abraçado, avié mucha agua	era muy debatida; yazié amorteçida: yazié estordida; por la cara vertida.
--	--

Maguer que non podié bien fazié demostraça Non la podién del cuerpo quando omne asmasse,	la cabeça alçar, que lo querié besar. toller nin despegar: non era de reptar. (2659-2660)
---	--

Las manifestaciones exageradas de dolor recogidas en las estrofas 648, 649, 890a y 2659b reflejan su pervivencia a pesar del control buscado con su ritualización a partir del siglo XII.

A mediados del siglo XIII también encontramos manifestaciones de duelo en el *Libro de Apolonio*, aunque en algunas ocasiones no se trata del dolor producido por un fallecimiento sino del dolor producido por una separación.

Tras dejar Apolonio a su pueblo, se produce un gran pesar en la población que es presenciado por Taliarco a quien Antíoco había enviado a Tiro para acabar con el protagonista por haber descubierto su relación incestuosa:

Cuando entró en Tiro, falló hí grandes llantos:
los pueblos doloridos, afibados los mantos,
lágrimas e sospiros, non otros dulces cantos,
faciendo oraciones por los logares santos.

Vió cosa mal puesta, ciudat tan denegrída;
pueblo tan desmayado, gente tan dolorída;
demandó qu' esta cuita por qu'era hí venída,
por qué toda la gente andaba amortída.

Respúsol' hombre bueno, bien raçonado era:
—“Amigo, bien parece que eres de carrera,
“si de la tierra fueses, cuita habriés llenera,
“diríás que nunca vieras tal en esta ribera. (42-44)

Sucede lo mismo cuando Apolonio deja Tarso para dirigirse a Pentápolis:

Ploraban con él todos, doliénse de su ida;
rogaban que fiziesse aína la venída,
a todos semejava amarga la partida:
— “De tal amor me pago, tan dulc' e tan complída”. (105)

Tras el naufragio que sufre Apolonio en su travesía, llega a la playa donde un pescador le socorre mostrando gran empatía por él:

Calló el rey en esto; fabló el pescador,
recudiól' como homne que habié d'él dolor.
Dixo el homne bueno: —“D' esto só sabidor:
“en gran cuita te veyes, non podriés en mayor. (133)

Tras la boda de Apolonio con Luciana, hija de Architrastres, decide encaminarse a Antioquia para hacerse cargo del reino que ha dejado el difunto Antíoco. Esta nueva partida lleva consigo un nuevo llanto que la naturaleza se niega a respetar:

Cuando vino la hora que la naves movieron,
los unos de los otros a partir se hobieron,
muchas fueron las lágrimas que en tierra cayeron;
pocos fueron los ojos que agua non vertieron.

Los vientos por las lágrimas non querían estar;⁶²
acuitaron las naves, fiziéronlas andar,
así que las hobieron tanto de alongar
que ya non las podían de tierra devissar. (262-263)

Apolonio emprende el viaje acompañado por Luciana que está a punto de dar a luz. Tras el parto, todos la creen muerta y preparan su cuerpo para arrojarlo al mar mientras lloran su pérdida:

Cuando fue el misterio todo bien acabado,
el ataut bien preso, el cuerpo encerrado,
vertieron muchas lágrimas, mucho varón rascado,⁶³
fue, a pesar de todos, en las ondas echado. (283)

Quiero destacar la convivencia, en el siglo XIII, de las expresiones externas de dolor tales como las *lágrimas e sospiros* (42c) y los varones carpidos (283c), con la aparición de *oraciones por los logares santos* (42d), muestra de la progresiva ritualización de estas manifestaciones exageradas del sufrimiento en pro del silenciamiento de las mismas.

También encontramos en el *Libro de Apolonio* algunas actitudes de la época que resultan desconcertantes. Tras arrojar al mar a Luciana en un ataúd, el cuerpo llega a la playa de Éfeso. Allí, el maestro de medicina que lo encuentra, lo lleva a su propia casa y, tras abrir el ataúd, llora por la fallecida. Difícilmente podemos hoy en día imaginar qué actitud se encuentra detrás de esta acción que, ante semejante hallazgo, provoca el traslado y duelo del maestro de medicina y de su ayudante por una desconocida. El texto en cuestión dice así:

Fízola el maestro a su casa levar;
demandó un Ferrero, fízola desplegar;
fallaron este cuerpo que oyestes comptar,
començó el maestro de duelo ha llorar. (287)

⁶² *Non querían estar*: ‘no accedían a quedarse quietos’ (Monedero 175).

⁶³ *Rascado*: lloraron mucho y los varones se carpieron (Alvar 1976: II, 376). Según el diccionario de la RAE, como tercera acepción, *carpir* significa: rasgar, arañar o lastimar.

Mientras tanto, Apolonio no deja de llorar por su esposa a la que cree muerta:

Desde que fue la mujer en las ondas echada,
siempre fue en tristicia y en vida lazdrada;
siempre trayo de lágrimas la cara remojada,
non amanesció día que non fuese llorada. (326)

Posteriormente, cuando Apolonio regresa a Tarso roto de dolor, narra a sus huéspedes las desgracias y pérdida sufridas. Es entonces cuando sus huéspedes también realizan un gran duelo:

Los huéspedes del rey, cuando esto oyeron,
por poco que con duelo de seso non salieron;
fizieron muy gran duelo quanto mayor pudieron,
cuand' la tuvieron muerta, mayor non lo fizieron.

Desde que hobieron fecho su duelo aguisado, (337-338a)

Tras dejar a la hija recién nacida al cuidado de Estrángilo y su mujer Dionisa, Apolonio viaja de nuevo para tomar posesión del reino de Antíoco. Al regresar después de diez años le muestran la falsa tumba de su hija. Es importante resaltar que, tras el naufragio sufrido antes de casarse con Luciana (108-112), Apolonio ha cambiado de actitud a raíz de la meditación en la playa de Pentápolis cuando se vio despojado de todo. Si antes aceptaba sus infortunios con resignación, a partir de ese momento, en lo que se refiere a la supuesta muerte de su mujer y posteriormente de su hija, acata la voluntad de Dios en todo lo que disponga (Uría Maqua 1997b: 204-205).

Recudiól Apolonio lo que podrié estar:
—“Huésped, desde que a Dios non podemos reptar;
“lo que Él ha dispuesto, todo debe pasar,
lo que Él dar quisiere, todo es de durar. (345)

Es de destacar que, cuando Apolonio visita la falsa tumba de su hija Tarsiana, la incapacidad de llorar la muerte de su propia hija le revela que ésta no se encuentra enterrada allí:

Cuando en el sepulcro cayó el buen varón,
quiso facer su duelo como habié razón;
abaxósel' el duelo, el mal del corazón,
non pudo echar lágrima por neguna misión.

Tornó contra sí mismo, començó de asmar:
—“Ay!, Dios, dime ¿qué puede esta cosa estar?
“Si mi fija Tarsiana yogués'en est' logar,
“non debién los mis ojos tan en caro se parar.

“Asmo que tod' aquesto es mentira probada,
“non creyo que mi fija aquí es soterrada: (448-450ab)

Para Isabel Uría, tras las supuestas muertes de las dos mujeres, esposa e hija, Apolonio no muestra desesperación, sino que “simplemente está afligido, abrumado por tantas tribulaciones”. Incapaz de celebrar con sus hombres una fiesta, se retira a su nave prohibiendo que se le hable con la amenaza de cortar un pie a quien ose hacerlo, ya que “está sumido en la tristeza, y el sufrimiento es tan intenso que no puede soportar la compañía bulliciosa y festiva de sus hombres”. Para Uría, Apolonio defiende de este modo su soledad (1997b: 207) a través del aislamiento social⁶⁴.

En el caso de las obras de Berceo, las muertes de los santos narradas están cargadas de contrastes ya que la visión pacífica de la muerte del santo, muerte pública y consciente, contrasta con la reacción de los presentes que expresan su dolor mediante los lamentos, las lágrimas y los gestos de desolación (García de la Borbolla 2002: 94). Como indicaba Ariès al hablar de la muerte en la Alta Edad Media (2011: 162), aquella calma y sencillez propia de la muerte domada que era proporcionalmente inversas al duelo “salvaje” de los supervivientes, permanece en las obras de Berceo. Sin embargo, las expresiones de dolor se moderan debido a su ritualización a partir del siglo XII.

Tras la muerte del santo, sus testigos difundirán la noticia en su entorno y honrarán sus restos mortales. Como ejemplos podemos destacar las estrofas 310 y 311 de la *Vida de San Millán de la Cogolla* y la 529 de la *Vida de Santo Domingo de Silos*:

Los sos santos discípulos omnes de santa vida, cerca del cuerpo santo vertiendo vivas lágrimas	que él avié criados, cuerdos e muy membrados, sedién muy desarrados, de sospiros cargados.
Maguer avién grand duelo, vedién otro esfuerço sabién qe era cosa qe serié luminaria	sedién en grand tristicia, ond' avién grand leticia; de tan grand auctoricia de toda la provincia. (310-311)
El cuerpo glorioso, leváronlo a glesia fo mucho sacrificio a él non facié mengua	quando fue adobado, por seer más onrado; por él a Dios cantado, mas avié Dios end grado. (529)

El dolor y las *lágrimas de sospiros cargados* (310d), contrasta con la *gran leticia* (311b) lo que determina una evolución con la época anterior. Sin embargo, coexisten con reacciones exageradas que mantienen su pervivencia en el tiempo, aunque no sean a raíz del fallecimiento del santo protagonista. En la *Vida de San Millán de la Cogolla*,

⁶⁴ Ver *Conductas* en la página 32.

tras la muerte de san Millán, Berceo narra alguno de sus milagros *post-mortem*. Uno de ellos narra el viaje de una niña y sus familiares a la tumba del santo con el propósito de que sea curada por éste, pero en el camino la niña fallece (346). Entonces:

Los parientes del duelo tirando sos cabellos, los qe eran con ellos aderredor del cuerpo	andavan enloquidos, rompiendo sos vestidos, en compañía venidos, sedién muy doloridos. (347)
---	---

Aún así deciden llevar el cadáver a la tumba del santo mientras continúan las muestras de un dolor tan intenso que les hace perder el apetito y no alimentarse adecuadamente como corresponde a esos casos⁶⁵; por ello, la comunidad monástica les invita a compartir la cenar con ellos:

Aguisaron el cuerpo ovieron a levarlo pusieronlo en tierra ca quando lo vedién	faziendo muy grant planto, delant' el cuerpo santo; cubierto con so manto, avién muy grant quebranto
Los fradres de la casa ⁶⁶ , vidieron estos omnes asmaron entre sí ca saben con tal duelo	omnes bien acordados, ferament' quebrantados; qe eran mal yantados, amargos los bocados.
Rogáronlos qe fuesen por referir la cueta, dessaron la defunta fueron al refitorio	un poco sopear, el lazerio temprar; delante el altar, la caridat tomar. (350-352)

En el caso del dolor manifestado por la Virgen ante la agonía y muerte de su hijo, García de la Concha (68) hace hincapié en otro contraste. De la contención de la Virgen que hallamos en la estrofa 70 de *Loores* se pasará a la desaparición de tal contención en *El Duelo que fizo la Virgen el día de la Passión de su Fijo Jesuchristo*:

Madre, la su dolor el gladio del tu fijo lo que disso el viejo tal madre por tal fijo,	a ti mal quebrantava; la tu alma passava; por verdat se provava: ¿qué mira si s' quexava? (70)
---	---

En un primer momento, debido a la función corredentora que la Virgen tiene con su hijo, ambos encaran su sufrimiento con resignación:

fuera por esti vaso yo e tú, madre mía,	que debemos beber, nol podemos verter.
--	---

⁶⁵ Ver tabla en la página 32.

⁶⁶ *Los fradres de la casa*: otro ejemplo de cómo Berceo concibe San Millán de Suso en términos de una comunidad monástica después de la muerte del santo.

Yo e tú, madre mía, yo sufriendo las penas deven todas las gentes laçdrar tú e tu fijo	lo debemos gostar, e tú el grant pesar; por ende te loar: por las almas salvar. (91cd-92)
---	--

Ante el dolor de su Madre, Jesús le pide moderación en el llanto como corresponde a la moderación que se va imponiendo en el siglo XIII. Sin embargo, su petición no impedirá que, en el instante de la muerte, “ella se desmaye de nuevo y que después sus lágrimas se precipiten en torrentera” (García de la Concha 73):

Quando rendió la alma la gloriosa Madre candió end’ amortida no li membró del dicho	el Señor glorioso, del mérito precioso como de mal ravisoso, del su santo Esposo. (109)
--	--

Por ojos e por cara nin por voces quel’ davan ca era mal tañida que non sabién dar físicos	vertiénli agua fría, non recudié María, de fiera malabtía, consejo de mengía. (112)
---	--

La muerte de su hijo y el extremo dolor de la madre recogidos entre la estrofa 108cd-122 dará paso a una serie de estrofas que la Virgen dirige a su hijo (123-146). Destaco aquellas en las que la Virgen le reprocha el haber muerto. No hay desplazamiento hacia otra persona, el enfado se dirige directamente contra el difunto:

Fijo, de salto malo que yo pesar prisiese, siempre a vuestra madre mas contra mí agora,	siempre me defendiestes, vos nunca lo quisiestes; pïedat li oviestes, vos muy crudo ixiestes.
--	--

Quando a vos de muerte Fijo, a mí deviédes que de vos non vidiese Fijo, en esto sólo	non queriédes guardar, delante vos levar; yo tamaño pesar, vos he por qué reptar.
---	--

Fijo, en esto sólo pero maguer lo digo, mas a todo mi grado, ca non sabe nul omne	yo reptarvos podría, fer no lo osaría; yo mucho lo querría, cuál mal escusaría.” (127-129)
--	---

Mientras José de Arimatea pide a Pilatos el cuerpo de Jesús, la Virgen, sin dejar de llorar (136b), besa apasionadamente los pies por no poder alcanzar sus labios (138), consciente de que su comportamiento será comprensible para todo aquel que también haya perdido un hijo (146):

Demientre que don Jósep yo lazdrava mesquina, reptava al mi fijo yo bien me entendía	esto ál recabdava, de plorar non cesava; porque non me fablava, que sin seso andava.
---	---

De cerca de la cruz, lo que rebolbién ellos, yo catava a todos teniénme por sin seso	yo nunca me partía, yo todo lo bedía, e todos a María, del planto que fazía.
Abraçava la cruz besávali los pìedes, non podía la boca, nin fazía las manos,	hasta do alcançava, en eso me gradava; ca alta me estaba, que yo más cobdiciava.
Dezía: “¡Ay, mesquina! caí en tal celada perdido he consejo, ploren bien los mis ojos,	¿Qué ovi de ver? que non cuidé cayer; esfuerço e saber: non cesen de verter.
Bien ploren los mis ojos, el coraçón me rabia, aciago es oy día, los siervos de mi fijo	non cesen de manar, non me puede folgar, bien nos debe membrar, dévenlo bien guardar.
A los del nuestro vando día tan embargoso, día en qui yo pierdo día que el sol muere	miémbrelis esti día, tan sin derechuría, mi sol, Virgo María, non es cumplido día.
Día en qui yo pierdo lumne de los mis ojos ploran los elementos yo mesquina, si ploro,	toda mi claridat, e de toda piadat, todos de voluntat, non fago liviandat.
Yo, mesquina, si ploro o si con tan grant cueita non sé por qué me viene, mas a Dios por quien vino,	o si me amortesco, la vida aborresco, ca yo no lo meresco, a Él gelo gradesco.
Fijo, que más alumnas que governavas todo tú, Señor, que non quieres miémbrete cómo fago	que el sol ni la luna, yaciendo en la cuna, perder alma ninguna, de lágrema laguna.
Miémbrete las mis lágremas los gemidos que fago, tú penas e yo lazdro, que tuélleme la fabla	tantas como yo vierto, ca non son en cubierto; non fablo bien en cierto, el dolor grant sin tiento.
El dolor me embarga, qui bien me entendiese ca quánt grant es el duelo la que tal fijo pierde	non me dexa fablar, non me devié reptar, e quánt grant el pesar, lo puede bien asmar.” (136-146)

En su nota introductoria a *El duelo de la Virgen*, Germán Orduna (1992: 800) considera que “la exaltación gestual con que se describe el duelo y llanto de la Virgen ante el cuerpo muerto” puede parecernos excesiva hoy en día, por lo que el autor nos recuerda que la exteriorización gestual del dolor se debe a la gran importancia que tenía en la Antigüedad y en la Edad Media como también indicaba Ariès. Sin embargo, la

demostración gestual del dolor en estas estrofas se ajusta al sufrimiento originado por el fallecimiento violento de un hijo, como podemos ver con frecuencia en los informativos de televisión hoy en día. En mi opinión, esas manifestaciones de dolor persiste a través de los siglos porque no son algo pintoresco y propio de la Antigüedad o de la Edad Media, sino consustanciales al ser humano, aunque hoy en día pueda ser inquietante e incómodo presenciarlas, ya que hemos perdido la capacidad de encarar el dolor ajeno y de acompañar a la persona sumida en el sufrimiento de una pérdida. Aún así no quiero olvidar el carácter literario que tienen esas estrofas tanto en Berceo como sus contemporáneos como señala Cañas Murillo, Alvar o García de la Borbolla.⁶⁷

La descripción que se hace del dolor entre las estrofas 136 y 146 refiere un comportamiento propio de la época del autor de *El duelo*. Los destinatarios de la obra de Berceo se sentirían identificados con el dolor y la gestualidad que comporta, ya que los recursos literarios empleado por Berceo en este *Planctus Mariae* “sólo buscan suscitar en los lectores la compasión, es decir, un sentimiento similar al de la Virgen” (Sticca 347-353) o (Orduna 1992: 801).

Curiosamente el poema hace mención a cómo, ante la falta de consuelo, serían poco juiciosas las frases vacías tan repetidas a lo largo de los siglos cuando se asiste a un fallecimiento:

Non avía de vida tant' era la mi alma qui fablarme quisesse non serié de buen seso	nin sabor nin cobdicia, cargada de tristicia; palabras de leticia nin sabrié de justicia. (47)
---	---

También encontramos las manifestaciones externas de dolor protagonizadas tanto por José de Arimatea golpeando su cabeza, como por los allí congregados incapaces de comer o de beber:

Quando don Jósep ovo díxolo a Pilato: Tornós' luego al cuerpo, dando en su cabeça	el cuerpo acabado, “De Dios ayas buen grado.” que estaba colgado, con el puño cerrado.
Fiziemos muy grant duelo refrescamos el planto non era maravella ca mal muesso tragamos	los que í estidiemos, quanto mejor podiemos, si grant duelo fiziemos e fuert baso bebiemos

⁶⁷ Ver páginas 109-110.

Todos plañién afirmes, mas la que lo pariera yo, mesquina, con todos, ca la rabia del fijo	cada uno plorava, mesura non tomava; corría e saltava, las telas me tajava. ⁶⁸ (147-149)
---	--

Tras preparar el cuerpo, María pasa la noche del viernes en casa de Juan, llamando a su hijo en voz alta con el dolor físico de sus entrañas, a penas probando bocado e intentando descansar a pesar de su *grant amargura*:

Hospedóme Johán, al que me ovo ante non dormí essa noche nin comieron mis dientes	levóme a posada, mi fijo comendada; sola una puntada, sola una bocada.
--	---

El viernes en la noche, sofrí grant amargura, clamando: “Fijo, fijo, Nunca cuidé veer	fasta la madrugada, noche negra, pesada, ¿dó es vuestra posada?” la luz del alvorada.
--	--

Amaneció el sábbado, sufriemos grant tristicia, compusimos de planto fiziemos muy grant duelo,	un pezeñento día, ninguna alegría; una grant ledanía, Johannes e María.
---	--

Las dueñas essi día más que si nos oviessen non podiémos mecernos mas a mí sobre todas	fincamos quebrantadas, todas apaleadas; tant’ éramos cansadas, me cozién las coradas. ⁶⁹
---	--

Todas faziémos planto mas la que lo pariera levava mayor cuita, ca tenié por pitaça	e duelo sin mesura, sofrié mayor cochura; tenié mayor ardura, amarga assadura. ⁷⁰ (160-164)
--	---

En el caso del *Libro de Fernán Gonçález* también recoge muestras exteriorizadas de dolor. Tras la batalla de la Era Degollada donde se enfrentan el rey navarro y el conde, muerto el rey Sancho, Fernán González queda gravemente herido y sus hombres hacen duelo por él como si hubiera muerto:

Alçáronle de tierra, la feryda le vieron,
todos que muerto era byen ansý lo tovieron;
por poco con pesar de seso non salieron,
commo sy fuesse muerto, muy grand duelo fyzieron. (320)

⁶⁸ *Las telas me tajava*: es expresión corriente en lengua medieval para el extremo dolor, hablar de “las telas del corazón”.

⁶⁹ *Coradas*: entrañas, corazón.

⁷⁰ *Assadura*: la entraña, entrañas.

Posteriormente, Fernán González se enfrenta al conde de Tolosa dándole muerte; tras lo cual, el mismo conde castellano lo amortaja (370-375) y ordena que los suyos lo lleven a su condado:

Tolosanos mesquinos, llorando su mal fado,
sus caras afiladas, pueblo mal desonrado,
llegaron a Tolosa, cabeça de condado:
fue como de primero el llanto renovado. (376)

Así mismo, cuando Fernán González es encarcelado en Navarra, el pueblo castellano, al conocer la noticia, hace un gran duelo. Evidentemente, no se trata de un duelo por el fallecimiento del conde, sino debido a la pérdida del honor que comporta su encarcelación:

Fyzieron muy *grand* duelo estonçes por Castyella,
mucho vestydo negro, rota mucha capyella,
rascadas muchas frentes, rota mucha mexyella:
tení en coraçón cad' uno *grand* manziella.

Lloravan e dezían: “Somos *muy* syn ventura”;
dezién del Crýador mucha fuert' majadura:
“Non quiere que salgamos de premia nin ardura,
mas que seamos syervos nós e nuestra natura.

Somos los castellanos contra Dios en *grand* saña,
porque nos quiere dar esta premia tamaña,
caýmos en la yra de todos los d'España,
tornada es Castyella una pobre cabaña. (595-597)

Todas estas manifestaciones literarias de dolor, reflejan la pervivencia de las mismas en la vida cotidiana como reacción ante el sufrimiento producido por las muertes de allegados; por ello encontramos reflejado en los textos tales expresiones y comportamientos que a medida que avanzan los siglos irán compartiendo espacio con el silenciamiento de las mismas.

3.2.2.2.1.1. *Duelo complicado: suicidios*

El tema del suicidio, vinculado a la *desesperatio*, estaba considerado delito y pecado simultáneamente: “Era delito porque se consideraba un homicidio y era pecado porque el desesperado dudaba de la misericordia de Dios” (Lacarra Lanz 2007: 177). Existen dos tipos de suicidios, los despreciables y los honorables citados en algunos textos del siglo XIII, como indica Lacarra Lanz en su artículo. Entre los primeros

destaca el caso concreto del *Libro de Alexandre* en el que se señala en las estrofas 2368 y 2369 cómo “el suicidio se sanciona como un homicidio comparable al infanticidio y a la violación de iglesias” (2007: 181).

Ésta faz' a los omnes fázeles a las madres ésta faz' las iglesias sabe a los perlados	omezidios obrar; a los fijos matar; sagradas violar; de mesura sacar.
Quando otri non puede quíere a sí misma ¡de tan mal enemigo, el que salvó el mundo	ferir nin alcançar, con su mano matar: tan malo de rancar, nos deñe emparar! (2368-2369)

Recordemos cómo tras la oración de Darío, al verse vencido y traicionado por sus hombres de confianza (1703-1708), la desesperanza y la angustia le incitan al suicidio que no termina llevando a cabo (1709-1710) debido, entre otras razones, a la figura de rey ejemplar que representa.

¡Qüando de la muerte quíerome yo mismo ¡De mano de vil omne ¡‘Rëy mató a Dario’,	non puedo escapar, con mi mano matar! non devo yo finar!: dirán en el cantar!”
Fue prender un venablo oviéralo sin dubda mas seyé en la tienda ¡dio grandes apellidos,	grande e bien amolado; por el cuerpo entrado, un moçuelo castrado: ca fue muy espantado! (1709-1710)

En contraposición a esta manifestación negativa del suicidio, el *Libro de Fernán Gonçález* muestra la consideración honorable del mismo, ya que lo que está en juego es “el cautiverio bajo Almanzor” (Lacarra Lanz 181), y el suicidio ayudaría a superar y limpiar la muerte social que implicaba tal deshonor:

De mí mismo vos digo lo que cuedo fazer:
nin preso nin catyvo non me dexaré ser;
maguer ellos a vyda me quissieran prender,
matarme he yo anate que ser en su poder. (440)

Castyella quebrantada quedará syn señor:
yré con esta rabya, mesquino pecador;
será en catyveryo del moro Almoçor:
por non ver aquel día, la muerte es mejor. (538)

Por su parte, el *Libro de Apolonio* también refleja la declinación de un suicidio. La hija de Antíoco, víctima del incesto de su padre, tras ser convencida por su ama de que es una víctima, declina en su decisión de suicidarse. Aunque, en caso de haberse cometido, habría sido un suicidio por honor para salvaguardar su virtud.

Guiance (372) señala la pervivencia en el siglo XIII de “dos binomios antiguos que vinculaban el suicidio a la desesperación o a la ira” y señala también que el suicidio no siempre se valora positivamente como hemos visto en el caso del *Libro de Fernán Gonçález*.

Para Berceo tanto el suicidio, como el asesinato, ocasionan las malas muertes ya que alejan a los hombres de Dios. Suicidarse era *desquizarse*⁷¹ como muestra en el milagro XXII (Saugnieux 1982b: 128):

De derecha envidia se queriën desquizar (601a).

En el milagro VIII se nos narra cómo el diablo disfrazado de Santiago hijo de Zebedeo engaña a un hombre que antes de iniciar su peregrinación *al apóstol d’España* (184b) se había acostado con una joven. El hombre muere desangrado porque, inducido por el diablo, se mutila sus genitales como penitencia por su pecado. Los demonios alegando que el joven ha cometido el terrible pecado de suicidio, le intentan arrebatarse el alma:

Recudióli un diablo,
“Yago, ¿quiéreste fer
¿a la razón derecha
traes mala cubierta

paróseli refacio:
de todos nós escarnio?
quieres venir contrario?
so el escapulario.

Guirald fezo nemiga,
debe seer judgado
es por todas las guisas
non quieras contra nós,

matósse con su mano,
por de Judas ermano;
nuestro parroquiãno;
Yago, seer villano.” (200-201)

Santiago, tilda al diablo de traidor y lo llama al juicio de la Virgen. El juicio se lleva a cabo y la Virgen sentencia que el alma vuelva al cuerpo para hacer penitencia y salvar su alma:

Disso: “Yo esto mando
la alma sobre quien
que torne en el cuerpo,
desend cual mereciere,

e dólo por sentencia:
avredes la entencia
faga su penitencia;
avrã tal audiencia.”

Valió esta sentencia,
fue la alma mesquina
que pesó al diablo,
a tornar fo la alma

fue de Dios otorgada,
en el cuerpo tornada;
a toda su mesnada,
a la vieja posada.

Levantóse el cuerpo
alimpiava su cara
estido un ratiello
como omne que duerme

que yazié trastornado,
Guirald el degollado;
como qui descordado,
e despierta irado. (208-210)

⁷¹ *Desquizarse*: arrancar los goznes de la puerta.

3.2.3. Testamentos

Las referencias a los testamentos, últimas voluntades y donaciones vinculadas al fallecimiento de los protagonistas encuentran gran eco en los textos seleccionados.

Una de las primeras referencias la encontramos en el *Libro de Alexandre*, en el momento en que Alejandro, rodeado de los suyos antes de morir, dispone que se reparta su reino antes de que surjan disputas entre sus vasallos tras su muerte:

Quiero mi firmamiento que después non ayades ca sé que avenençia podriedes en pelea	ante todos poner, sobre qué contender, non podredes aver: en un rato caer.
Quiero partir mi regno Greçia dó a Pérdicas, comiendo la mi madre El regno de Egipto	mientras convusco seo. ca sé que bien la empleo; servirla como creo. dólo a Tolomeo. (2634-2635)
demás, por el servicio dóle a Capadoçia, Felipo mio hermano pora en Pentapólim	que a mí ha metido, regno grant e cumplido. non tenga que'l olvido: lo tengo esleído.
Otorgo a Antígonus dól'en atenençia Al mio amo Antípater A Jobas e Cassánder,	Libia e Pandilia; encara toda Frigia. mando toda Çiliçia. fasta'l río de Libia.
Sin esto, a los otros ellos prendan señor Mando a Meleáguer En Ponto a Limacus	que ayan egualdat, segunt su voluntat. Siria por heredat. pongo por potestat.
El otro Tolomeo, dóle Siria la magna, Babilonia, con todas mando que caten todos	que dizen el menor, que sea ende señor. las tierras derredor, por rey a Nicanor.
Todas las otra tierras suétolos, que se vivan quando en contra mí de merçed les aver	que por sí se rindieron como antes vivieron: tan bien se mantovieron, grant carga me pusieron. (2638-2642)

Sus disposiciones contemplan incluso diferencias derivadas del sexo de su descendiente:

Pero en todo esto que, si de mi Rosane suyo sea el regno, ¡Qui lo non obedeçiere	meto tal condición: naçier' fijo varón, ca esto es razón. fará grant traición!
Si fuere fija fembra, obedeçerla todos,	buscarle casamiento, cumplir su mandamiento. (2636-2637ab)

Como rey medieval, debido a la cristianización y medievalización que sufre la fuente, no se desdice de su fe cristiana en el momento de la muerte, ya que confía en gozar de la gloria eterna, ganada a través de sus hazañas guerreras:

Seré del Rey del Çielo	altamente reçevido;
Quando a mí oviere,	teners'ha por guarido.
Seré en la su corte	honrado e servido:
¡todos me laudarán	porque non fue vençido! (2631)

Alejandro también dispone e impone a su pueblo el deber de las lágrimas y de un duelo prolongado y compartido, como señala Arizaleta (2007: 313):

farán sobre mí todos	duelo e plañimiento;
todos vistrán sayales	por fer su cumplimento; (2632bc)
serán fechos los duelos,	los plantos renovados; (2633c)"

El protagonista establece las cuantías necesarias para el sepulcro, para el lugar de enterramiento y para la Iglesia que albergará su cuerpo:

Dó pora mi sepulcro	de oro çient talientos:
bien pueden ende fer	todos sos cumplimentos.
Pora los saçerdotes	e pora los conventos
de oro fino mando	dos vegadas quinientos.
Quiero en Alexandria	aver mi sepultura,
la que fiz'en Egipto	rica sobre mesura.
Creo que Tolomeo	averlo ha en cura:
¡téngase, si lo cumple,	por de buenaventura!" (2643-2644)

Encontramos, así mismo, una referencia del paso del testamento oral al testamento escrito, en los dos últimos versos de la estrofa 2637:

Simeón mio notario	prenda aguisamiento
e meta en escripto	todo mio testamento; (2637cd)

Tal como lo dispuso, se entierra a Alejandro en Babilonia para, posteriormente, trasladar su cadáver a Alejandría donde definitivamente se guardaron sus restos:

Entendió Tolomeo	de qué pie cosqueavan:
pareçié bien por ojo	que movidos andavan.
Fízolo soterrar	mientras llegados estavan,
ca el cabdal sepulcro	aún non lo lavravan.
Yogo en Babilonia	grant tiempo soterrado,
fasta que ovieron	el sepulcor lavrado;
mas fue en Alexandria	en cabo trasladado:
metiolo Tolomeo	en el sepulcro honrado.
Non podrié Alexandria	tal tesoro ganar;
por oro nin por plata	non lo podrié comprar:

¡si non fuesse pagado devielo ir el mundo	de vida tan seglar, todo a adorar! (2665-2667)
--	---

La siguiente referencia a los testamentos la encontramos en el *Libro de Apolonio* tras el descubrimiento del ataúd de Luciana por el médico y su ayudante. En este caso la referencia hace hincapié en la obligatoriedad de cumplir las disposiciones halladas por el maestro:

Fallaron una niña de cara bien tajada,
cuerpo bien asentado, ricamient' adobada;
gran tesoro con ella, casa bien abondada,
mas de su testamento non podíen saber nada.

En cabo del tablero, en rencón apartado,
fallaron el escrito en plomo deboxado;
prísolo el maestro e leyó el dictado.
Dixo: —“Si non lo cumplo, non me veyá logrado.” (288-289)

Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XIII, en el *Libro de Fernán González*, se describen las disposiciones para el “*soterramiento*” del conde:

Faré otra yglesia de más fuerte çimiento,
faré dentro en ella el mi soterramiento;
daré ý donde vivan *de* monjes más de çiento:
sirvan todos a Dios, fagan su mandamiento”. (248)

En este caso, se explicita el carácter religioso del enterramiento y la promesa de edificar otra iglesia para los monjes, costumbre que ya se ha mencionamos anteriormente.

Estos breves ejemplos, dan muestra de la importancia del cumplimiento de las disposiciones, de su carácter público y de la vinculación eclesial con los lugares de enterramiento.

3.2.4. *Los cambios religiosos*

Con respecto a la visión de la muerte desde el discurso eclesial, resulta relevante la división en dos periodos que hace Fernando Martínez Gil de la literatura, separando el siglo XIII de los siglos XIV y XV. En el primer periodo, las obras de Berceo nos presentan una muerte todavía amable, “privada de su dramatismo”, de toda duda y temor, con un predominio de las buenas muertes sobre las desgraciadas. Las muertes

que cita Berceo dan paso, casi de manera accidental, a una existencia posterior cuya verdadera prueba tendrá lugar al final de los tiempos en el Juicio Final; lo que las asimila a la muerte domada de Philippe Ariès (2000: 24). Ante esto, Martínez Gil se pregunta si este “ideal fue más allá de una reducida élite eclesiástica”, de ser así, se interroga también a cerca de su reflejo concreto en la realidad.

Pero es revelador el hecho de que la Iglesia, estamento —no lo olvidemos— interesado en la conservación del sistema feudal, no sintiese la necesidad de imponer, como luego haría, su idea de la muerte de un modo combativo y amedrentador (1996: 22).

En el segundo periodo, por el contrario, *El Libro del buen amor*, que anuncia los “inicios de la secularización”, o la *Danza general de la muerte* presentan la muerte en todo su horror. Aunque la Iglesia sigue conservando su discurso, éste “ya no es reposado ni parece seguro de su aceptación general”, es un discurso crispado e inseguro que les hace explotar “lo macabro con el inconfesado objetivo de apuntalar el orden social y preservar la inmovilidad estamental” (Martínez Gil 1996: 22). Para ello se centrará en la toma de conciencia del destino del cuerpo y de su proceso de corrupción (63). Se trata del tipo de muerte que Ariès denomina como “la propia muerte” (2000: 61).

Resulta relevante recordar que el tipo de muerte descrito por Berceo, repetido en sus obras y centrado en un contexto piadoso, ha persistido inalterable hasta nuestros días con pequeñas variaciones en lo que respecta a las costumbres de cada siglo. Su ritualización, que lo enmarca en una época determinada, se ha ido modificando pero sin perder su esencia, su fundamento; ya que se corresponde básicamente a la descripción de la buena muerte (muerte deseable por otra parte) descrita en el capítulo primero⁷² y que hoy en día podemos seguir presenciando y compartiendo en la intimidad.

Esta diferenciación realizada por Martínez Gil es fruto, entre otras razones, de los cambios eclesiásticos durante estos siglos en lo concerniente al Juicio Final, a la dualidad alma/cuerpo, al papel intercesor de la Virgen o los santos, a la aparición del purgatorio y a la individualización que sufrirá la propia salvación en detrimento de la concepción colectiva del destino que se mantenía en épocas anteriores (Ariès 2000: 43).

⁷² Ver páginas 16-21.

3.2.4.1. *La dualidad cuerpo/alma y el Juicio Final en la literatura*

Todo lo referente al más allá y al juicio al final de los tiempos, está muy vinculado a la dualidad cuerpo/alma, a las mediaciones de los santos y de la Virgen, y a la aparición del purgatorio y su formulación doctrinal en 1274. La dualidad cuerpo/alma queda referida tanto por la separación que se produce en el momento de la muerte como por la reunificación al final de los tiempos antes de la celebración del Juicio Final. Pero también, con la aparición del purgatorio, se garantiza que las injerencias del mundo de los vivos en el mundo de los muertos y viceversa sean posibles, permitiendo la reducción de la pena a purgar para aquellas almas sin cuerpo que lo habitan y garantizándoles una sentencia favorable el día del Juicio Final una vez que se reunifiquen con sus cuerpos.

Son muchas las referencias a esta dualidad en la literatura del siglo XIII. Una de las primeras referencias la encontramos en el *Libro de Alexandre* en el pasaje en el que Alejandro, al narrar la guerra de Troya, describe el combate entre Héctor y Aquiles. Aquiles tras dar muerte a su adversario:

vino veer si era Éctor vivo o muerto;
falló la alma ida e finado el cuerpo, (712 bc)

La siguiente referencia de esta dualidad proviene del *Libro de Apolonio*. Tras la escena del ataúd recuperado en el que descubren el cuerpo de Luciana, se establece un razonamiento solo explicable desde dicha dualidad:

“Yo entiendo en ella espirament de vida;
“el alma de su cuerpo non es encara exida; (303ab)

Además, en el momento en que Luciana vuelve en sí porque seguía con vida, la estrofa 310c añade: *respiró el almiella qu’ estaba afogada*. Esta muerte aparente da lugar, de manera metafórica, a una resurrección cargada de simbolismo al producirse a los tres días de ser arrojada al mar; falsa muerte y resurrección que abocan a la protagonista a “un nuevo género de vida: la monacal” (Cuesta Torre 11). Estos cambios radicales de vida también los refleja Berceo de modo similar en sus poemas. En su caso, se tratan de milagrosas resurrecciones reales en vez de aparentes tras las que el resucitado cambia radicalmente de vida.

En lo que respecta a las obras de Berceo, encontramos la dualidad cuerpo/alma en innumerables ocasiones. Valga como muestra el milagro II (*El sacristán fornicario*) y el milagro XI (*El labrador avaro*). La estrofa 85 del milagro II muestra la separación del alma y del cuerpo tras la muerte del sacristán:

Mientras yazié en vaño	el cuerpo en el río,
digamos de la alma	en cuál pleito se vío: (85ab)

La estrofa 276 del milagro XI describe la defensa que hace un ángel del cuerpo que contenía el alma del labrador tras la muerte de éste:

Levantósse un ángel,	disso: “Yo só testigo,
verdat es, non mentira	esto que yo vos digo:
el cuerpo, el que trasco	este alma consigo,
fue de Sancta María	vassallo e amigo. (276)

Así mismo, también podemos encontrar un ejemplo de dualidad en el *Libro de Fernán González*. Tras la muerte del rey navarro Sancho a manos del conde en la batalla de la Era Degollada, se cita el abandono del cuerpo por parte del alma:

Cuytado fue el rey de la mala feryda,
entendió que del golpe ya perdiera la vida;
la su grand valentía luego fue avatyda,
man’a mano del cuerpo el alma fue salida. (314)

Una de las modificaciones religiosas a tener en cuenta es la que se produce a través de la labor intercesora de la Virgen y de los santos en favor de las almas de los difuntos. En un primer momento, estas intercesiones, opuestas a la visión de doble juicio que traerá el purgatorio, proporcionan a los creyentes una segunda oportunidad a través de la resurrección. Una vez resucitado, el creyente puede solucionar en vida todo aquello que garantice su salvación el día del Juicio Final al final de los tiempos sin tener que confiar en la injerencia de los vivos para lograrla por medio de sus oraciones. Un ejemplo de ello aparece en el milagro II de Berceo: *El Sacristán Fornicario* (75-100), donde encontramos a este sacristán impúdico y a la Virgen intercediendo por él. El fragmento comprendido entre las estrofas 85 y 91 trata el pleito entre diablos y ángeles por el alma del difunto cuyo cadáver, sumergido en el río, había sido descubierto por los monjes. Quiero hacer hincapié en el hecho de que el milagro, como señala Saugnieux (1982a: 22), “no es más que el relato del largo proceso que opone a la Virgen contra Satanás” para lo que Berceo emplea vocabulario exclusivamente jurídico en este pleito entre ángeles y diablos por el alma del difunto. Prueba de este lenguaje jurídico son las

voces: *razón de vozealla, sabidor, vozero, alcalde derecho y decreto*, términos acordes con el cariz judicial que comenzó a abrirse paso en la iconografía de los tímpanos del siglo XII y que se desarrolló plenamente en el XIII.⁷³

La escena recoge los elementos de dicha iconografía inspirada en Mateo, así como la separación, o dualidad: alma / cuerpo que queremos subrayar:

Mientras yazié en vaño ⁷⁴ digamos de la alma vinieron de diábolos por llevarla al vátrato, ⁷⁵	el cuerpo en el río, en cuál pleito se vío: por ella grand gentío, de deleit bien vazío.
Mientras que los diablos vidiéronla los ángeles, ficeron los diablos que suya era quita,	la trayén com a pella, descendieron a ella; luego muy gran querella: que se partiesen d'ella.
Non ovieron los ángeles ca ovo la fin mala tírar no lis podieron ovieron a partirse	razón de vozealla, e assín fue sin falla; valient una agalla, tristes de la vatalla.
Acorrió-l la Gloriosa, ca tenién los diablos mandólis atender, moviólis pletesía	reina general, mientes a todo mal; non osaron fer ál, firme e muy cabdal.
Propuso la Gloriosa “Con esta alma, foles, mientras fue en el cuerpo agora prendrié tuerto	palabra colorada: —diz—, non avedes nada; fue mi acomendada; por ir desamparada.”
De la otra partida un savidor diáblo, “Madre eres de Fijo, que no-l plaze la fuerza	recudió el vozero, sotil e muy puntero: alcalde derecho, nin es end plazentero.
Esripto es que omne, o en bien o en mal, si esti tal decreto ⁷⁶ el pleit del Evangelio	allí do es fallado, por ello es judgado; por ti fuere falssado, todo es descuajado.” (85-91)

Al final el sacristán resucita (94) y se arrepiente, obteniendo de este modo esa segunda oportunidad que le permite confesarse y hacer penitencia para lograr la salvación de su alma (99) el día del Juicio Final:

⁷³ Ver páginas 60-61.

⁷⁴ *En vaño*: en el agua, sumergido.

⁷⁵ *Vátrato*: infierno — el Bátrato era el aviso del Ática por donde los atenienses despeñaban a los criminales; de ahí que la voz haya pasado a designar el “infierno”, tanto pagano como cristiano.

⁷⁶ *Decreto*: hace referencia a *Mateo* XXIV, 30-41, la segunda venida de Cristo como Juez (*alcalde derecho*), y *1 Pedro* I, 17, donde se habla de que Dios juzgará a cada uno según sus obras (Montoya).

El Reñ de los Cielos,
partió⁷⁸ esta contienda,
mandó tornar la alma
dessent cual mereciesse

alcalde savidor,⁷⁷
non vidiestes mejor:
al cuerpo el Señor,
recibrié tal onor.

Confessóse el monge
mejoróse de toda
sirvió a la Gloriosa
finó cuando Dios quiso
requiescat in pace

e fizo penitencia,
su mala contendencia,
mientras ovo potencia,
sin mala repindencia,⁷⁹
cum divina clemencia.(94 y 99)

De manera similar, el milagro VIII utiliza también terminología jurídica en una escena de similares características en la que los demonios y Santiago se presentan ante la Virgen para dilucidar si la muerte del romero es fruto del suicidio, lo que indicaría que los demonios habrían ganado el pleito. Al final de la escena, la Virgen determina, con el beneplácito de su hijo, que el alma regrese al cuerpo como en el milagro anterior propiciando la salvación del romero:

Disso: “Yo esto mando
la alma sobre quien
que torne en el cuerpo,
desend cual mereciere,

e dólo por sentencia:
avedes la entencia⁸⁰
faga su penitencia;
avrá tal audiencia.”⁸¹

Valió esta sentencia,
fue la alma mesquina
que pesó⁸³ al diablo,
a tornar fo la alma

fue de Dios otorgada,⁸²
en el cuerpo tornada;
a toda su mesnada,
a la vieja posada. (208-209)

El papel que ejerce la Virgen como abogada todopoderosa que no pierde una sola causa, mueve a Berceo a mostrarla incluso defendiendo aquellas totalmente indefendibles ya que su Hijo “no osaría rehusarle nada” (Saugnieux 1982a: 35), como podemos leer en la estrofa final del milagro VII (*El Monje y San Pedro*):

Como es la Gloriosa
es plena de gracia
no-l serié denegada
no li diçrié tal Fijo

plena de bendición,
e quita de dición;
ninguna petición,
a tal Madre de non. (181)

⁷⁷ *Alcalde savidor*: juez experimentado.

⁷⁸ *Partió*: resolvió, dirimió.

⁷⁹ *Repindencia*: arrepentimiento.

⁸⁰ *Entencia*: disputa, contienda, alegación en el juicio.

⁸¹ (d) “luego tendrá tal tribunal cual mereciere”, “luego será juzgada definitivamente según corresponda”.

⁸² *Otorgada*; se trata de otro tecnicismo jurídico; otorgar es “disponer con autoridad el cumplimiento de una resolución judicial”.

⁸³ *Que pesó*: aunque pesó.

Como indica Brian Dutton, la Virgen es todopoderosa porque está libre de cualquier jurisdicción o vasallaje ya que, como muestra el tecnicismo jurídico, está *quita de dición* (181b), libre, exenta y limpia de pecado o culpa (1971: 78).

En el milagro VII, también encontramos la intercesión mariana que propicia la resurrección como método para cumplir en vida la penitencia necesaria que garantice la salvación del alma el día del Juicio Final:

Quiero fazer atanto	por el vuestro amor:
torne aún al cuerpo	en qui fo morador,
faga su penitencia	como faz pecador,
e puede seer salvo	por manera mejor.” (172)

En estos tres ejemplos citados, la penitencia no se cumple tras la muerte en un periodo de estancia en el purgatorio variable en su duración gracias a la injerencia de los vivos, sino que los protagonistas son resucitados para que cumplan en vida su penitencia. No hay que olvidar que casi todos los *Milagros* están contruidos sobre la intervención de Dios o la Virgen que, tras la muerte del protagonista, le conceden la salvación, como apunta Saugnieux (1982a: 12), “frecuentemente inesperada y a veces incluso inmerecida” a través de un milagro.

Sin embargo el proceso de consolidación del purgatorio en la realidad eclesiástica también se abre paso en los *Milagros* de Berceo. En el milagro X (*Los dos hermanos*) se narra la muerte de *Peidro* y *Estevan*:

Murió el cardenal,	don Peidro el onrado,
fo a los purgatorios,	do merecié, levado;
ante de pocos días	fo Estevan finado,
atendí tal judizio	cual él lo avié dado. (241)

Es la única vez que se cita la palabra purgatorio y además en plural. En este milagro, Berceo describe un final distinto para cada uno de los hermanos. Mientras que Pedro, el cardenal, recibe el consuelo de una misa papal para aliviar su estancia en el purgatorio (251), Esteban, condenado al infierno (246), es resucitado durante 30 días tras la intercesión de la Virgen y de san Proyecto (257). Transcurrido ese periodo de penitencia, Esteban muere en paz (269):

Mas si el apostóligo	con la su clerecía
cantasse por mí missa	solamiente un día,
fio en la Gloriosa,	Madre Sancta María,
que me darié Dios luego	alguna mejoría. (251)
Prisiéronlo por tienllas	los guerreros antiguos,
los que siempre nos fueron	mortales enemigos;
dávanli por pitanza	non manzanas nin figos,
mas fumo e vinagre,	feridas e pelcigos. (246)

Disso a esti ruego
 “Faré tanta de gracia
 torne aún al cuerpo
 desend cual mereciere

Dios el nuestro Señor:
 por el vuestro amor:
 la alma pecador,
 recibrá tal onor. (257)

En el día trenteno
 recibió Corpus Domini
 echóse en su lecho,
 rendió a Dios la alma,

fizo su cofesión,
 con grand devoción;
 fizó su oración,
 finó con bendición. (269)

Dos posibilidades diferentes para dos hermanos diferentes, lo que expresa la inexactitud reinante con respecto a lo que ha de acontecer después de la muerte. Nos encontramos en un periodo de consolidación del purgatorio que culminará con su formulación doctrinal en 1274, fecha posterior a la redacción de todos los textos incluidos en este apartado del capítulo tercero.

Como indica Mira Miralles (300), Berceo muestra que, a pesar del miedo al juicio y a las posteriores penas del infierno, “la muerte no es una frontera definitiva, ni los pecados, por muy graves que sean, producen efectos irreversibles.” La sentencia decisiva compete al Juicio Final, no así la muerte corporal que podía ser derogada por la Virgen o por los santos como acabamos de ver. Estas milagrosas oportunidades que encontramos en su obra no parecían resolver todas las cuestiones de la salvación *post-mortem*. De ahí que la aparición del purgatorio, citado en el milagro X, “solucionará el problema de la segunda oportunidad”, ya que, al parecer, esta resurrección temporal y extraordinaria propuesta en los *Milagros* de Berceo no parecía satisfacer plenamente.

No hay que olvidar que ya en esta época, la propia legitimidad del culto y la calidad de la intercesión de la Virgen o de los santos, que defendía la ortodoxia teológica y que representaba la hagiografía, estaban poniéndose en entredicho. Tanto cátaros como valdenses cuestionaban cualquier intercesión que no fuera la de Jesucristo ante Dios:

La dogmática católica defendió la legitimidad del culto a los santos poniendo de relieve que su intercesión está subordinada a Cristo, y que su fin último es dirigir al hombre hacia Dios. Se mantienen así diferenciados los cultos de dulía, otorgado a los ángeles y a los santos, el de hiperdulía, exclusivo de la Virgen por su dignidad de Madre de Dios, y el de latría, que se da a Dios en reconocimiento de su grandeza (Baños Vallejo 161).

Con respecto a lo que acontecerá al final de los tiempos en el Juicio Final reflejado en el libro del *Apocalipsis*, Saugnieux señala la singularidad de nuestra península en relación al resto de Europa. Frente a los manuscritos evangeliarios o

salterios irlandeses o anglo-sajones de los siglos VII y XIII, o la popularidad de los Salmos y los Evangelios entre los libros bíblicos de la época carolingia (1982c: 150), en España, “el Apocalipsis fue, desde el siglo VII el libro más popular de la Biblia, el más copiado e iluminado, dando así a la espiritualidad española el carácter original que todos le reconocen.” (151). Así lo atestigua, en los primeros siglos de la Reconquista, el grupo de los *Beatos* que revelan las orientaciones de la espiritualidad castellana. Tanto Beato de Liébana en su comentario al *Apocalipsis*, copiado en todos los *scriptoria* de León y Castilla, como la liturgia mozárabe, en su intenso uso del libro, identifican a los invasores árabes con las potencias del Mal y del Anticristo, a la Bestia con el califato y a Babilonia con Córdoba (Fradejas Lebrero 92), lo que convierte al *Apocalipsis* en “el libro de la Reconquista” (Saugnieux 1982c: 152). En esta tradición apocalíptica de la España altomedieval es donde Saugnieux sitúa el poema plenomedieval de *Los Signos del Juicio Final* de Berceo, ya que “el monasterio de San Millán de la Cogolla fue uno de los centros donde dicha tradición se mantuvo con más vigor, de modo que casi se podría hablar de una tradición apocalíptica emilianense” (Saugnieux 1982c: 153). El poema de Berceo sigue la tradición mateana en su descripción del Juicio Final (25-36) porque es la que mejor conoce, como podemos ver en *El duelo* ya que, dentro de los cuatro evangelistas, es el que “mayor importancia concede al tema del Juicio Final” (Saugnieux 1982c: 161). Para Berceo lo importante es el efecto que quiere producir en las almas, poniendo “sus dotes de artista al servicio de Dios, lo mismo que hacían los pintores de los *Beatos*” (Saugnieux 1982c: 163).

Es importante recordar nuevamente que existen dos tradiciones excluyentes sobre el Juicio Final. La que insiste en el carácter inesperado y repentino de la llegada del Juicio y la que insiste en las señales previas que advierten de su llegada. La primera forma parte de la predicación de Cristo y la podemos encontrar en Lucas XVII, 20-37. La segunda pertenece temáticamente a la más primitiva Iglesia y la podemos encontrar en el apocalipsis narrado por Marcos (XIII, 3-37) y que desarrollan Mateo (XXIV, 16-25 y 46). *Los Signos del Juicio Final* de Berceo se sitúa en esta última tradición desarrollada por Mateo, por Pablo (2 Tesa. II, 1-12) y también por Juan en el libro del *Apocalipsis* (Saugnieux 1982c: 164-165). Según Joachim Jeremias, el texto que recoge Mateo es “un apocalipsis judío que la iglesia primitiva, modificándolo y ampliándolo, puso en labios de Jesús” (151).

Esta tradición centrada en los signos que precederán al Juicio Final representa una forma más popular que culta de devoción, y que junto a “la obsesión del fin del mundo,

el miedo al diablo y al infierno [...] se impusieron gracias a la predicación” como indica Saugnieux (1982c: 168).

Berceo, en la parte más extensa de *Los Signos* (22-59), desarrolla el juicio divino con las palabras que Dios padre dirige a justos y condenados reunidos en torno a él y con la descripción de los premios y castigos (Pérez Priego 526). Es importante destacar que, al igual que en la literatura medieval castellana en general, Berceo no abunda en descripciones infernales (527), el infierno no le interesa “ni doctrinal ni literariamente. Berceo es más un poeta de la gloria, de la Gloriosa. Sus personajes viven para conquistar la gloria” descrita en la primera visión de santa Oria y anunciada tras la muerte de san Millán y de santo Domingo (529). Por esta razón, cuando san Millán se prepara para morir, Berceo muestra la Corte Celestial en pleno recibiendo su alma, incluyendo a Cristo y a la Virgen (301-308):

Lo celebran también sus “cofrades”, los confesores (303), los Santos Padres y profetas (304), los apóstoles (305), los mártires (306) y las vírgenes (307), para acabar en la cúpula de la Corte Celestial: [...] (308) (Baños Vallejo 114).

El Juicio Final, como vivencia que tendrá lugar al final de los tiempos tras un periodo tranquilo de espera iniciado tras la muerte, sigue manteniéndose. Sin embargo la progresiva aparición del purgatorio, y el doble juicio que implica, acabará proporcionando a los creyentes un periodo de purgación posterior a su fallecimiento que garantizará la salvación de las almas en el Juicio Final. Se modificará por tanto la geografía del más allá y las consecuencias de esta modificación se harán patentes en los ritos y creencias de la población. Estos cambios quedarán también reflejados en la literatura del siglo XIII y la de los siglos posteriores.

Como reflejo del periodo de espera en calma previo a la aparición de la purgación intermedia, encontramos un pasaje del *Libro de Alexandre* en el que se nos habla del castigo infligido a los *inclusi* o judíos de las sierras Caspias (2102-2116). Los extraños judíos de aquellas sierras, a los que sólo se puede acceder por un portillo, son encerrados de por vida (2112) y tapiados por Dios, tras la oración hecha por Alejandro (2114), hasta la llegada del fin de mundo y del Juicio Final (2115). Nada se dice de lo que acontecerá entre medias una vez que fallezcan.

Mandó con argamassa
que nunca más pudiessen
oviessen y las Pascuas
que los que lo oyesen

el portiello çerrar,
nin salir nin entrar,
por siempre celebrar,
dubdassen de pecar. (2112)

Quando ovo el rëy
maguer era pagano,
¡moviéronse las peñas,
¡soldáronse en medio,

la oración complida,
fuele de Dios oída:
cadauna de su partida!;
fue presa la sallida!

Pero diz'el escripto,
fasta la fin del mundo
avrán, çerca la fin,
¡avrán el mundo todo

que bien es de creer,
que han ý de yazer;
ende a estorçer:
en quexa a meter! (2114-2115)

En una línea similar, el *Libro de Apolonio* muestra, tras la muerte del protagonista, una reflexión sobre la vida y la muerte que refleja la tranquilidad y confianza con la que se vivía el presentarse delante Dios una vez fallecidos, ya que la estrofa cita el “convite” que Dios les tiene preparado, lejos de cualquier periodo de purgación en un lugar intermedio:

Destajemos palabra, razón non alonguemos,
pocos serán los días que aquí moraremos;
cuando d'aquí saldremos ¿qué ropa levaremos,
si vamos el convivio⁸⁴ de Dios en que creyemos? (655)

En lo que respecta tanto al *Libro de Apolonio* como al *Libro de Alexandre*, quiero tener en consideración una apreciación de Carmen Monedero. Para la autora, la estructura lineal del *Libro de Apolonio* acaba cerrándose “en anillo” con la aparición de los personajes al final de la acción, dando pie al “reparto de premios y castigos según haya sido su conducta” (Monedero 51). Toda una metáfora del Juicio Final que también podemos encontrar al término de la vida de Alejandro en el *Libro de Alexandre*. En esa misma línea, Isabel Uría Maqua explica cómo la dimensión ejemplarizante y moralizante de ambos textos refleja el premio de la virtud y el castigo del pecado (1997b: 193). Por un lado, se nos presenta la vida de Alejandro como “un cúmulo de éxitos y triunfos”, por otro, la de Apolonio como “una sucesión de fracasos y tribulaciones”. Sin embargo el final del primero es trágicamente desgraciado, mientras que el del segundo es venturoso y colmado de honores, de un modo que nos recuerda a la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro (Lucas XVI, 19-31). Estas trayectorias opuestas muestran a un Alejandro que va volviéndose más arrogante y soberbio a lo largo de su vida, mientras que la trayectoria de Apolonio refleja cómo, a través del

⁸⁴ *Convivio*: ‘convite’. En latín medieval (*Lexicon Minus*, 272) significaba ‘comida preparada en honor de un señor’; tendría, pues, el sentido de ‘¿qué otra riqueza nos llevaremos que la posibilidad de ofrecer con nuestras buenas obras el convite a Dios?’. Pero, por otra parte, según la palabra evangélica, es Dios quien ofrece el convite; en este caso habría que suprimir *si non* y comenzar el verso con [a]l *convivio* (Monedero 293).

dolor, adquiere “las virtudes cristianas de la humildad, la caridad y la resignación” (Uría Maqua 1997b: 94). El primero muestra un valor ejemplar de signo negativo que no se debe imitar, mientras que el segundo muestra un valor ejemplar de signo positivo que sí se debe imitar. Al final, el cómputo de acciones determinará el castigo o el premio de los protagonistas como sucede en las descripciones sobre el Juicio Final de Berceo. Como señala Uría (1997b: 197), un final fruto de una peregrinación por este mundo que, como romero, proporciona a Apolonio “la experiencia de la vida que no tenía”. Para la autora, el personaje del pescador del *Libro de Apolonio*, revela el punto de vista del poeta castellano a través de sus reflexiones, reflexiones que no aparecen en la fuente latina:

[...] el valor superior de la experiencia de la vida, concebida como un libro escrito por Dios, frente a los saberes aprendidos en los libros escritos por los hombres. Con la experiencia el hombre se perfecciona y enriquece, pues adquiere la verdadera sabiduría, la que proviene de Dios (Uría Maqua 1997b: 203).

Una vez terminado el periodo de espera o el periodo de purgación tendrá lugar el Juicio Final al final de los tiempos que Berceo describe en varias de sus obras. Una de las primeras citas la encontramos en las estrofas 170-173 de *Loores de Nuestra Señora*. La visión que muestra del Juicio Final se caracteriza por la presencia de toda la humanidad en su edad adulta, donde contemplamos la majestad del Hijo mostrando sus heridas, pero también su Cruz (García de la Concha 70), como aparecía en la iconografía de los tímpanos catedralicios en su representación de las *arma Christi*:

Allí vernemos todos allí verná tu fijo allí verná la cruz allí s' partirá siempre	en complida edat, con la su magestat, e la humanitat, mentira de verdat.
Todos, buenos e malos, los buenos de los malos los cueres de cad' uno justos e peccadores	allí serán llegados, bien serán apartados, serán manifestados, serán embergonzados.
Mostrarnos á don Christo las quales por nos ovo todas las negligencias serán las elemósinas	todas las sus feridas, en la cruz rescebidas; ý serán faceridas, de los buenos gradidas.
En sobejo porfazo quand' veremos la sangre veremos las virtudes deviémos bien agora	nos somos a veer de las plagas correr; de los cielos tremer; aquel día temer. (170-173)

En esa misma línea encontramos las estrofas 20, 24 y 52 de *Los Signos del Juicio Final*. Al hablar del decimotercer signo antes del Juicio, las estrofas muestran cómo,

antes de que todos sean juzgados, aquellos que aún estén vivos deberán morir repentinamente para inmediatamente después resucitar y asistir al Juicio en compañía del resto de futuros justos y condenados de la humanidad (20). Tras esa resurrección, todos tendrán treinta años de edad (24), y los cuerpos y almas se reunificarán de nuevo (52):

Del treceno fablemos, morrán todos los vivos, mas, a poco de término, por venir al Juicio,	los otros terminados: menudos e granados, serán resuscitados justos e condepnados. (20)
Quantos nunca murieron o niños, o eguados todos de treinta años, venrán en essi día	en qualquiera edat, o en grand vejedat, cuento de Trinidat, ante la Magestat. (24)
Dexemos de las penas digamos de los gozos éstos serán bien grandes, ca el cuerpo con el alma	de los malastrugados, de los bienventurados: demás serán doblados, ambos serán juntados. (52)

Saugnieux (1982a: 21) sostiene que para Berceo, la reunificación del cuerpo y del alma está basada en “la creencia, muy fuerte en el poeta, en la resurrección de la carne”. De ahí que frecuentemente utilice, de manera confusa, términos sobre la salud corporal para hablar de la salvación del alma. Por ello en los *Milagros*, “salvación y salud van casi siempre a la par, no siendo ésta más que el símbolo y la señal de aquella”.

En *Los Signos del Juicio Final*, Berceo relata cómo, tras el toque de trompeta, decimoquinto signo y último, todos serán convocados al Juicio. Independientemente de ser niños, personas adultas (*eguados*) o ancianos, todos comparecerán ante el Juez con la misma edad: treinta años, “en honor a la Trinidad” (García, Michel 1048):

El postremero día, el ángel pregonero oír lo han los muertos correrán al Juicio	como diz el profeta, sonará la corneta; quisque en su causeta, quisque con su maleta. ⁸⁵
Quantos nunca nasquieron quantos almas ovieron, si los comieron aves todos en aquel día	o fueron engendrados, fueron vivificados, ⁸⁶ o fueron ablentados, ⁸⁶ allí serán juntados.

⁸⁵ *Con su maleta*: forma de *malfeta*, “pecados, delitos” (Corominas, DCECH s.v. *maleta*)

⁸⁶ *Ablentados*: derivado de *beldar*, “aventar las mieses”. Berceo, para expresar que toda la humanidad queda concernida, se refiere a los casos más extraordinarios, como muertos insepultos o destruidos por el fuego.

Quantos nunca murieron o niños, o eguados ⁸⁸ todos de treinta años, venrán en essi día	en qualquiera edat, ⁸⁷ o en grand vejedat, cuento de Trinidad, ante la Magestat. (22-24)
--	--

A pesar del optimismo y facilidad para la salvación que muestra Berceo en sus obras, muchos de los protagonistas de sus milagros, que necesitan de la intervención milagrosa para salvarse, son miembros de la Iglesia. Es importante recordar que muchos pórticos sobre el Juicio Final del siglo XIII representan la condenación de dichos clérigos, engullidos por la boca del infierno, ya que los privilegios salvíficos que propiciaba para todos el bautismo y que eran propios del primer milenio ya habían desaparecido (Ariès 2011: 113-114). Para entonces nadie tiene ya asegurada su salvación, “ni siquiera aquellos que han preferido la soledad de los claustros al mundo profano” (115-116).

A ese respecto son relevantes las dos estrofas que cito a continuación. La primera pertenece al *Libro de Alexandre* donde, al describir las maldades de la sociedad del siglo XIII (1815-1830), se señala cómo nadie está libre de pecado:

Qüando se bien catan, caballeros e clérigos, abades e obispos en todos ave tachas	vassallos e señores, a buelta lavradores, con los otros pastores, de diversas colores. (1828)
--	--

La segunda pertenece a la *Vida de San Millán de la Cogolla* de Gonzalo de Berceo en donde son los diablos los que, de forma paródica, celebran un concilio eclesiástico o monacal entre las cuadernas 203-214:

Fueron con estas cosas fizieron so concilio por levantar capítulos por destruir est' santo	los diablos fellones ⁸⁹ , las malas criaciones, e constituciones, con algunas razones. (203)
---	--

Esta parodia sólo es posible si, como decía Ariès, nadie tiene asegurada su salvación incluidos los celebrantes de los concilios.

Otra de las características de la condenación o salvación tras el Juicio Final es su carácter definitivo e irreversible. Reflejo de ello es la estrofa 183 de *Loores de Nuestra Señora* en la que se dice:

⁸⁷ 23(a) y 24(a) *nunca*: enténdase en sentido positivo, como ocurre con *jamás*: “Todos los que hayan nacido en un momento cualquiera”.

⁸⁸ *Eguados*: que han alcanzado la madurez. (c) todos los humanos, cuando comparezcan ante el Juez, ostentarán la edad de treinta años, en honor a la Trinidad. No se olvide que Cristo murió a los treinta y tres años.

⁸⁹ *Fellones*: enfurecidos.

En poder del diablo muchas serán las penas, siempre irán creciendo, serán bienaventurados	pora siempre yazrán; nunca cabo avrán, nunca descrecerán; los que las fūrán. (183)
--	---

Berceo concluye la descripción del Juicio Final relatada en *Loores* con la recomendación de que hay que creer en el Juicio para alcanzar la salvación:

Creámoslo de firmes tod' esto es creencia, si esto non crediéremos, el miedo del Juicio	lo que oído avemos: en dubdar peccaremos; salvarnos non podremos; nunca lo olvidemos. (194)
--	--

Afortunadamente también señala que, ese día del trance supremo, María será nuestra esperanza concreta como mediadora preferente:

La mayor esperanza pero en ti, Señora, ca tod' nuestro esfuerzo	nos en Dios la tenemos, grant feduza avemos, nos en ti lo ponemos. (196a-c).
---	--

Como indica Víctor García de la Concha (71) al referirse a la copla 232c, el poeta solicita expresamente a la Virgen: “*seas contra tu fijo por elli rogador*”, subrayando el término *contra* que especifica la función de María como abogada ante el Cristo-Juez, como también lo reflejan los tímpanos de la época en los que encontramos la figura de Cristo como Juez y de María como intercesora a su lado.

Por esa razón, encomendarse a la Virgen durante toda la vida y de manera constante es tan primordial para Berceo, y así nos lo hace saber en infinidad de pasajes de sus poemas. No hay que olvidar que de las 3304 cuadernas que escribió, 1354, repartidas entre: *Loores*, *Milagros* y *Duelo*, abordan el tema mariano (Menéndez Peláez 228). Esta labor mediadora se producirá siempre y cuando los “lectores/oyentes [...] acepten el pacto de servicio a la Señora”, porque, según leemos en los *Milagros* de Berceo, así se conseguirán beneficios tanto para el alma como para el cuerpo (74 y 115) (García de la Concha 77-78).

Amigos, atal madre si a Ella sirviéremos, onraremos los cuerpos, por poco de servicio	aguardarla devemos, nuestra pro buscaremos; las almas salvaremos, grand gualardón prendremos. (74)
--	---

Todo omne del mundo qui fiziere servicio mientras que fuere vivo, e salvará el alma	fará grand cortesía a la Virgo María; verá plazentería, al postremero día. (115)
--	---

Este pacto aceptado, moverá a la Virgen María a “defender a sus vasallos”, mostrando así “su omnipotencia suplicante” (García de la Concha 79).

Sobre esta importancia de encomendarse a la Virgen encontramos otros ejemplos en la estrofa 181 del milagro VII, la 277 del milagro XI y la 305 del milagro XII:

Como es la Gloriosa es plena de gracia no·l serié denegada no li diçrié tal Fijo	plena de bendición, e quita de dición; ninguna petición, a tal Madre de non. (181)
---	---

Siempre la ementava diziéli tres palabras: la boca por qui ese non mereció yacer	a yantar e a cena, “Ave, gratia plena”; tan sancta cantilena en tan mala cadena.” (277)
---	--

Cuantos que la udieron cogieron en sus almas en amar la Gloriosa aclamarse a Ella	esta tal visión mayor devoción de mayor corazón, en su tribulación. (305)
--	--

Al igual que el evangelio de Mateo (XI, 5) fundamenta en los milagros de Cristo el anunciado que sobre él hicieron los Profetas, así mismo Berceo fundamenta en sus *Milagros* la capacidad mediadora de María y su omnipotencia suplicante, buscando con ellos tanto “fomentar el vasallaje mariano” como “cantar y promover” sus alabanzas (García de la Concha 81):

Dios lo obrava	todo por la su piadat; (529b)
----------------	-------------------------------

Esa es la razón por la cual, según Berceo:

devemos bendezirla	de toda voluntad: (158c)
--------------------	--------------------------

De este modo se obtiene el siguiente premio para quienes la bendigan:

los que la bendissieron	ganaron grand rictad. (158d)
-------------------------	------------------------------

Esta *grand rictad* no sólo se vincula a la salvación del alma sino que también supondrá “una especie de seguro contra las adversidades de la vida” (Joset 197).

Otros ejemplos similares que corroboran esta idea los encontramos en el milagro XIV cuando se nos indica que al igual que la imagen de la Virgen queda intacta tras el incendio del monasterio de San Miguel de la Tumba por un rayo:

asín libra sus siervos	del fuego perennal (329c)
------------------------	---------------------------

Este seguro contra las adversidades de la vida también aparece el milagro XX donde la Virgen salva tres veces a uno de sus vasallos. En este caso, un monje que ha caído en el vicio de la bebida a quien el diablo se le aparece con forma de toro, de perro y de león.

Sin embargo, no sólo encontramos en Berceo la figura mediadora de María, también la de los santos. El ejemplo escogido a continuación pertenece a la *Vida de San Millán de la Cogolla*. Tras la muerte del san Millán y dentro de las cuadernas dedicadas a sus milagros *post-mortem*, encontramos la mediación que hace ante Dios por una niña que acaba de fallecer a la que sus familiares deciden enterrar junto a san Millán. Tras colocarla en tierra, los frailes:

Rogáronlos qe fuessen por referir la cueta, dessaron la defunta fueron al refitorio	un poco sopear, el lazerio temprar; delante el altar, la caridat tomar. (352).
--	---

Es entonces cuando intercede por la niña:

Mientras ellos folgavan, rogó por la defunta el Rei de los Cielos, recibió la pregaria	el confessor precioso al Señor glorioso; santo e poderoso, como muy piadoso. (354)
---	---

Tras la intercesión del santo, se produce el milagro de la resurrección:

Luego qe asomaron vidieron la defunta viva e bien guarida tan bien como si fuesse	a ojo del altar, en sos pïedes estar, reír e trebejar, cñiada del logar. (357).
--	--

Fradejas Lebrero (89) considera con respecto a *Los Signos del Juicio Final* que dicho poema es el “fruto de la inquietud que a mediados del siglo XIII existía en la Cristiandad”, por la proximidad del Juicio Final anunciado por Joaquín de Fiore y los *spirituali*. *Los Signos* es una obra “didáctica, profética y apocalíptica” dividida en dos partes. Por un lado los *Signa Judici* (1-25) siguiendo la tradición que insiste en las señales previas recogida en Marcos, y por otro lado la descripción del Juicio final en sí (26-77).

Como reflejo de una época convulsa con respecto a las creencias religiosas, quiero señalar la presencia en los *Loores de Nuestra Señora* del *tetramorfos* que caracteriza aquellas representaciones del Juicio Final anteriores al siglo XII, representaciones que litigan con las mateanas para acabar perdiendo la contienda de los tímpanos en el siglo XIII. A pesar de ello, Berceo lo refleja en su poema en igualdad de condiciones que la victoriosa corte de los apóstoles del juicio final mateano.

Las cuatro figuras del *tetramorfos* que simbolizan a los evangelistas se citan entre las estrofas 164 y 168 además de su papel decisivo en el Juicio:

Matheo empeçó píntanlo con fáz d' omne	en la encarnación, por tal entención;
---	--

Luchas á faz de buey, cóm' se feço tu fijo,	ca diz' de la pasión Señora, oblación.
Marcho diz' sobre todos por essa fortaleza Juhan en Trinidad por esso tomó d' águila	de la resurrección, riñe como león; empieza su lección, sotil comparación ⁹⁰ .
Acordémosnos todos, a aquestos varones roguémoslos que sean e que non nos empezcan	señores e hermanos; tendamos nuestras manos, nuestros entremeanos ⁹¹ nuestros fechos livianos.
Estos tienen las llaves éstos an el poder mester nos á, señores, que non nos desconozcan	de abrir e cerrar, de solver ⁹² e ligar; su merced recordar, a la hora d' entrar.
Toda sancta Iglesia d' aquende ovo forma mas fue tu fijo, Madre, sobr' Él fue levantado	aquí ovo comienço, e tod' ordenamiento, piedra de fundamento, todo el fraguamiento. ⁹³ (164-168)

Al mismo tiempo la corte de los apóstoles, aparece en las cuadernas 162, 163 y 169.

Doce varones fueron los qu' apóstolos son mas quatro solos fueron por qui los evangelios	los privilegiados, de don Christo clamados, de todos apartados, fueron manifestados.
Johanes e Matheo después Lochas e Marco todos de cuero vieron; el señor de la viña	fueron los delanteros, vinieron postrimeros, com' leales obreros, diólis buenos dineros. (162-163)
Otro grant privilegio el día del Jüicio ellos, con el tu fijo, destajar s' an por siempre	aven estos varones: judgarán las razones; partirán gualardones, jamás las particiones. (169)

Los Signos del Juicio Final describen la separación de todos los justos y de todos los pecadores, incluido Judas, que han permanecido esperando durante todo el tiempo que ha transcurrido desde su fallecimiento hasta el juicio. Tras él, los diablos, que se encontraban al acecho, se llevarán a los condenados:

⁹⁰ 164-165 Los símbolos de los evangelistas provienen de *Ezequiel*, 1; su interpretación es la tradicional (Salvador Miguel 912).

⁹¹ *Entremeanos*: intermediarios, mediadores.

⁹² *Solver*: absolver.

⁹³ *Fraguamiento*: edificio, construcción.

Serán puestos los justos los malos a siniestro, el Rey será en medio cerca d'Él la Gloriosa	a la diestra partida, pueblo grand sin medida, con su az revestida, ⁹⁴ de caridat complida.
Allí será aducho que por su auze mala como él lo merece veráse en porfazo,	Judas el traydor vendió a su Señor; venrá con tal honor, non podríe en mayor. (25-26)
Prestos serán los ángeles, con cadenas ardientes coger los han delante Jesu Christo nos guarde	ángeles infernales, e con fuertes dogales; con azotes mortales: de tales serviciales. (36)

Aunque en el poema *Los Signos* encontramos a Judas que ha esperado junto al resto la llegada del Juicio Final, la cuaderna 441 del *Libro de Fernán Gonçález* nos muestra a un Judas habitando ya el infierno al que se uniría todo aquel que haya huido del campo de batalla:

Tod' aquel que de vós del canpo se saliere
o con miedo de muerte a presión se les diere,
quede por alevoso qui tal fecho fyziere:
con Judas en infyerno yaga quando moriere". (441)

Tras describir los horrores a los que serán sometidos los condenados, a partir de la estrofa 48, *Los Signos* narran la entrada de los justos con Dios y la corte celestial en el cielo y los honores que estos recibirán. Pero no se dice nada acerca de que los ángeles buenos estén prestos a acompañar a los justos tras el juicio como sí se dice de los demonios:

Prestos serán los ángeles, ángeles infernales, (36a)

Para encontrar esa actitud en los ángeles buenos debemos recurrir a la *Vida de San Millán de la Cogolla* cuando se narra el fallecimiento del santo:

Cerca sedién los ángeles, cantando grandes laudes con grandes processiones con él todos los santos	luego la recivieron, al cielo la subieron; a Dios la ofrecieron, festa doble fizieron. (302)
---	---

Igualmente en la *Vida de Santo Domingo de Silos* encontramos en el momento de la muerte de santo cómo rinde a Dios su alma y ésta es recogida por los ángeles que le rodean prestos a llevársela:

⁹⁴ *Con su az revestida*: habiendo recobrado su *faz* o aspecto humano — o “acompañado de la hueste — haz— celeste”?

Prisiéronla los ángeles leváronla a cielos diéronli tres coronas desuso vos fablamos	que estaban redor, e a muy grand onor, de muy gran resplendor, de la su gran lavor. (522)
---	--

Con respecto a las acciones personales recogidas en el libro de la vida y pertinentes en día del Juicio, *Los Signos* de Berceo hacen referencia a este registro de acciones:

Todo quanto que fizo, fuera ⁹⁵ si penitencia todo será a ojo conocer lo han todos,	menudo e granado, lo ovo deslavado, en medio del mercado, no le será celado.
Las vidas de los homnes de buenos e de malos como serán abiertas parezrán las paredes	allí serán contadas, serán mal porfazadas, ⁹⁶ sin puertas las posadas, que fueron mal tapiadas. (70-71)

La advertencia que Berceo hace al final del poema está encaminada a lograr un Juicio Final favorable para el creyente, sin que se haga mención alguna a un Juicio inmediatamente posterior al fallecimiento o a una estancia temporal en el purgatorio, en el que las oraciones de los vivos puedan borrar parte de las culpas de sus moradores. La intercesión de la Virgen se recomienda encarecidamente como, por otra parte, era esperable en el siglo XIII.

Todos los christianos si estas visiones mejoremos las vidas, ganaremos la gloria,	que en Christo creemos, escusar las queremos, penitencias tomemos, el mal escusaremos.
Digamos Pater Noster laudemos la Gloriosa, todos Ave María que nos con el su Fijo	que nos esto ganemos, mercet nos li clamemos, a su honor cantemos, o con Ella regnemos. Amen. (76-77)

⁹⁵ *Fuera*: salvado, excepto.

⁹⁶ *Mal porfazadas*: serán exhibidas y criticadas

3.2.4.2. *Reflejo en la literatura de algunas reformas significativas*

3.2.4.2.1. *Los sermones y su influencia en la literatura*

La vida religiosa del siglo XIII está marcada por la irrupción y aprobación de los órdenes mendicantes, de sus predicaciones y sermones, y de los esfuerzos y técnicas para llegar al pueblo. Esta época de “ebullición y renovación en la Iglesia occidental”, como señala Menéndez Peláez (210), encuentra su reflejo en la literatura del mester de clerecía cargada muchas veces de propósitos moralizantes y didácticos, de cristianización de fuentes paganas y de propagación catequética de las nuevas ideas y creencias de la Iglesia (Uría Maqua 2000: 126). Es importante recordar que en el siglo XIII se publicaron de manera intensiva catecismos y manuales de confesores que muestran las pautas y orientaciones para “la formación del creyente medieval en materia moral” (Menéndez Peláez 216).

A este respecto, Casas Rigall (16-17) explica cómo el autor del *Libro de Alexandre*, a través de un “sistemático proceso de adaptación” basado en tres pilares: la medievalización, la cristianización y la moralización, hace suyas fuentes tales como la *Alexandreis* del clérigo francés Gautier de Châtillon.

Por medio de esta medievalización, el mundo antiguo del s. IV a. C. se tamiza desde la perspectiva del s. XIII. Lo que se refleja en la concepción de la caballería y la monarquía que encontramos en el *Libro de Alexandre*, y en la utilización de títulos medievales como *maestre Aristóteles* o *doña Venus*.

Por medio de la cristianización, las deidades gentiles del *Alexandreis* se eliminan o modifican y aparece el nombre de Dios o del diablo. Sólo hay una excepción en el pasaje de la guerra de Troya donde la intervención de los dioses resulta crucial.

A través de las moralizaciones diseminadas por todo el *Libro*, se censura el comportamiento de Alejandro sobre todo al final del poema. Sin embargo estas moralizaciones que ya aparecen en el *Alexandreis*, sufren omisiones, enriquecimientos y reformulaciones por parte del poeta hispano, entre las que destacan “las admoniciones al lector, la severa crítica de la sociedad contemporánea” y los numerosos “refranes y modismos sobre el comportamiento humano”.

Volviendo al pilar de la cristianización, éste afecta por igual a griegos y macedonios del ejército de Alejandro, a Darío y sus vasallos, y a los héroes de la guerra de Troya. Un ejemplo lo encontramos cuando se dice que Héctor: “*mandó por las iglesias las viglias tener / e que diesen ofrenda, ca era menester* (567cd)” o cuando

viéndose vencido por Aquiles “*acomendó su alma a Dios el Padre Santo*” (678c). También hallamos esta cristianización cuando se equipara a las matronas troyanas con las mujeres cristianas en los momentos de aflicción:

Las madronas de Troya	fizieron luego çirios,
vistieron todas sacos	e ásperos çiliçios;
ornaron los altares	de rosas e de lirios:
por pagar los santos	todos cantavan çuirios. (568).

Lo mismo sucede en el fallecimiento de Alejandro que confía gozar de la gloria eterna de Dios, el rey del cielo:

Seré del Rey del Çielo	altamente reçevido;
Quando a mí oviere,	teners’ha por guarido.
Seré en la su corte	honrado e servido;
¡todos me laudarán	porque non fue vençido! (2631)

Como ejemplo de cristianización en alusión a los sermones de los predicadores de las órdenes mendicantes, encontramos esta estrofa en la que, tras el relato de la guerra de Troya, a modo de sermón (763-772), comienza Alejandro:

Por como es costumbre	de los predicadores
en cabo del sermón	adobar sus razones,
fue él aduziendo	unos estraños motes
con que les maduró	todos los coraçones. ⁹⁷ (763)

La cristianización de una fuente latina puede observarse también en el *Libro de Apolonio* con respecto a la *HART (HISTORIA APOLLONII REGIS TYRI)*, cristianización tanto de personajes como del “entorno en el que se mueven y en el que actúan” (Uría 2000: 260-261), a través de moralizaciones en estrofas que tratan sobre el pecado (51-59), sobre la necesidad de confiar en Dios ante la adversidad (93-94, 133-137, 345), sobre la fortaleza de espíritu o sobre la humildad y la soberbia (61, 128, 131-132).

En lo que respecta a Berceo y sus obras en el nuevo contexto eclesial que le tocó vivir, Pedro M. Cátedra puntualiza cómo el clérigo riojano estaba implicado en la acción reformadora de la Iglesia de manera activa (937-943). Así mismo, mientras que García de la Concha (63) apuesta por “el movimiento catequético promovido por el IV Concilio de Letrán” como móvil primordial del clérigo riojano, Dutton apela al motivo propagandístico en favor del peregrinaje al monasterio de San Millán de la Cogolla

⁹⁷ El poeta, de manera expresa, vincula la oratoria con el arte de la predicación, que muy probablemente se halla en la base de su propia formación retórica. En concreto, se alude a la parte de la *peroratio*, que, traída del discurso clásico, cerraba algunas modalidades de sermón: expuesto y desarrollado el *thema*, el predicador sintetizaba su enseñanza y exhortaba a la congregación (Casas Rigall 319)

(1967: 173). Según Aldo Ruffinatto, tras haber dado prueba de sus virtudes redactando la *Vida de San Millán de la Cogolla* para sus hermanos del monasterio de San Millán, los monjes de Silos encomendaron a Berceo la composición de la *Vida de Santo Domingo* llevados por el conocimiento de “la estrategia, los móviles y los efectos beneficiosos” que la primera obra había reportado al monasterio de San Millán (1992: 253).

Si tenemos en cuenta la interconexión entre las obras literarias de Berceo y su “finalidad o intencionalidad preferentemente catequística” (Uría Maqua 2000: 275), quizás habría que abandonar la división tradicional de los nueve poemas largos de Berceo en hagiográficos, marianos y doctrinales en favor de una nueva clasificación basada en “la sustancia del contenido religioso-teológico”, como propone Jesús Menéndez Peláez (215) en su esquema de cuatro apartados:

1. Obras de catequesis o teología moral: las hagiografías: *Vida de San Millán, Vida de Santo Domingo, Poema de Santa Oria* [y *Martirio de San Lorenzo*]
2. Obras de catequesis o teología dogmática: los llamados poemas marianos: *Loores, Milagros* y *El duelo*
3. Obras de catequesis o teología escatológica: *De los signos que aparecerán antes del juicio*
4. Obras de catequesis o teología litúrgica y sacramental: *Del sacrificio de la misa* y las traducciones de himnos litúrgicos (*Veni Crator Spiritus, Ave maris stella* y *Christe qui lux*)

Aunque cargadas de este contenido teológico, Berceo no introduce en sus obras vicios y virtudes en abstracto, como era propio del “conceptualismo moral (causa primera, causa segunda, clases y géneros de pecados, origen del pecado, etc.)”, sino que desciende a lo concreto e inserta su labor catequética en las vidas de sus protagonistas “que han seguido la senda de la virtud” (Menéndez Peláez 217). Baños Vallejo (217) aduce que en sus obras de catequesis o teología moral “la ejemplaridad está en función del didactismo catequístico”, aunque algunos de los poemas posean “una innegable orientación propagandística”. Para Menéndez Peláez (218), las obras de catequesis o teología moral de Berceo muestran un “esquema existencial de moralidad” inspirado en “las doctrinas de *De contemptus mundi*”, por lo que la moralidad que trata de inculcar resulta pesimista, ya que el escenario donde los protagonistas buscan y tratan de alcanzar la virtud es la vida eremítica. No olvidemos que, como recuerda Mitre Fernández (34), Inocencio III, antes de su ascenso al pontificado, escribió en 1195 *De Contemptus Mundi* o *De miseria humane conditionis*, obra previa a toda la producción literaria de Berceo y del resto de autores de este capítulo.

Dentro de la función catequética de todas las obras del poeta riojano, encontramos su interés por propagar la historia de la salvación. Y, aunque *Loores* sea una exposición de toda ella, ya que abarca desde “Adán y Eva hasta la Parusía y el Juicio Final” (García de la Concha 65), en el resto de sus poemas también podemos encontrar la historia de la salvación aunque sea de una manera diseminada e incompleta (Uría 2000: 299).

Como muy bien indica García de la Borbolla (2000: 337), era un momento en que la palabra estaba adquiriendo gran relevancia ya que la recepción del mensaje dependía de su uso. En la búsqueda por sensibilizar, edificar y animar a actuar a los fieles, en su mayoría iletrados, los relatos debían agrandar y satisfacer su imaginación. De este modo, se lograría cautivar su atención para poder transmitirles tanto preceptos morales y religiosos como verdades de fe.

Con el fin de cautivar esa atención y deleitar a ese público, Berceo escribe en lengua vulgar para que sus obras de catequesis o teología moral, sus hagiografías, se convierten en relatos amenos e incluso divertidos, situando dichas obras al nivel de los poemas épicos que tanto gustaban en la época (2000: 343).

Según Menéndez Peláez (217), los protagonistas de estas obras resultan cercanos y el detalle de las descripciones geográficas de Berceo refuerza la veracidad de la narración. Los santos resultan “tan ciertos y palpables como son todos estos lugares familiares a sus interlocutores, así de reales e históricas son las ‘gestas’ de sus santos”. Gonzalo es a la vez erudito y juglar, teólogo y catequista, que con el fin de acercarse a ese público al que desea servir, decide escribir en verso en vez de en prosa (218).

Hay que escribir en *romanz paladino* para que la gente entienda, hay que escribir en verso para que las vidas lleguen a quienes no saben leer, hay que hacer de juglar (Alvar 1992: 36).

Miguel Ángel Pérez Priego (526) indica que, Berceo busca aleccionar y catequizar además de divertir y entretener, como podemos ver en *Los Signos* que presenta como un sermón, pero también persigue impresionar y conmover con sus meditaciones de signos y castigos severos dentro de lo que Saugnieux (1982c: 164) ha llamado la “catequesis del miedo”, recordando la *ira Dei*.

Sin embargo, a pesar de lo dicho hasta ahora, para algunos investigadores como Uría Maqua (1997a: XIX), no parece que el pueblo iletrado fuese el público destinatario

de las obras de Berceo, sino los monjes, novicios y clérigos que debían ser formados intelectual y religiosamente, como se programó con las reformas de carácter didáctico del IV Concilio de Letrán (1215). Para ello señala las siguientes consideraciones:

La forma culta de la lengua de estos poemas, con una prosodia, morfología y sintaxis latinizantes, alejadas del habla común, es, en efecto, un obstáculo, el primero, para la comprensión del pueblo iletrado. Por otra parte, la teología dogmática y moral que contienen estos poemas no se aprecia en la simple lectura (1997a: XVIII).

Sin embargo Aldo Ruffinatto, basándose en la segunda estrofa de la *Vida de Santo Domingo de Silos*, discrepa de esta exclusión del pueblo iletrado como destinatario de la obra de Berceo.

Quero fer una prosa	en román paladino
en qual suele el pueblo	fablar con so vecino,
ca non so tan letrado	por fer otro latino,
bien valdrá, como creo,	un vaso de bon vino. (2)

Descartando los *topoi* de los versos 1, 3 y 4, Ruffinatto (2000: 254) considera que el segundo verso no es tópico, sino que tiene las características propias del lenguaje del pueblo iletrado a quien Berceo quiere equipararse con la fórmula tópica del tercer verso. Ruffinatto prefiere dar credibilidad a la intención expresada por Berceo y, recordando a Menéndez Pidal y su comparación de la lengua de Berceo con la de los cantares de gesta,⁹⁸ se niega también a excluir los poemas del poeta riojano del circuito popular de estos cantares.

Así, indica que la lectura de *Vida de Santo Domingo de Silos* se realizaba:

[...] en zonas extra-conventuales, para un público amplio y en su mayoría constituido por peregrinos de Santiago, con finalidades de propaganda en beneficio del cenobio silense. Con todo esto no pretendo excluir otro tipo de público, y más concretamente el público al que hace referencia Isabel Uría hablando de monjes, sacerdotes y novicios (2000: 268).

Estrofas similares las podemos encontrar en otras obras de Berceo como el *Martirio de San Lorenzo*:

En el nomne precioso	del Rey omnipotent,
que faze sol e luna	nacer en orient,
quiere fer la pasión	de señor sant Laurent,
en romanz, que la pueda	saber toda la gent. (1)

O como en *Los Signos del Juicio Final*:

Señores, si quisiéssedes	atender un poquiello,
querría vos contar	un poco de ratiello

⁹⁸ Menéndez Pidal, Ramón. 1957. *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 274-276.

un sermón que fo priso⁹⁹ de un santo libriello
que fizo sant Jerónimo, un precioso cabdiello.¹⁰⁰ (1)

Por todo ello, la pretensión de catequizar y el propósito de llegar al pueblo creyente a través de las formas literarias más extendidas popularmente se aúnan en la literatura de esta época.

3.2.4.2.2. *Geografía del más allá*

La suerte que correrá el alma en el más allá comienza a sufrir modificaciones en lo que respecta al tiempo de espera entre el fallecimiento y el juicio al final de los tiempos. Las gestiones relevantes para lograr la salvación o evitar la condenación en el Juicio Final se van alterando con la nueva geografía del más allá en la que, cada vez con más fuerza, irrumpen los lugares intermedios. Lugares que son o bien de espera (el descanso de los justos), o bien de purgación de las penas (el purgatorio). Esta nueva distribución geográfica, aún sin concretarse definitivamente ya que habrá que esperar a su formulación doctrinal en el II Concilio de Lyon (1274), puede empezar a intuirse en los textos de Berceo del siglo XIII escogidos y fechados con anterioridad al Concilio.

El estudio de los *Milagros* de Berceo de François Cazal (72), muestra la geografía del más allá en la que se cimienta las creencias del siglo XIII previas al II Concilio de Lyon. En su opinión, el texto de Berceo remite a dos espacios donde se desarrolla lo narrado: el espacio terrenal y el espacio del más allá. En el primer espacio los personajes viven y pecan, mientras que en el segundo son juzgadas sus acciones. El espacio del más allá se subdivide a su vez en dos espacios y dos subespacios. Los espacios serían el paraíso de los santos y la residencia de los diablos, y los subespacios serían el descanso de los justos y el purgatorio de los pecadores.

De acuerdo con los *Milagros* hay dos modos de acceder al más allá: o bien mediante la visita de uno de sus moradores, principalmente la Virgen, o bien siguiendo los pasos del alma de un difunto.

⁹⁹ *Priso*: tomado. La atribución errónea del poema a san Jerónimo aparece ya en la fuente utilizada por Berceo.

¹⁰⁰ 1-2 Coplas introductorias, en las que el poeta llama la atención de sus oyentes, a imitación de los juglares.

En lo que respecta al primer modo, Cazal señala que en muy pocos casos el diablo se presenta físicamente en el mundo de los vivos para tentarlos, como ocurre en los milagros VIII (187), XX (465) y XXV (779). Existe cierta dificultad para su acceso al mundo de los vivos, ya que necesita de un disfraz o un requerimiento para presentarse. Sin embargo, la Virgen y los santos “tienen permiso permanente para irrumpir en el mundo terrenal” lo que Cazal considera fruto de “la familiaridad propia de la mentalidad medieval” (73). En el caso de las apariciones de la Virgen en los *Milagros*, encontramos diferentes propósitos que justifican su visita al mundo de los vivos. Entre ellos destacan:

[...] darles consejos a sus protegidos, traerles consolación (IV, *El galardón de la Virgen*), defenderlos contra la agresión del “enemigo” (XX, *El monje embriagado*) o, en el caso de la Virgen, para explayar con brutalidad sus reproches o sus intenciones de castigo, si no le obedecen pronto (III, *El clérigo y la flor*; IX, *El clérigo simple*; y sobre todo XV, *El novio y la Virgen*).

Sin embargo en los *Milagros*, no aparece en ningún momento la visita, al mundo de los vivos, de Jesucristo, ni tampoco de los santos. Para encontrar apariciones de santos, tenemos que recurrir a otras obras de Berceo como la *Vida de San Millán de la Cogolla* donde encontramos la aparición de los santos Santiago y Millán en la cuaderna 437 y siguientes en auxilio de las tropas de Fernán González contra Abderramán. También el propio *Libro de Fernán González* presenta la aparición de ambos santos. De manera premonitoria, fray Pelayo se aparece prometiendo auxiliarle junto a Santiago en la batalla contra Almanzor (404), así mismo narra la aparición de san Millán por igual motivo (412). Esta exclusividad de la Virgen para visitar el mundo de los vivos que encontramos en los *Milagros* pueda deberse al papel de abogada defensora que ostenta a partir del siglo XIII y que Berceo quiere subrayar, convirtiéndola en la “auténtica viajante encargada de los intereses humanos” (Cazal 71-73).

En lo que respecta al segundo modo, los pasos que siguen las almas de los difuntos tras la muerte, podemos observar en el milagro II (85-86) cómo la suerte que corren tiene lugar fuera del mundo terrenal y “no es un hecho observable con ojos de testigos humanos como la suerte del cuerpo” (Cazal 91). En estas estrofas se narra cómo los diablos se apoderan del alma del monje en su trayecto al más allá. El apresamiento sucede en un espacio indeterminado por el que cruzan las almas tras su muerte, un espacio asequible tanto a los ángeles como a los diablos. Pero esto no significa que su destino final se haya decidido definitivamente. Considero importante destacar que el

apresamiento por parte de ángeles o demonios tiene lugar tras haberse producido el fallecimiento y sólo entonces.

Una vez en el más allá, el alma que será conducida tiene cuatro posibilidades:

- El paraíso de los santos, el cielo
- La residencia de los diablos, el infierno
- El descanso de los justos
- El purgatorio de los pecadores

El acceso del alma al paraíso de los santos, a la felicidad de los bienaventurados, se cita en el milagro IV y en el milagro V por medio de la ascensión inmediata del alma:

Príssola la Gloriosa, fuesse la afijada prissiéronla los ángeles leváronla al cielo	de los cielos Reína, con la buena madrina; con la gracia divina, do el bien nunca fina. (129)
--	--

Cuand ovo la Gloriosa desamparó la alma prissiéronla de ángeles, leváronla al cielo,	el sermón acabado, al cuerpo venturado; un convento onrado, ¡Dios sea end laudado! (138)
---	---

Sin embargo, acceder al infierno definitivo no se narra como algo que suceda inmediatamente, aunque sí el hecho de “encontrarse brutalmente expuesta a los tormentos de los diablos” como leemos en el milagro X (Cazal 75):

Prisiéronlo por tienllas ¹⁰¹ los que siempre nos fueron dávánli por pítanza mas fumo e vinagra,	los guerreros antiguos, mortales enemigos; non mazanas nin figos, feridas e pelcigos. (246)
---	--

El definitivo infierno sólo se evoca brevemente en el milagro II (85d) cuando se describe el deseo de los diablos de llevarse el alma del sacristán fornicario: “al váratro, de deleit bien vazío”, y en el milagro X (247-248) cuando *Estevan* ve el alma de su hermano *Peidro* en el purgatorio que está situado cerca del infierno:

Vío a su hermano do sedié el mesquino metié voces e gritos, avié grand abundancia	con otros pecadores en muy malos sudores; lágrimas e plangores, de malos servidores.
Aviénla ya levado do nunca verié cosa nin verié sol ni luna, e serié en tiniebra	cerca de la posada de que fuesse pagada: nin buena ruciada, como emparedada. (247-248)

¹⁰¹ *Tienllas*: mejilas, carrillos.

También encontramos citado el infierno en el milagro XXV (847) donde Teófilo suplica a la Virgen que rescate de aquel lugar la carta que él firmó con el diablo, petición que provoca la indignación de la Virgen (Cazal 75-76):

Non querrié el mi Fijo	por la tu pletesía
descender al infierno,	prender tal romería,
ca es logar fediondo,	fedionda confradría;
sólo en someterllo	serié grand osadía.” (847)

Según Cazal (79 y 99), en lo que respecta al descanso de los justos, éste parece describirse en la introducción de los *Milagos*, ya que detalla un lugar de características diferentes a aquel donde moran la Virgen y los santos. Este refugio de paz, esta perfecta tranquilidad del *prado, verde e bien sencido, de flores bien poblado* (2bc), dista mucho de la agitación del más allá y de la agitación del mundo de los humanos. Esta semejanza de agitaciones refleja la visión humanizada que se tiene en el siglo XIII de las potencias celestiales y que las hacen más asequibles.

Aunque en la introducción de los *Milagos* se compare este lugar con el paraíso de Adán y Eva (14 y 15), no es el mismo lugar ya que “aquí se disfruta de un descanso logrado tras una vida de trabajos, [...] de esfuerzos por ganar la salvación” (Cazal 95). En la geografía del más allá durante la Edad Media, este verde prado equivale al *limbum patrum* (Delumeau 72), especie de sala de espera o de antesala del auténtico paraíso, al que sólo accederán los Justos después del Juicio Final (Cazal 95). Sobre este lugar, se podía leer en el tratado esotérico llamado *Zohar* y redactado entre 1270 y 1300 la siguiente afirmación: “cuando las almas de los Justos dejan este mundo, entran en el palacio situado en el Edén inferior y se quedan allí todo el tiempo necesario para prepararse a subir al Edén superior” (Delumeau 61).

La creencia en este lugar de descanso y de espera está aún presente en el *Purgatorio de San Patricio*, importante texto medieval posterior a 1190 (Delumeau 77), sin embargo dicha creencia en un antesala del auténtico paraíso acabará siendo considerada herejía y criticada por primera vez en 1240 por la Universidad de París (79). Lo que refleja su posterior desmoronamiento y el consecuente empoderamiento de la creencia en el purgatorio durante los años de creación literaria de Berceo. Aunque el poeta riojano describa en la introducción a *Los Milagos* esta amena antecámara como el verde pradal previo al paraíso, también incide en que, tras la muerte, no termina la travesía (Cazal 99):

la nuestra romería	estonz la acabamos
quando a Paraíso	las almas envíamos. (18cd)

Sin embargo, a diferencia del descanso de los justos, el purgatorio aparece descrito en multitud de ocasiones, aunque sólo se cita por su nombre una vez y en plural en el milagro X (241) cuando mueren los dos hermanos:

Murió el cardenal,	don Peidro el onrado,
fo a los purgatorios,	do merecié, levado; (241ab)

Como explica Cazal (79), el purgatorio es un lugar del que los personajes pueden volver al mundo de los vivos gracias a la intercesión de la Virgen como sucede en los milagros II, VII, VIII, X, y de manera totalmente extraordinaria acceder al cielo, o al descanso de los justos, como sucede en el milagro XII (289b, 297) tras un año de estancia en él:

año avié cumplido	de que fuera finado; (289b)
-------------------	-----------------------------

Prísome por la mano	e levóme consigo,
levóme a logar	temprado e abrigo;
tollióme de la premia	del mortal enemigo,
púsome en logar	do vivré sin peligro. (297)

Pero también es el ámbito privilegiado de los combates que libran los moradores del espacio espiritual para hacerse con las almas como sucede en los milagros II (85-86) VII (163-171), VIII (197-206) X (242-256). La acción de los vivos puede aliviar la estancia de sus moradores como sucede en el milagro X (251) o en la *Vida de San Millán de la Cogolla* (87 y 89):

Si tomares las órdenes	e la missa dissieres,
en Sancta Dei Ecclesia	to oficio complieres,
salvarás muchas almas,	varones e mugieres,
no lo porrás por plazo	si creerme quisieres. (87)

Los unos con consejo,	otros con oración,
otros con buenas obras,	los otros con sermón,
soltarás muchas almas	de la mortal presón ¹⁰²
e recibirás por ello	de Dios buen gualardón. (89)

Este infierno reversible cuenta con los tormentos propios del infierno definitivo aplicados por los mismos diablos (246-247) (Cazal 75-76). Si esto es así, resulta confuso como se mezclan las resurrecciones milagrosas fruto de la intercesión mariana para garantizar la salvación del alma antes del Juicio definitivo, con los beneficios que, aunque en menor número, pueden obtener los moradores del purgatorio desde el mundo

¹⁰² *Mortal presón*: purgatorio o infierno reversible.

de los vivos para mitigar su sufrimiento y reducir el periodo de purgación o con el traslado sin juicio al cielo o lugar mejor porque la Virgen “ovo pesar e duelo del mal” que sufría el purgador (XII, 296c). Sin embargo esta imprecisión e incluso confusión sobre el purgatorio es lo que parece caracterizar el siglo XIII como ya vimos. Siglo que ha abandonado la creencia generalizada del descanso de los justos para la mayoría de los bautizados que esperan el Juicio Final, para adentrarse en el mercantilismo de la salvación que eclosionará en el siglo XIV.

Cazal continúa señalando que el purgatorio es el lugar donde las almas de los pecadores se quedan (de modo temporal), pero también el lugar por donde pasan aquellas almas que los diablos van llevando al infierno definitivo. En él, no sólo se aplican los tormentos, sino que también éstos pueden ser observados desde un camino cercano. Ese camino cercano permite ver a sus moradores, pero también que estos sean vistos.

Estevan “*Vio* a su ermano con otros peccadores, / do sedié el mezquino en muy malos sudores” (247ab), pero él mismo “es visto” por los moradores del paraíso: “*Víolo* san Laurencio, *católo* feamiente” (242a), “*Vío* 'l sancta Agnés [...] *cató* 'l con rostro tuerto” (243ab) (76-77).

Cazal considera que el valor didáctico que cobra dicho espectáculo movió a Berceo a describir el purgatorio como lugar continuamente bajo observación (76 y 77).

En lo concerniente a la utilización del término purgatorio, Mira Miralles señala una línea divisoria entre dos periodos. Por una parte descubrimos la localización imprecisa e incipiente que se da durante el siglo XIII y por otra la precisión del purgatorio como “lugar concreto donde es llevada el alma al separarse del cuerpo”, que encontramos a partir del siglo XIV (317).

Recogiendo algunos textos de este primer periodo, Martínez Gil hace también hincapié en esa línea divisoria; ya que el *Libro de Alexandre* no lo menciona en absoluto, aunque sí describe el cielo y el infierno, como ocurre en el *Poema de Fernán González* y en el *Poema del Cid*, “obras en las que el paraíso y los infiernos se reparten todas las alusiones” (1996: 56).

El *Libro de Alexandre* describe el cielo y el infierno tras el viaje al fondo del mar del protagonista y dos de sus criados. Ante el acto de soberbia que supone este querer saber tanto como Dios (2327-2328), la naturaleza prepara su venganza descendiendo al infierno. Es entonces cuando asistimos a la descripción del mismo y también a la descripción del cielo (2334-2345):

En las cosas secretas que nunca omne vivo Quísolas Alexandre ¡nunca mayor sobervia	quiso él entender, las pudo saber. por fuerça çoñoçer: comidió Luçifer!
Aviele Dios dado non se le podié fuerça Queríe saber los mares, lo que non podié omne	los regnos en so poder: ninguna defender. los Infiernos ver, nunca acabeçer. ¹⁰³ (2327-2328)
De la corte del Infierno, —la materia lo manda—, mal suelo, mal poblado, es dubdo e espanto	un fambriento lugar quiero ende fablar: mal techo, mal fogar, sólo de començar.
El Criador, que fizo con diversos donaires ordenó los lugares do reçiben las almas	toda las criaturas e diversas figuras, de diversas naturas, lazerios e folguras.
Fizo pora los buenos, que so aver non dubdan el santo Paraíso, do no podrán un punto	que lo aman servir, con los pobres partir, do non pueden morir, de lazeria sofrir.
Allí serán en gloria qual non podrié nul omne ¡Metrán toda su fuerça al que fue, al que es,	qual non sabrán pedir, fablar nin comedir. en a Dios bendecir, al que ha de venir! ¹⁰⁴
Nunca sintrán tiniebra verán la faz de Dios, non se fartarán d'ella, ¡Qui allí heredar'	nin frío nin calentura; muy dulce catadura: tant'es la su dulçura. será de grant ventura!
Pora los otros malos, que han la carrera fue fecho el Infierno, assaz mal aforado,	que tienen mala vida, derecha avorrida, çibdat mala complida, sin ninguan sallida.
Fondo yaz'el Infierno: de sentir luz ninguna Los muros son de sufre, que non los derromprié	nunca entra y lumbre; non es su costumbre. presos con tal betubne ninguna fortidumbre.
Silvan por las riberas están días e noches Assechan a las almas: por esto peligrosaron	muchas malas sirpientes: aguzando los dientes. non tienen a ál mientes; los primeros parientes. ¹⁰⁵

¹⁰³ Como se ha dicho (*cf.* 2289), al hombre sólo le está permitido el dominio del elemento de la tierra: la soberbia de Alejandro, por vez primera equiparada expresamente al pecado de Lucifer [...] lo conduce a sobrepasar estos límites, de ahí el castigo divino.

¹⁰⁴ Las perífrasis alusivas a Dios son eco de *Apocalipsis* (1; 8; 4, 8; y 11, 16).

¹⁰⁵ *Los primeros parientes*: Adán y Eva.

Quando ven venir trávanles de los labros, fázenles encorvar ¡Las que allí non fueren	las almas peCADRICES, préndenlas de las narizes, sin grado las çervizes. ténganse por felices!
Nunca fartarse pueden: están todas cargadas non apretarién tanto ¡Dios libre todo cristiano	están muertas de fambre; de mala vedegambre; cadenas de arambre. de tan mala pelambre!
En todas sus comarcas sinon espinas duras tovas que paren fumo peñiscales agudos,	non naçen nunca flores, e cardos poñidores; ¹⁰⁶ e amargas pudores; que son mucho peores.
Dexemos de las islas, aún después iremos Avié población suzia los siet'viçios cabdales,	digamos del raval; ¹⁰⁷ entrando al real. fuera al mercadal: que guardan el portal. (2334-2345)

En esta descripción aparece el horno que se encuentra en el centro del infierno (2412-2419) y el limbo (2420-2422):

En medio del Infierno arde días e noches: Allí está el rëy, faziendo a las almas	fuema un fornaz; nunca flama non faz? enemigo de paz, juegos que non les plaz?.
Allí arden las almas unas más, otras menos, sienten menos de pena sufren mayor lazerio	por el mal que fizieron, segunt que mereçieron: las que menos fallieron; las que peor bivieron.
Una cosa es fórnaz mas non sienten sus penas Cunte como a los omnes unos ende han quexa,	que siempre es ardiente, todas igualmiente. con el sol muy caliente: otros non meten miente.
Ardiendo en las flamas yaciendo en las nieves Non han en los Infiernos ca tien' cada rincón	tremen de grant friúra; mueren de calentura. ninguna tempradura, avondo de rencura.
Dize que yaze Tiçio al que comen los buetres doze vezes lo comen ¡si una vez finasse,	con essa cofadría, doze vezes al día; e doz' vezes se cría: avrié grant mejoría!
Podrié más rafezmente si sopiesse en cabo mas ésta es la cueita: nin podrá de las penas	esas penas sofrir, que podrié de ý exir, que non podrá morir nunca jamás salir.
Estas nuestras fogueras serién contra éssas	amargan como fiel: más dulces que la miel. ¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Poñidores*: 'punzantes'.

¹⁰⁷ El *raval* 'arrabal, barrio situado extramuros' del Infierno es la morada de los Pecados Capitales, que, de acuerdo con la nómina del Alexandre, son ocho.

Devrié omne por Dios que fuesse rogador	dar la una piël, ¹⁰⁹ al Señor san Miguel.
Están días e noches el que les da las penas ¡las mesquinas que arden sólo que las dexasse	maldiciendo su fado; con esto es pagado: avriente muy grant grado, tornar del otro cabo! ¹¹⁰
Las almas de los niños que son por el Pecado non arden con las otras, pero en grant tiniebra,	que non son bateadas, Original dapnadas, están más apartadas, ¹¹¹ de luz desfëuzadas.
Assaz es fiera pena de nunca ver omne ¡como al que la vee assí es a los otros	—non coñosco mayor— la faz del Criador: es gloria e dulçor, pena e grant dolor! ¹¹²
Los justos otros tiempos ante que los uviasse mas quiso, ¡aleluya!, ¡nunca más lo esperen,	yazién en es' lugar, Jesucristo salvar; entonce's ençerrar: ca bien pueden badar! ¹¹³ (2412-2422)

La descripción de un cielo y un infierno definitivos, creados expresamente por Dios, queda patente en las cuadernas 2338 y 2417, pero, así como el uso del tiempo verbal futuro de las cuadernas 2337a y 2338 se refiere al cielo, no sucede lo mismo con el uso del presente utilizado para el infierno (2342 o 2413). Además, aunque no se menciona el purgatorio, se hace distinción de las penas y sus diferentes sufrimientos (2413-2414); bien porque se está describiendo indirectamente el purgatorio incipiente, bien porque existen penas definitivas más que lugares definitivos. Es en ese contexto discriminador donde la cuaderna 2420 nos habla de limbo a donde acuden las almas de los niños y en donde permanecieron los justos antes de la visita de Jesucristo. A mi modo de ver, todo ello refleja una nueva geografía que se va gestando lentamente durante el siglo XIII.

¹⁰⁸ ‘Las hogueras del mundo son peligrosas, / pero, en comparación con el fuego del Infierno, incluso resultan agradables’.

¹⁰⁹ *Dar la una piël*: ‘morir’.

¹¹⁰ ‘Con tal de que el diablo les permitiese cambiar de postura para quemarse del otro lado’.

¹¹¹ Nota al pie (Casas Rigall 666): El poeta hispano distingue dos espacios infernales según el grado de sufrimiento, en la línea del Libro de Job y el comentario de san Gregorio, y Lucas 16, 19-31 (cfr. 2386): en el superior, las penas son más leves; en el inferior, se consumen sin paliativos los impíos y desalmados. En cambio, desconoce el concepto naciente de Purgatorio, familiar ya para Berceo (*Milagros de Nuestra Señora*, 241b).

¹¹² El concepto de *limbus puerorum*, que se trasluce aquí, se fue perfilando tan lentamente que ni siquiera en el concilio de Trento se precisará con claridad.

¹¹³ *Badar*: ‘esperar en vano, perder el tiempo’.

En el caso del *Libro de Fernán Gonçález*, encontramos varias menciones al cielo y al paraíso. La primera como lugar donde directamente son trasladados aquellos que han sufrido martirio:

Muchos reyes e condes e muchas potestades,
papas e arçovyspos, ovyspos e abades,
por esta Ley murieron, esto byen lo creades,
por end' han en los çielos todos sus heredades. (13)

La segunda mención aparece tras enraizar los orígenes castellanos en la dinastía de los godos y su conversión por el bautismo:

Quando los reys godos d'este mundo passaron,
fuéronse a los çielos, grand reyno eredaron. (25ab)

Los reyes godos son ascendidos a los cielos sin juicio previo, como sucede con los mártires, o bien al descanso de los justos en espera del juicio final, pero en ningún caso al purgatorio.

Posteriormente, a la muerte por envenenamiento del rey *Vanva*, no se cita el cielo sino el paraíso, quizás el paraíso inferior del que hablaba Delumeau:¹¹⁴

dio l' yervas e muryó Vanva aponçoñado:
en paraýso sea tan buen rey eredado. (32cd)

Reinando el rey don Rodrigo en una España unida en la misma fe (37a), el conde don *Yllán* le traiciona convenciéndole para que destruya sus armas, quedando así indefenso ante los moros. Es el comienzo de la perdición de España (41d). Convencido el Rey Rodrigo del desarme, comienza a decir:

Gracias a Dios del çielo, que lo quiso fazer:
en aquesto l' avemos mucho que gradesçer,
porque es toda Spaña en el nuestro poder,
mal grado a los moros, que la solién tener. (59)

Señor, Tú que quesyste del çielo desçender, (112a)

Hablando del nieto de rey Pelayo, el *Libro de Fernán Gonçález* vuelve a citar el paraíso, como lugar donde permanece el rey Alfonso tras su muerte:

Murió el rey Alfonso, señor aventurado,
sea en paraýso tan buen rey heredado; (125ab)

¹¹⁴ Ver página 196.

También encontramos en las cuadernas 543 y 544 menciones al mismo. Durante el tercer día de batalla contra Almanzor, Fernán González pide en oración vengar a sus hombres muertos en el campo de batalla:

Si atanta de graçia me quesieses Tú dar,
que yo a Almançor me pudie' allegar,
non creo que a vyda me pudies' escapar:
yo mismo cuidaría la mi muerte vengar

Todos los mis vassallos que aquí son finados,
serién por su señor este día vengados,
todos en paraýso conmigo ayuntados:
farié muy grande honra el cond' a sus criados. (543-544)

Según relata el texto, Gonzalo Núñez tuvo tres hijos: Diego, Rodrigo y Fernando González. Muerto ya el hijo mayor, a la muerte del segundo encontramos la siguiente cita referida al cielo o al paraíso inferior pero citándolo como mundo mejor, en definitiva como un lugar de sosiego:

Quando la ora vyno puesta del Crýador,
fuese Rüy Gonçález por' el *mundo mejor*; (170ab)

Como cita referida al infierno encontramos la estrofa 382:

Venién y d'estas gentes syn cuenta e syn tiento;
non eran d'un logar nin d'un entendimiento,
más feos que Satán con todo su conviento
quand' sale del infyerno, suzio e carvoniento. (382)

Aunque la existencia de un cielo y un infierno definitivo no se pone en cuestión, si encontramos confusión en el periodo de espera tras el fallecimiento, ya que el descanso merecido de los bautizados a la espera del Juicio Final, entra en litigio con dicho bautismo que no es garantía suficiente para lograr la salvación, propiciando la aparición del purgatorio o la necesidad de los milagros para obtener en ambos casos una segunda oportunidad que el mero bautismo dejaba de propiciar.

3.2.4.2.3. Concilios del siglo XIII, cambios litúrgicos y dogmas

Tres son los concilios relevantes celebrados en el siglo XIII que afectaron tanto a los dogmas de la Iglesia como a la renovación de sus sacramentos: Lateranense IV, Lyon I y Lyon II. Recordemos que con la celebración de Lateranense IV (1215), no sólo se crearon las órdenes mendicantes de los franciscanos y los dominicos, especializados

en manuales de confesor, sino que se estableció la confesión auricular que propició su uso y la obligatoriedad de comulgar anualmente por Pascua de Resurrección. Curiosamente, es también en ese Concilio en el que se prohíbe la creación de nuevas órdenes.

Como señala Enzo Franchini (1997: 37), la nueva doctrina penitencial aparece reflejada en textos de nuestra literatura como ocurre en los *Milagros de Nuestra Señora*:

faga su penitencia	como faz pecador (172c)
Non tomó penitencia	como la ley prediga (185c)
fizieron confessión	como la devién far (398c)
recibió Corpus Dómini	e fue bien confessado (895b)

En esta especificación, incluso utiliza la terminología que aparece en el IV Concilio de Letrán:

Fizo su confessión	pura e verdadera (879a)
fazed confessión vera,	non querades tardar (908c).

También se observa esta terminología en el *Libro de Alexandre*:

Saco ende los casados si lealtat mantienen Allí queman e trébulan sinon las que escusa	que son a bendición, fembra con su varón; quantas fallidas son, la vera confessión. (2375)
---	---

Franchini (1997: 36) señala que en el decreto 21 de Lateranense IV se determinan nuevas prescripciones para la confesión, ya que “sólo los sacerdotes ordenados (o sus superiores)” pueden confesar, lo que obliga a celebrar la confesión en un lugar determinado, preferentemente en la Iglesia y cada uno “con su propio sacerdote”. Así lo refleja otra de las cuadernas de *Libro de Alexandre*:

Aman mucho los dados nunca van a iglesia	e han a descreer; penitencia prender; (2384ab)
---	---

También se observa en el milagro XXV de Berceo:

El confesor Teófilo, fue pora la iglesia posóse a los pïedes confessó su proceso	un lazado christiano, con su carta en mano; del buen missacantano, tardío e temprano. (878)
---	--

Según Franchini (1997: 40), el motivo por el que los textos mencionan la penitencia o confesión verdadera y, simultáneamente, la obligatoriedad de acudir a la iglesia para recibir dicha confesión se debe a que son textos posteriores al IV Concilio

de Letrán. Por esa razón considera que “todos los cálculos [...] que sugieren una fecha más temprana” del *Libro de Alexandre* no son posibles. En su opinión, la reforma de carácter didáctico que propugnó el IV Concilio de Letrán es afín a la orientación esencialmente didáctica de mester de clerecía, y considera al estudio palentino como el “auténtico centro difusor de la reforma lateranense en Castilla” (41).

Es importante señalar que la obligatoriedad de la presencia del sacerdote para la celebración de una verdadera confesión garantiza la presencia incuestionable del clérigo junto al lecho de muerte, presencia que con el paso del tiempo desplazará lejos del lecho de muerte a los allegados del moribundo.

Por otra parte, en el año de celebración del I Concilio de Lyon (1245), el papa Inocencio IV escribe a la Iglesia de Chipre la carta que se considera el acta de fundación del purgatorio, aunque su formulación doctrinal tuvo lugar en la celebración del II Concilio de Lyon en 1274.

Como indica Menéndez Peláez (224), el dogma de la Santísima Trinidad comenzó a gestarse en el primer Concilio de Nicea y en el segundo de Costantinopla, mientras que la consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo fue objeto de atención en Lateranense IV. La difícil comprensión del dogma trinitario será desvelada a los bienaventurados del Juicio Final, debido a que su cuerpo glorificado tendrá, entre otros bienes, la gracia de desentrañar intelectualmente ese dogma, y también el concepto de las procesiones o relaciones esenciales que unen y vinculan a las tres personas entre sí. Por ello Berceo exhorta a sus oyentes o lectores a seguir la senda de la virtud para poder disfrutar de los bienes “que Dios [...] tien’ alzados” (188a de *Loores*) para dichos bienaventurados, exponiendo a continuación el contenido del dogma trinitario:

¿Cuál bien seríe tan grande cómo nasce el Fijo o cóm’ sale el Spíritu o cómo son un Dios	com’ su cara veer, del Padre entender d’ entre ambos saber todos tres conocer?
Ésta es la verdat, todos tres son eguales una es la natura, de la sancta credencia	e bien sé que non miento: e sin empezamiento, ¹¹⁵ non ha departimiento; éste es el cimiento. (189-190)

¹¹⁵ Señalo en negrita la partes relevantes para la explicación que viene a continuación.

En los versos b y c de la estrofa 190 se resume la formulación teológica que aparece en *Capitula. I. De fide Catholica* del IV Concilio de Letrán sobre la Santísima Trinidad:

Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, [...] Pater, et Filius et Spiritus sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino; Pater a nullo, Filius autem a Patre solo, ac Spiritus sanctus pariter ab utroque, absque initio, semper ac sine fine; Pater generans, Filius nascens, et Spiritus sanctus procedens; consubstantiales, et coaequales, et coomnipotentes, et coaeterni (Foreville 74),¹¹⁶

Según Menéndez Peláez (225 y 227), “una es la natura” (190c) equivale a *consubstantiales*, “todos tres son iguales” (190b) equivale a *et coaequales* y “e sin empezamiento” (190b) a *et coomnipotentes et coaeterni*. La misma formulación, fiel a la tradición más ortodoxa del dogma trinitario volvemos a encontrarla en el milagro XXV de Berceo en su estrofa 837:

Creo que un Dios es	e que es Trinidad,
Trinidad en personas,	una la Deïdat;
non ha ennas personas	nulla diversidat,
Padre, Fijo e Spíritu	uno son de verdad. (837)

Otras menciones a la Santísima Trinidad las podemos encontrar en las invocaciones a la misma que abren la *Vida de Santo Domingo de Silos* (1), la *Vida de Santa Oria* (1) y el *Libro de Fernán Gonçález* (1) (Uría 2000: 330).

La importancia que este dogma tiene para los autores del siglo XIII motiva las distribuciones tripartitas de muchas de sus obras; ya que la utilización de números simbólicos (3, 4, 5, 7, 12, 40, etc.) en la composición de relatos, en prosa o en verso, era frecuente en la Edad Media. Como nos recuerda Isabel Uría, esta división tripartita es “la estructura clásica de las *Vidas* de santo [...] y muchos relatos populares” (2000: 200-201).

En el caso del *Libro de Alexandre*, encontramos esa división tripartita que consta de una introducción, un cuerpo central, donde aparece la infancia y juventud, las conquistas militares y el pecado de soberbia y muerte del protagonista, y una conclusión (Cañas Murillo 34-49). La parte central vuelve a estar dividida en tres partes, “cada una de las cuales se subdivide en tres núcleos narrativos o subcomponentes, y éstos vuelven a subdividirse en otros tres elementos” (Uría 2000: 201).

¹¹⁶ Creemos firmemente y afirmamos simplemente que hay un solo Dios verdadero, [...] Padre, Hijo y Espíritu Santo; tres personas pero una esencia, una substancia o naturaleza absolutamente simple; el Padre no procede de nadie, el Hijo procede sólo del Padre, y el Espíritu Santo igualmente del uno y del otro. Sin principio siempre y sin fin, el Padre engendra, el Hijo nace y el Espíritu Santo procede. Son consustanciales, idénticamente iguales, igualmente omnipotentes y coeternos.

En el caso de las obras hagiográficas (u obras de catequesis o teología moral) de Berceo, encontramos reflejada esa distribución tripartita tanto en la *Vida de San Millán de la Cogolla* como en la *Vida de Santo Domingo de Silos*, “imitando de esta manera, la unidad y trinidad del Dios cristiano” (Menéndez Peláez 226). Como relatos de un proceso de perfeccionamiento que son, su estructura interna, según el modelo secuencial de Bremond, se basa en los tres momentos de ese proceso. En el caso de las *Vidas* de santo (Baños Vallejo 109):

- El deseo de santidad
- El proceso de perfeccionamiento
- El éxito o santidad probada

Esta santidad probada puede a su vez subdividirse en tres garantías de la misma:

- Los prodigios *in vita*.
- La propia muerte.
- Los prodigios *post mortem*.

Según Dutton (1992: 121), si nos atenemos a la estructura externa de la *Vida de San Millán de la Cogolla* encontramos también una división tripartita: la vida del santo, sus milagros en vida y su muerte, y finalmente los milagros póstumos.

En el caso de la *Vida de Santa Oria*, aunque la estructura consta de siete partes¹¹⁷ o unidades de composición, las tres visiones constituyen el núcleo más importante del poema (Uría 1992: 494-495).

El *Libro de Apolonio*, como señala Berruezo Sánchez (381), también se articula, alegóricamente, en torno al número tres ya que su construcción trimembre en torno al protagonista, su esposa y su hija, se narra en tres etapas: formación, disgregación y

117

1. Prólogo
2. Introducción
3. 1ª Visión
4. 2ª Visión
5. 3ª Visión
6. Muerte de Oria
7. Epílogo

anagnórisis final del núcleo familiar. Además la trama está localizada también en tres ciudades: Tarso, Éfeso y Mitilene.

En cuanto a la estructura del *Libro de Fernán González*, Keller (235-236) propone una distribución de ritmo ternario basada en el simbólico número tres, distinguiendo en el poema tres grandes partes que a la vez subdivide en otras tres:

1. *Spain before Fernán González*
 - 1.1. *Gothic Kings*
 - 1.2. *Conquest by Moslems*
 - 1.3. *Reconquest to advent of Fernán González*
2. *Establishment of hero's supremacy over Moslems and Navarre*
 - 2.1. *First battle against Moslems*
 - 2.2. *First battle against Navarre*
 - 2.3. *Second battle against Moslems*
3. *Liberation de Castile from Leon*
 - 3.1. *Cortes in Leon; capture and imprisonment in Navarrese jail; release by and marriage to Sancha*
 - 3.2. *Second battle against Navarre with capture and imprisonment of García Sánchez and release through intervention of Sancha; third battle against Moslems; third battle against Navarre*
 - 3.3. *Cortes in Leon, imprisonment, release by Sancha; negotiations over debt; liberation of Castile from Leon*

Estos datos recopilados en torno a los concilios como a la Santísima Trinidad, no hablan de una profunda interrelación entre los textos seleccionados y las creencias contemporáneas a los mismos.

3.3. *Mester de Clerecía (Siglo XIV)*

La exclusión de los textos del siglo XIV del mester de clerecía responde tanto a razones formales como histórico-sociales y culturales. Desde el punto de vista formal, los tres textos seleccionados mantienen en común con los recogidos en el capítulo anterior (3.2.) el uso de estrofas de cuatro versos monorrimos, aunque en algunos casos sólo parcialmente. Además, la versificación de las obras del XIV tiende al hemistiquio octosilábico, o a la alternancia de versos de 16 y 14 sílabas, lo que les proporciona un ritmo diferente al de los hemistiquios heptasilábicos. Conuerdo con la opinión de Isabel Uría, que aduce que la ausencia de rasgos genuinos y característicos propios del mester de clerecía los excluye de dicha escuela (Uría 2000: 55).

En lo que respecta a las razones histórico-sociales y culturales, en el siglo XIV se produjo un relajamiento moral que propició la crítica de la sociedad y de sus costumbres como refleja el carácter satírico y a veces paródico de las obras, distanciándolas del espíritu didáctico y moralizante de los poetas del siglo XIII. Así mismo, el optimismo, la confianza, la originalidad propios de la literatura del XIII evoluciona hacia un fuerte pesimismo reflejado en el desencanto ante la vida y ante los hombres, como podemos observar en el *Libro de miseria de omne* (González Álvarez 169-170). Esta actitud afectó a la propia originalidad creativa, pues predominan las obras misceláneas:

El máximo exponente de la crisis son las obras mestizas, los textos cruzados, que combinando formas, asuntos y modos que hasta la fecha no se habían cruzado entre sí, [...] intentan y en ocasiones consiguen prolongar la vida útil de los viejos mimbres, merced al expediente de trenzarlos en nuevos cestos (Rico 1997: 161-162).

Las obras seleccionadas para este capítulo son el *Libro de miseria de omne* fechado en los primeros años del siglo XIV (incluso a finales del XIII) (Cuesta Serrano 38), el *Libro de buen amor* fechado en el segundo cuarto de dicho siglo, quizás en 1343, (Blecua XXIII) y el *Rimado de palacio* fechado desde 1379 a 1403, año en que López de Ayala decide recopilar su obra en un único libro.

3.3.1. *Los procedimientos*

3.3.1.1. *Enterramientos y cementerios como lugares de muerte y vida*

De las tres obras de este apartado, la primera conserva el carácter anónimo de algunas obras del siglo XIII, mientras que el *Libro de buen amor* y el *Rimado de palacio* son reflejo de una autoría que ha ido ganando terreno al anonimato en una sociedad donde la individualización de los enterramientos ha dejado atrás aquellos espacios comunes repletos de tumbas anónimas de siglos precedentes. Este proceso de individualización que reflejan los textos literarios avanza lentamente hacia cierta deshumanización como señala Julio Rodríguez Puértolas:

[...] en la literatura surgen las primeras manifestaciones literarias de soledad, angustia e inseguridad, al sentirse agudamente la alienación del ser humano con relación a la realidad exterior y a sí mismo (1981-1983: 82).

Por otra parte, el carácter secreto de la confesión auricular, de su penitencia y de los pecados confesados “suponía un claro progreso sobre las formas anteriores de penitencia solemne y pública” (Soto Rábanos 414), lo que afianzó el proceso de individualización enfatizado también por la aplicación de los métodos matemáticos a la penitencia purificadora. Por tanto, el aspecto colectivo y público de la confesión y de los enterramientos fue quedando totalmente relegado¹¹⁸. Así mismo, el carácter de lugar de enterramiento y de plaza pública que tenían los cementerios, que “*vigorously asserted the principle of life*” (Binski 154) ratificando una visión integrada del ciclo vital, se vio mermado por siglos de prohibiciones eclesiales sobre el uso lúdico de los cementerios y por el creciente miedo a lo sobrenatural y a la muerte predicados por la Iglesia.

La necesidad de una vía de escape fue propiciada por el tradicional mundo al revés del carnaval y por la habitual irreverencia medieval hacia el ritual religioso. Los espectáculos y parodias que se hacían de los ritos y ceremonias eclesiales encuentran su reflejo en la comicidad irreverente de algunos pasajes del *Libro de buen amor*. Dicha comicidad subordina, como indica Vasvari (180), “toda intención doctrinal, moralizante y seria” que había caracterizado las obras del siglo XIII. Las yuxtaposiciones de contrarios del *Libro de buen amor* van más allá de una simple ambigüedad, ya que crean “un cuadro absolutamente contradictorio, como la vida misma, con el que quizá se

¹¹⁸ Ver página 70.

invita al público a pensar” (Baños Vallejo 2012: 501) un cuadro que intenta mantener integrados los diferentes periodos del ciclo de la vida que parecen disgregarse.

Según indica Sofía M. Carrizo Rueda, el relato del *Libro de buen amor* comienza en la estrofa 77 con el verso: “Assí fue que un tienpo una dueña me priso”¹¹⁹. Dicha referencia temporal, propia del comienzo de un cuento tradicional, dará paso a puntualizaciones concretas sobre el momento del año o del día. Según la autora, convergen en dichas puntualizaciones los ciclos naturales como el día y la noche o las estaciones con los ciclos del ritual cristiano no sólo ordenando los hechos cronológicamente sino más bien por aparecer “*unidas a trabajos, costumbres, necesidades de la vida cotidiana, reclamos de los instintos, estados del cuerpo y del ánimo y/o simbolizaciones del ritual cristiano*” (Carrizo Rueda 164-165). Es en esta estructura cíclica donde la muerte, como etapa natural de la vida, diluye su horror en el propio renacer del ciclo vital, “de la poderosa corriente de la vida”. En las tres menciones a fallecimientos que aparecen en el *Libro*, tras la muerte de la dueña joven, de Doña Garoza y de Trotaconventos, se hace mención a la inevitabilidad del ciclo vital. Tras la muerte de la primera se nos dice que: “... es natural cosa el nasçer e el morir” (943ab). Tras la segunda muerte, se afirma que: “A morir han los onbres que son o serán nados” (1506c). En el tercer caso, la estrofa 1618 anuncia el renacer primaveral y reemplaza a Trotaconventos por un nuevo mediador, Furón. Se describe un ciclo natural en el que la muerte da paso a la vida que vuelve a morir y renacer (Carrizo Rueda 167).

Las tres situaciones enumeradas están estructuradas por cuatro elementos básicos: el estado de profunda tristeza, la inevitabilidad natural de la muerte, el renacer de los instintos vitales, formulado de manera burlesca, y un cuarto elemento que proyecta la referencia a la muerte más allá de los ciclos naturales. En los dos primeros casos en que se cita la muerte, no está presente el esperable horror del siglo XIV, sino que es la esperanza en otra vida la que se menciona: “Dios perdone su alma e quiérala resçebir” (943d), “¡Dios perdone su alma e los nuestros pecados!” (1507d). En el tercero, la redención y la vida eterna hacen cesar el planto por Trotaconventos mientras que la esperanza reemplaza al horror. El ciclo vital pasaría de ser vida – muerte – renacer a vida – muerte – doble renacer: natural / sobrenatural (Carrizo Rueda 167-168).

¹¹⁹ De ahora en adelante cito por la edición de Ruiz, Juan (Arcipreste de Hita). 2008. *Libro de buen amor*, ed. Alberto Blecua. Madrid: Cátedra.

En esta estructura cíclica que se observa en el *Libro de buen amor*, se entremezclan y confunden la cultura oficial y la cultura popular según Gabriel Linares González (3), ya que “ni Carnal es el bueno ni Cuaresma la mala, sino que ambos van cambiando de acuerdo con el calendario y con las necesidades fisiológicas del ser humano” (6), acercándose de este modo a una realidad más integrada en la que, como dice el Eclesiastés, habría: “tiempos para todo, para pecar, para arrepentirse, para amar a las dueñas y para cantar a la Virgen” (Carrizo Rueda 174). El carácter de lugar público, de encuentro y de fiesta que tenían los cementerios parece, por lo narrado en la obra del Arcipreste, que se resiste a desaparecer. La cohabitación de la vida y de la muerte propicia la celebración de ambas por igual; ya que, como señala Pieper (38), un “funeral, el Día de Difuntos y el Viernes Santo no podrían tener el carácter de fiesta si no existiera la certeza de que el mundo y la existencia, considerados en su totalidad, están en orden”. Por ello, al final de su artículo, Carrizo Rueda decide reemplazar el ciclo: “Vida – muerte – doble renacer: natural / sobrenatural” por la triada: “tiempo – muerte – fiesta”; ya que “la vida se realiza a través de los ciclos temporales y el doble renacer despierta el espíritu festivo” (Carrizo Rueda 177). Sin embargo Rafael Lapesa considera que el *Libro de buen amor* conjuga “el espanto que produce la idea de la muerte y la necesidad vital de olvidarse de ella” en contraposición al propósito moralizante en que habita el autor impuesto por el didactismo (Lapesa 73).

En lo que respecta a las menciones que se hace de cadáveres y enterramientos en los tres textos seleccionados, la primera mención la tomo del *Libro de miseria de omne*¹²⁰ cuyo libro tercero comienza hablando “*De la podredumbre de las carnes*”:

Quando el alma mesquina del cuerpo ha de salir,
non sabe el algariva a cuál parte ha de ir,
mas la carne malfadada esto non podrá foír
ca tornar abrá en polvo e en tierra de podrir. (431)

Sale la mesquina de alma del cuerpo como forçada,
va doliosa e plorosa como qui pierde su casa,
ca siquier salga de día, siquier de noche, siquier mañana,
nunca fallará folgura si Dios non le da posada. (433)

Quando es bivo el omne cría mota sin mesura
de pïojos e lombrizes ca tal es la su natura;
muerto, cría los gujanos con su mala podredura,
que lo roen e lo comen, dentro en su sepultura.

Quando es bivo el omne da fructos de mal sabor,
e desende, quando es muerto, podredura e fedor;

¹²⁰ De ahora en adelante cito por la edición Cuesta Serrano, Jaime, ed. 2012. *Libro de miseria de omne*. Madrid: Cátedra.

onde non es cosa en el mundo que omne quiera peor
que tener muerto en casa, maguer aya grand dolor. (435-436)

Esta mención a la podredumbre del cadáver, a los gusanos y al hedor, así como el deseo de mantener lejos de los vivos los cuerpos de los muertos a pesar del dolor emocional (436d), marca un antes y un después en la actitud hacia los cuerpos de los difuntos. La repulsión hacia ellos se va abriendo camino alejándonos de aquellos cementerios compartidos tanto por vivos como por muertos mencionados anteriormente. Tanto el mensaje de la obra *De miseria humane conditionis (DMHC)*, compuesto en el año 1195 por el cardenal Lotario di Segni, futuro papa Inocencio III (Cuesta Serrano 18-19), como el mensaje del *Libro de miseria de omne* señalan:

[...] that man is vile and related to the worm. His manner, however, is much more concise, for where Innocent uses five biblical citations to authenticate his statement, our poet verifies it by employing only one and by indicating Job as the source of his information (Connolly: 1987: 10).

En lo que respecta al *Libro de buen amor*, tenemos el epitafio que aparece en la tumba de Trotaconventos donde se indica que: “Urraca só que yago so esta sepultura” (1576a), y se promete la bendición de Dios para quien la visite, como si se tratara de un santo de quien poder obtener beneficios espirituales: “El que aquí llegare, ¡sí Dios le bendiga...” (1578a). Pero no sólo el epitafio enuncia en boca de la propia Trotaconventos dicha bendición, sino que también añade:

e sí-l dé Dios buen amor e placer de amiga!
que por mi, pecador, un paternóster diga;
si decir non lo quisiere, a muerta non maldiga (1578bcd).

Como indica Joset (2004: 107-108), puede resultar blasfematorio el origen divino de los dos deseos que se yuxtaponen: el buen amor y el placer de amiga. Sin embargo, también puede entenderse como “desvío irónico del concepto agustiniano de *bonus amor*; que es *recta voluntas*” o interpretarse el primer deseo en serio, otorgando Dios su buen amor a quien visite la tumba, y el segundo en son de burla, concediendo el placer de amiga a quien visite la tumba si dice un *pater noster* para la salvación del alma Trotaconventos. Se mezcla lo religioso con lo profano, lo serio con lo burlesco. En definitiva, se aglutinan las diferentes parcelas de la vida del igual modo que sucedía en los cementerios, exhibiendo una visión de la existencia que parece resistirse a desaparecer.

Así como el *Libro de miseria de omne* cita la repugnancia que provocan los cadáveres y que nos aleja cada vez más del uso cotidiano del espacio del cementerio por

vivos y muertos, el *Libro de buen amor*, sin embargo, también hace mención a ese rechazo:

Désquel sale el alma al rico pecador,
dexan lo en tierra solo, todos han del pavor;
roban todos el algo, primero lo mejor;
el que lieva lo menos tiene se por peor. (1538)

Esta nueva relación con los muertos va distanciando físicamente a unos y otros, provocando que los vivos se sientan cada vez más incómodos en su presencia y, por tanto, eviten estar presentes cuando las postrimerías de la vida de los allegados estén próximas.

3.3.1.2. *Cremación o castigo infernal*

La relación del fuego con el castigo que vimos anteriormente (3.1.1.2. y 3.2.1.2.) permanece estable a lo largo del periodo seleccionado. Muestra de ello son las citas que recopiló a continuación y que relacionan directamente el fuego con los castigos infernales.

El *Libro de miseria de omne* hace varias referencias al fuego entre las que podemos destacar las encontradas en las estrofas siguientes:

Este vermen es muy malo, siempre roe sin mesura;
con el fuego del infierno ave toda su natura;
quier el fuego, quier el vermen, siempre vive, siempre dura;
así dize Isafas en la su santa scriptura. (153)

Lloverá Dios lazos de fuego en que sean enlazados,
así lo diz el propheta, ca de Dñs son airados;
levar los ha el diablo, en fuego serán echados,
el día del Juicio non serán dende sacados. (158)

Contra los malos alcaldes oít lo que / dize el propheta:
De sustancias de los pobres, en arcas e en maleta
Plegaron muchas riquezas, ond mamaron mala teta,
Ca arderán en el infierno como en fuego leña seca". (270)

El polvo de las riquezas, lo que es más peor,
dará testimonio malo contra el omne pecador;
e quemar le ha sus carnes como el fuego ardedor,
echar le ha su tesoro en ira del Criador. (278)

Onde dize el rey David, que ovo de prophetizar,
ca, así como el fuego la cera fas regalar,
arderán los pecadores, non lo podrán escusar
quantos no se emendaron del mal que podieron far. (430)

Dezir vos he de las penas que la carne sufrirá:
en el fuego perdurable del infierno arderá;

el vermen¹²¹, que nunca muere, por siempre lo roerá
e nunca avrá perdón el que allí caerá. (439)

Las naturas d'este fuego quiérovoslas recontrar:
a principio d'este mundo quísolo Dios tal criar,
que non ave menester lleña nin pellejos desollar;
arde siempre en scuro, lumbre nunca puede dar. (441)

Desir vos he una pena do las almas son metidas:
son unas agüas malas de las nieves que son frías;
quando salen de las aguas aquessas almas mesquinas,
van passar por unas flamas de fuego de muchas guisas. (448)

Estas penas eternas pruévolas con Isafá
e demás con Daniel o siquier con Jeremía,
que dize que non morrá el fuego noche e día,
e fírmalo Salomón, omne que mucho sabía. (451)

Así mismo, entre las estrofas 473 y 493, se mencionan nueve penas infernales que corresponden a otros tantos pecados. Cuatro de ellas están relacionadas directamente con el fuego. La primera corresponde al pecado de la codicia:

Allí son las nueve penas, quales vos quiero contar:
la primera es de fuego que siempre ave de durar;
si todo el mar y cayese, non lo podría amatar,
mas el mar por fina fuerza en fuego ave de tornar. (473)

Todo omne muy codicioso e ardit pora aver,
que toda su sperança en él la quiere poner,
en aquel maldito fuego sepa que ave de arder,
ca el oro e la plata non le podrá pro tener. (484)

La segunda de las penas relacionadas con el fuego se dirige a los envidiosos. Estos pecadores son atormentados por gusanos, serpientes y dragones que se desplazan por el fuego como peces por el agua:

Dígovos de la tercera que es muy fuerte e muy mala,
ca, como los pezes andan grandes e chicos en agua,
los gujano así andan siempre vivos en gran flama,
e serpientes e dragones, que son muy mala compañía. (477)

Todo omne embidioso e todo omne malqueriente
atal es como gusano roedor e malmordiente:
por el bien de su vesino anda triste e doliente;
¡por derecho avrá penas de vermen e de serpientes! (486)

La tercera de las penas relacionadas con el fuego ocupa el quinto lugar en la enumeración y castiga a quienes no quieren oír la palabra de Dios:

¹²¹ *Vermen*: gusano

Como fieren los ferreros en la fragua con sus machos,
 assí baten a las almas en la quinta los diablos;
 los mesquinos pecadores que allí serán echados
 de los vientres de sus madres en mala ora fueron nados. (479)

Todo omne que las palabras de Dios non quiere oír
 las penas de batimientos nunca las podrá foír;
 non cesarán los diablos / en el pecador ferir:
 el pecador en las penas siempre ave de beber. (488)

La cuarta y última pena relacionada con el fuego corresponde a la novena y postrimera pena citada por el autor. Se trata de un castigo de carácter general que comprende a las ocho anteriores. En ella se indica que todos los condenados sufrirán la pena de las llamas del infierno:

En la novena son los lazos de fuego e de cadenas
 pora enlazar los ombres e echarlos en las penas;
 allí penarán las almas e las carnes con las venas,
 cada una por su culpa, ca non por culpas ajenas. (483)

Llos que en todas maneras quisieron façer pecados
 de lazos e de cadenas los miembros avrán ligados;
 en aquestas nueve penas sepan que serán echados;
 segund sus merecimientos en ellas serán penados. (492)

También es posible encontrar referencias al fuego con su vinculación a los tormentos del infierno en el *Libro de buen amor* y en *Rimado de palacio*. En el *Libro del buen amor*, la encontramos en el planto por la muerte de Trotaconventos:

A los perdidos malos que dexó en tu poder,
 En fuego infernal los fazes tú arder,
 En penas perdurables los fazes ençender,
 Para siempre jamás non los has de perder. (1565)

En el *Rimado de palacio*¹²², se cita el fuego infernal en el epígrafe de la muerte. López de Ayala contrapone a los ricos y soberbios que no quieren separarse de sus bienes y mueren en pecado con los cuerdos que temen el infierno:

El cuerdo e entendido bien lo puede entender,
 quanto mal e dolor en este mundo podría aver,
 e dende se aguarda con miedo de caer
 en aquel fuego malo que es mucho de temer.

¿Qué fue estonçe del rrico e de su poderío,
 De la su vana gloria e orgulloso brío?:
 Tod[o] es ya pasado e corrió commo rrío,
 E de todo el su pensar, fincó él mucho frío. (564-565)

¹²² De ahora en adelante cito por la edición López de Ayala, Pero. 1987. *Rimado de palacio*, ed. Germán Orduna. Madrid: Castalia.

[S]erá muy temerosa, aquella gran jornada,
delante el alcalde de la crüel espada,
para el que fuere malo, sentencia esta y dada;
pregona el pregonero: “¡quien tal fizol, tal pada!”. (570)

Allí son los tormentos e las llamas ardientes,
las bestias muy fuertes e las brauas serpientes,
con los rrostros turbados, aguzando los dientes:
al que aquí mal fizo, allí le v[i]no emientes. (571)

Evidentemente, dada la vinculación del fuego al castigo, era impensable la incineración de cadáveres que practicamos en la actualidad.

3.3.2. *Los protagonistas*

3.3.2.1. *El moribundo y su vivencia*

La incorporación a la literatura de la temática macabra sobre la fealdad y la repulsión de la muerte comienza a hacerse presente a partir del siglo XIII alcanzando su punto más álgido a finales del siglo XV y principios del XVI. La familiaridad con la muerte de los siglos XI, XII y parte del siglo XIII, dio paso a un sentimiento más individualizado debido a la toma de conciencia de la propia muerte, de la descomposición corporal y de la salvación o condenación de cada alma. Esto propició, entre otras consecuencias, el aislamiento del cuerpo putrefacto (Ferrer García 111-112). De las cuatro postrimerías, de los *Quattor hominum novissima*: muerte, juicio, infierno y gloria, la agonía propia previa al fallecimiento se convirtió en la primera postrimería sobre la que el hombre debía meditar en este nuevo periodo de fealdad y repulsión ante la muerte (Huizinga 195).

Aquel Dios todopoderoso anterior al siglo XII, aquel *pantocrátor* rodeado por el tetramorfos, al que se irán incorporando signos de carácter judicial relacionados con el castigo o el premio como con el pesaje de almas, fue progresivamente evolucionando hacia una visión más aterradora. Además, esta visión ya no se veía relegada al final de los tiempos sino que iba acortando distancia temporal y aproximándose al lecho mortuario. Aunque el miedo también estaba presente en la Plena Edad Media, la tranquilidad de saberse salvado por pertenecer al pueblo de Dios apaciguaba y a la vez propiciaba el cumplimiento del “protocolo establecido para alcanzar una buena muerte: reconocimiento de culpas, confesión, reparto de bienes y limosnas, oraciones, y encomendar el alma a Dios” (Mira Miralles 305). Este protocolo era muy similar a la

lista de necesidades atemporales que cualquier moribundo, en estado consciente, intentaba cubrir al afrontar el final de su vida.

3.3.2.1.1. Buena muerte versus mala muerte y la conciencia de la propia muerte

Como recoge Carina Zubillaga, los historiadores Philippe Ariès y Georges Duby consideraban que la buena muerte, aquella familiaridad de los siglos XI, XII y parte del siglo XIII, comenzaba con la agonía:

[...] la agonía en la propia casa, en la privacidad, con los familiares alrededor del moribundo que disponía sus últimas voluntades, entronizaba al heredero y esperaba el consuelo de sus deudos. Al moribundo no se le debía dejar solo; sus allegados se turnaban para velarlo día y noche, y poco a poco se iba despojando de todo: cedía su patrimonio, renunciaba a todos sus bienes personales, saldaba sus deudas, imploraba el perdón de aquellos a los que había perjudicado en vida, confesaba sus pecados y pensaba en la salvación de su alma. De este ámbito privado se pasaba al mundo público de la ceremonia, donde tenían lugar las manifestaciones de duelo (Zubillaga 62).

Ante esta exposición del buen morir, Ferrer García considera que “santos y mártires, nobles y clérigos, reyes, campesinos y rústicos” parecen imitar el modelo común de la muerte canónica citada por Ariel Guance (101), ya que cuanto más resignadamente se aceptara “una supuesta perfecta agonía” más se aproximaría el moribundo a una buena muerte (Ferrer García 127). No pongo en duda su afirmación, pero sí hay que matizar el hecho de que la supuesta perfecta agonía mantiene una gran semejanza formal, fácilmente detectable, con la verificada perfecta agonía atemporal y confesional o aconfesional ya descrita en el primer capítulo al describir las características propiciatorias tanto de una buena muerte como de una mala muerte.

Como indicaba Soto Rábanos¹²³, el carácter secreto de la confesión oral, de su penitencia y de los pecados confesados, “suponía un claro progreso sobre las formas anteriores de penitencia solemne y pública” (414). Evidentemente, refleja el proceso de individualización que avanza en detrimento de lo colectivo y de lo público como sucedía en el caso de los cementerios. Si la confesión oral es secreta, como su propio nombre indica, no debe haber testigos salvo el propio confesor que concederá el perdón tras la revisión de los pecados capitales. En el caso del moribundo, el carácter secreto de la confesión le forzaría a la soledad, a la ausencia de familiares junto al lecho mortuario

¹²³ Ver página 210.

para que la confesión secreta pudiera tener lugar así como validez. Esa es, a mi juicio, una de las principales modificaciones que se dan en las agonías del siglo XIV en las que el protagonismo del clero adquiere mayor relevancia en detrimento del protagonismo del propio moribundo y de sus familiares como vimos en los capítulos 3.1. y 3.2. El moribundo se encuentra revisando con el sacerdote uno a uno sus pecados en una confesión oral de carácter secreto y así obtiene del eclesiástico el perdón en vez de obtenerlo de aquellos familiares de quienes precisa alcanzarlo en primera persona para poder descansar en paz, para poder disfrutar de una buena muerte.

Además, como indica Soto Rábanos (446), los manuales de confesión de la Baja Edad Media que difundirán las características de esta confesión oral “responden al modelo de practicar el sacramento del perdón impuesto por la famosa constitución 21 del IV Concilio de Letrán de 1215”. Dichos manuales de confesión distinguen entre el perdón de Dios y el perdón de la Iglesia. Según el autor, mientras que Dios atiende a la contrición, que se da en el interior y por tanto ausente de engaño, la Iglesia debe fijarse en las manifestaciones externas del arrepentimiento para que el penitente se reconcilie con ella, la cual, a diferencia de Dios, sí puede ser engañada. Esto conduce a que el perdón inmediato concedido por Dios ante la verdadera contrición no llegue a ser efectivo hasta que un ministro autorizado lo ejecute, otorgándole un poder de control que garantiza su intromisión directa e incuestionable en las postrimerías de la vida del creyente. Además, el perdón eclesial afecta únicamente a la culpabilidad, dejando pendiente la expiación, el reato. Para lograr la expiación y la limpieza total, que permiten alcanzar la visión de Dios después de la muerte en el cielo, habría que permanecer un tiempo determinado en el purgatorio. Esto impide que el moribundo pueda descansar en paz tras haberse reconciliado y cubierto su necesidad de perdón y de resolución de los conflictos pendientes, ya que el perdón total se obtiene a través de una expiación pendiente que se pospone al óbito.

La doctrina sobre el purgatorio compagina muy bien con la nueva práctica penitencial, en la que se impone la satisfacción al arbitrio del confesor. La creencia en el purgatorio, como lugar de expiación a evitar, sirve para agilizar los perdones, para predicar y fomentar las limosnas y para impulsar las donaciones a iglesias e instituciones religiosas, con la excusa de alcanzar el perdón de los pecados del modo más completo posible, de hacer méritos para entrar directamente o casi en el cielo (Soto Rábanos 447).

Vayamos ahora a los textos. De acuerdo a González Álvarez (165), el *Libro de miseria de omne* consta de tres partes principales, la primera, “la intencionalidad

didáctico-moral de la obra”, entre las estrofas 1 y 16; la segunda parte (17-493) el “cuerpo expositivo de la obra”; la tercera (494-502) las conclusiones del autor.

El cuerpo expositivo está subdividido en tres apartados al igual que su fuente *De miseria humane conditionis* de Inocencio III subdividida en el *ingressus*, el *progressus* y el *egressus* del hombre en el mundo. A diferencia de la obra de Inocencio III que muestra la imposibilidad de felicidad para el hombre, nuestro poeta en la primera parte del cuerpo expositivo (17-250), la correspondiente al *ingressus*, “concede un halo de esperanza que procede del arrepentimiento a través de la penitencia” (González Álvarez 166):

Quantos que por Jesuchristo en este mundo son pereçidos
de los vientres de sus madres buena ora fueron naçidos,
ca resplandeçerán com el sol, en el cielo serán sobidos;
¡alla dexe Dios sobir e a todos mis amigos! (169)

La parte correspondiente al *progressus*, segunda del cuerpo expositivo (251-430), describe el peregrinar del hombre por el mundo y detalla sus pecados siguiendo la clasificación de los *crimina capitalia* o los pecados capitales. Según González Álvarez (167-168), a diferencia de la obra de Inocencio III que se limitaba a señalar las malas acciones, se proponen soluciones a través de la importancia concedida al arrepentimiento “como único elemento de salvación”.

En la tercera parte, correspondiente al *egressus* (431-493), se describen los males que aguardan en el otro mundo a través de una amplia exposición de las torturas infernales. Subdividida a su vez en tres partes, como recoge González Álvarez (168), muestra la podredumbre de las carnes como castigo físico (431-438), los castigos del infierno como castigo físico-moral (439-452) y el Juicio Final como castigo moral (453-493). La descripción de dicho Juicio Final vuelve a estar subdividida en tres apartados: “a) precedentes (453-457), b) atributos del Juez (458-460) y c) angustia en el juicio y en los castigos (461-493)”.

Termina la obra con nueve estrofas (494-502) que exponen la conclusión a extraer con una intención didáctico-moralizante semejante al comienzo del *Libro*:

A la fin el buen christiano más d’aquesto debe far:
debe prender penitencia e de tod mal se quitar,
si tiene cosas ajenas todas las debe tornar,
si quisier con Jhesu Christo e sus santos regnar (520).

En la parte correspondiente al *egressus* (431-493), en el segundo apartado dedicado a los castigos del infierno (439-452), se recalca la importancia de confesarse en vida, reforzando de este modo el protagonismo eclesial que he mencionado anteriormente:

A los omnes pecadores que nasçieron e nasçerán,
que non quieren confesarse de los males que farán,
los ministros de los diablos todos allí los metrán;
ligados pies e manos, crudamente los penarán.

Que esto sea verdad pruévolo con Salamón,
que dize que en el infierno non puede omne dar razón,
ca es ý toda olvidança e toda confusión,
onde el omne que es muerto non puede fer confesión.

Scripto es que los miembros del ombre han de lazar:
lengua, manos e pies e ojos que mal quisieron obrar,
segund sus merescimientos así avrán de penar,
de Dios es dada sentencia: ¡non lo podrán scusar! (442-444)

En el *Libro de buen amor* se señala la distinción que hacían los manuales de confesión entre el perdón de Dios y el perdón de la Iglesia y la necesidad de manifestaciones externas de arrepentimiento, y se muestran las actitudes físicas y verbales que deben acompañar al arrepentimiento, actitudes que tienen un cierto carácter teatral:

Quito quanto a Dios, que es sabidor conplido,
mas quanto a la Iglesia, que non judga de ascondido,
es menester que faga por gestos o gemido
sinos de penitencia, que es arrepentido:

En sus pecchos feriendo, a Dios manos alçando,
sospiros dolorosos muy triste sospirando,
signos de penitencia de los ojos llorando,
do más fazer non pueda, la cabeça enclinando (1138-1139).

Así mismo, cuando don Carnal es apresado, el fraile que acaba confesándole es un “clérigo simple” (1154) y necesitaría la licencia del “clérigo cura” (1155) para poder hacerlo. Recordemos que, como bien se indica en el decreto 21 de Lateranense IV, sólo los sacerdotes ordenados (o sus superiores) pueden confesar, lo que obliga a celebrar la confesión en un lugar determinado, en la Iglesia, preferentemente con su propio sacerdote (Franchini 1997: 36). Sin embargo la situación de “grand neçesitat” (1156b) en que se encuentra el prisionero Don Carnal propicia su confesión:

Segund común derecho, aquésta es la verdat;
mas en ora de muerte o de grand neçesitat,
do el pecador non puede aver de otro sanidat,
a vuestros e ajenos oíd, absolved e quitad.

En tiempo de peligro, do la muerte arrapa,
 vós sodes para todo arçobispo e papa;
 todo el su poder está so vuestra capa:
 la grand neçesitat todos los casos atapa.

Pero que aquéstos tales devédesles mandar
 que si, antes que mueran, si podieren hablar
 e puedan aver su cura para se confesar,
 que lo fagan e cunplan para mejor estar. (1156-1158)

El fraile sobredicho, que ya vos he nombrado,
 era del papo papa e d'el mucho privado:
 en la grand neçesitat a Carnal prisionado
 absolvióle de todo quanto estava ligado. (1161)

En este nuevo tipo de agonía impuesta por la Iglesia, la última *fabla* debe reservarse para el sacramento de la confesión en presencia del sacerdote, en detrimento de cubrir otras necesidades vitales como reflejaba la literatura de siglos precedentes¹²⁴:

que si, antes que mueran, si podieren hablar
 e puedan aver su cura para se confesar. (1158bc)

Los métodos de contabilidad mercantil asentados ya en el siglo XIV que propiciaron un clima favorable para una cuantificación de la penitencia purificadora hacen que por cada pecado capital cometido por Don Carnal, prescriba una penitencia determinada y minuciosa, de acuerdo a los pecados capitales cometidos:

Desde del santo flaire ovo Carnal confesado,
 diol esta penitencia: que por tanto pecado
 comiese cada día un manjar señalado
 e non comiese más, e sería perdonado. (1162)

El domingo Don Carnal deberá comer garbanzos aderezados sólo con aceite por su codicia; el lunes, por su soberbia, deberá comer arvejas pero no salmón ni trucha; el martes, gachas por avaricioso; el miércoles, unas pocas espinacas por su lujuria; el jueves, debido a su ira, sus mentiras y perjurios, deberá cenar sólo lentejas; el viernes ayunará a pan y agua por razón de su gula; el sábado, por su envidia, deberá comer solo habas pero no pescado (1163-1169).

Los pecados capitales se citan en el siguiente orden: *cobdiçia* (1163), *sobervia* (1164), *avariçia* (1165), *loxuria* (1166), *ira*, *mentira* y *perjurio* (1167), *gula* (1168) y *envidia* (1169). Como vemos, se distingue la codicia de la avaricia y no se nombra la acidia o pereza. La penitencia se completará con rezos y actos de devoción:

¹²⁴ Ver página 83.

“Anda en este tiempo por cada çiminterio,
visita las iglesias rezando el salterio,
está y muy devoto al santo ministerio:
ayudarte ha Dios e avrás pro del lazerio.”

Dada la penitencia, fizo la confesión;
estava Don Carnal con muy grand devoción;
deziendo “mea culpa”, diole la absolución;
partióse d’el fraile, dada la bendición (1170-1171).

La enumeración de los pecados capitales también se observa en el *Rimado de palacio*, cuando el autor se confiesa de la mayoría de ellos.

Soberbia:

Pero que non só rrey asaz soberuia he;
en lo que fazer pude, con todos me equalé:
perdóname, Señor, ca por voluntad pasé
a todos de talante, si de fecho non obré. (73)

Avaricia:

E Señor piadoso, aue merçed de mí;
ca en este pecado asaz yo fallésçí
cobdiçando e rrobando, e sin rrazon pedí
algo a mis vassallos, que mal les gradesçí. (85)

Lujuria:

Tú me libra, Señor, deste duro pecado;
ca por él, mucho tiempo, só por tierra abaxado;
la tu graçia me acorra e sea ayudado,
non me vença el diablo, que asaz me ha dañado. (93)

Envidia:

Enbidioso e malo, e de mal coraçón
fue, yo sienpre, Señor, e en toda sazón;
busqué mal a mi hermano sin ninguna rrazón,
plógome de su daño e de su perdiçión. (99)

Gula:

E dexo yo al pobre de fanbre peresçer,
que con pan e con agua, le pudiera acorrer,
e d’él he poco duelo por verle irse perder,
tanto que al mi cuerpo, cunpla [e]l su plazer.

Busco muchas viandas costosas e preçiadas,
de diuersos sabores rricamente adobadas,
que a yantar e a çena sienpre finquen sobradas:
muchos pobres fanbrientos las tienen deseadas. (107-108)

Ira:

Maguer só yo el menor del mundo en estado,
muchas vezes pequé en tal, e fui errado
con ira e con saña, e dixé mal de grado,
enfamando a muchos, por que agora só cuitado. (117)

En esta lista no aparecen ni la codicia ni la acidia. Según Baños Vallejo (2012: 503), la ausencia de la acidia puede deberse a que “ya ha decaído hasta ese punto el carácter de confesión personal, o quizá porque su conciencia estaba limpia de tal vicio”.

El moribundo teme tras su muerte un desenlace aterrador con dolores y sufrimientos tanto en el cuerpo como en el alma según relata el *Libro de miseria de omne*. Sin embargo, los diablos no se harán presentes hasta que se haya producido el óbito, sin adelantarse al mismo como sucederá posteriormente en las *Artes moriendi*. Al mismo tiempo, como se describe en la estrofa 436 del *Libro de miseria de omne*, los cadáveres ya no son queridos dentro de casa debido a la exaltación de la podredumbre y a la repugnancia que producen ya en el siglo XIV. Esto provoca que la distancia entre el moribundo y sus allegados comience a ampliarse, avivando poco a poco el deseo por parte de los familiares de no estar presentes en los fallecimientos e imposibilitando que el moribundo cubra sus necesidades para con sus familiares. Se aúna el temor del moribundo en los últimos instantes de su vida con el abandono preventivo de quien acabará siendo un cadáver putrefacto:

*Aquí comienza el tercero libro
De la podredumbre de las carnes*

Quando el alma mesquina del cuerpo ha de salir,
non sabe el algariva a cuál parte ha de ir,
mas la carne malfadada esto non podrá foír
ca tornar abrá en polvo en tierra de podrir. (431)

Sale la mesquina de alma del cuerpo como forçada,
va doliosa e plorosa como qui pierde su casa,
ca siquier salga de día, quier de noche, quier mañana,
nunca fallará folgura si Dios non le da posada. (433)

Quando es bibo el omne cría mota sin mesura
de pïojos e lombrizes, ca tal es la su natura;
muerto, cría los gujanos con su mala podredura
que lo roen e lo comen dentro en su sepultura.

Quando es bibo el omne da fructos de mal sabor,
e desende, quando es muerto, podredura e fedor;
onde non es cosa en el mundo que omne quiera peor
que tener muerto en casa, maguer aya grand dolor. (435-436)

La paz que el moribundo necesita para afrontar su propia muerte comienza a sustituirse por el miedo a un futuro incierto y a un juicio cada vez más aterrador y próximo en el tiempo; aunque el temor al Juicio Final, pospuesto al final de los tiempos,

también sigue vigente. Tras la resurrección de la carne y el Juicio Final, no sólo las almas incorpóreas de los condenados sufrirán los tormentos sino también sus cuerpos.

De insaciabili angustia danatorum

Dezir vos he de las penas que la carne sufrirá:
en el fuego perdurable del infierno arderá;
el vermen, que nunca muere, por siempre lo roerá
e nunca avrá perdón el que allí caerá.

Demás ave mayor pena todo muerto pecador
quando vee star justo en la gloria del Señor;
el justo, quando vee tormentar al pecador,
reçibe grand alegría e reçibe grand sabor.

Las naturas d'este fuego quiérovoslas recontrar:
a principio d'este mundo quísolo Dios tal criar,
que non ave menester lleña nin pellejos desollar;
arde siempre en scuro, lumbre nunca puede dar.

A los omnes pecadores que nasçieron e nasçerán,
que non quieren confesarse de los males que farán,
los ministros de los diablos todos allí los metrán;
ligados pies e manos, crudamente los penarán.

Que esto sea verdad pruévolo con Salamón,
que dize que en el infierno non puede omne dar razón,
ca es ý toda olvidança e toda confusión,
onde el omne que es muerto non puede fer confesión.

Scripto es que los miembros del ombre han de lazarar:
lengua, manos e peas e ojos que mal quisieron obrar,
segund sus merescimientos, assí avrán de penar;
de Dios es dada sentencia: ¡non lo podrán scusar! (439-444)

(De confusione peccatorum)

Non es orden en el infierno, mas toda confusión;
logar es de grand miseria e de toda perdición;
el omne que allí cae nunca avrá redención;
sepades que Job lo dize esto en su lección.

Desir vos he una pena do las almas son metidas:
son unas agüas malas de las nieves que son frías;
quando salen de las aguas aquessas almas mesquinas,
van passar por unas flamas de fuego de muchas guisas (447-448).

Una vez allí, ya es demasiado tarde para confesarse y sus razones no serán atendidas. Hay un cambio de actitud que aleja de la buena muerte y adentra al moribundo en una mala muerte propiciada principalmente por el aumento del miedo, la incertidumbre y la soledad.

En lo que respecta al *Libro de buen amor*, el tema de la muerte domina la segunda parte. Como indica Joset (2004: 116), tras el fallecimiento de la primera dueña (943), y

la digresión sobre la confesión, en la que “la muerte constituye un caso de excepción al orden canónico de preeminencia de los confesores” (1156-1160), la muerte reaparece de nuevo:

[...] en un verso notable por su estructura imaginaria e implicaciones ideológicas en la fábula del “mur de Monferrando y del mur de Guadalajara” contada por Garoza en una especie de premonición de su propia muerte: “con miedo de la muerte, la miel non es sabrosa” (1380c). La muerte de la monja (1506-1507) acrecienta la presencia del tema en la parte final del *Libro* precediendo a la de Trotaconventos (1518-1519), a las imprecaciones contra la Muerte alegorizada, al planto y al epitafio de la alcahueta (1520-1578) (Joset 2004: 116).

Este miedo a la muerte que altera su percepción cotidiana como indicaba el verso 1380c, llega a identificarse con el propio infierno (1552-1553 y 1579-1580):

Tu morada por sienpre es infierno profundo,
tú eres el mal primero e él es el segundo;
pueblas mala morada e despueblas el mundo,
dizes a cada uno: “Yo sola a todos hundo”.

Muerte, por ti es fecho el lugar infernal,
ca, beviendo omne sienpre en mundo terrenal,
non abrié de ti miedo nin de tu mal hostal:
non temeré tu venida la carne umagnal. (1552-1553)

Señores, acordadvos de bien, sí vos lo digo,
non fiedes en tregua de vuestro enemigo,
ca non vee la ora que vos lieve consigo:
sí vedes que vos miento non me preçiedes un figo.

Devemos estar çiertos, non seguros, de Muerte,
ca nuestra enemiga es natural e fuerte;
non podemos, amigos, d’ella fñi por suerte,
por ende cada uno de nós sus armas puerte. (1579-1580)

Como señala Zubillaga (53), la buena muerte basada en un modelo “cristiano y altamente idealizado, donde no existe la duda y el temor” presente en la obra de Berceo, ha dado paso a un modelo en que la muerte ha sido personificada en “un ser terrible que acecha amenazante”, en nuestra enemiga natural, contrincante situado frente a nosotros en vez de formar parte de nosotros, de nuestro ciclo vital. Este modelo que acabamos de ver en el *Libro de buen amor* se verá afianzado en el *Ars moriendi* de finales del XIV y comienzos del XV. Un modelo, que al apartar al creyente de un fallecimiento en paz y ausente de temor y duda, le empuja hacia un desenlace angustioso y lleno de temores propio de una mala muerte en que la razón queda enturbiada para poder afrontar y cubrir las necesidades del individuo ante ese trance.

Este miedo a la muerte, recurrente en las grandes obras de los siglos XIV y XV, también refleja la inquietud que los cambios sociales estaban provocando en la población “particularmente, en la Castilla del Arcipreste que está viviendo el tránsito ajetreado de una organización feudal (con las peculiaridades del feudalismo de la corona de Castilla) a otra de cuño burgués” (Joset 2004: 117).

Como indica Carina Zubillaga, aunque la propagación de una literatura funeral pudiera acompañar al fenómeno de la Peste Negra y al consiguiente descenso demográfico, no puede determinarse una correspondencia directa (52); así mismo, Romano y Tenenti (104-109) consideran que esta propagación parece deberse más bien a una mayor meditación personal sobre el destino del hombre, “una sensación de temor y de espanto, un soplo de horror” relacionado con el terrible espectáculo vivido, pero no directamente determinado por éste.

En lo que respecta al tópico de lo indecible, Zubillaga señala que Juan Ruiz pasa de la pena que le hace perder el habla:

que pesar e tristeza el ingenio enbota;
e yo con pesar grande non puedo decir gota,
porque Trotaconventos ya non anda nin trota. (1518bcd)

Al miedo que le produce la muerte (1524d): “de hablar en ti. Muerte, espanto me atraviesa” (1524d). Esta idea del horror se desarrolla a partir de la corrupción del cadáver, sobre todo en el último verso de cada una de las cuatro coplas siguientes:

Eres en tal manera del mundo aborrida,
que, por bien que lo amen al omne en la vida,
en punto que tú vienes, con tu mala venida
todos fuyen d’él luego como de res podrida.

Los que-l aman e quieren en vida su conpañã
aborrésçenlo muerto como a cosa estraña:
parientes e amigos, todos le tienen saña,
todos fuyen d’él luego como si fuese araña.

De padres e de madres los fijos tan queridos,
amigos de amigas deseados e servidos,
de mujeres leales los sus buenos maridos,
desque tú vienes, Muerte, luego son aborridos.

Fazes al mucho rico yazer en grand pobreza:
non tiene una meaja de toda su riqueza;
el que bivo es bueno e con mucha nobleza,
vil fediondo es muerto, aborrida vileza (1525-1528).

Es importante la puntualización que hace Zubillaga (58-59) cuando opina que lo macabro no es una “mera atracción morbosa” sino una “concepción profana de la muerte” que descuida la trascendencia, centrándose en la descomposición del cuerpo que espera a cada mortal, desplazando cualquier “pensamiento piadoso”. No hay forma de consuelo posible en esta visión macabra de la muerte, no hay consuelo en una muerte que no representa ni el final de las aflicciones, ni el reposo durante la espera del juicio, ni el recuerdo tierno del muerto (Zubillaga 66). Sin embargo, Juan Ruiz da un giro abandonando lo macabro para dar lugar al consuelo en el plano espiritual gracias a un Dios que ha vencido a la personificación de la muerte, “tú·l mataste una ora, Él por siempre te mató” (1558d), a pesar de haber sucumbido en un primer momento ante ella: “El señor que te fizo, tú a éste mateste” (1556a), ya que este Dios “dionos vida moriendo al que tú muerte diste” (1559c).

Por tanto, sólo encomendándonos a Dios podremos vencer este supremo mal equiparable al diablo o al infierno como indicaba la estrofa 1567 (Zubillaga 67):

Tanto eres en ti. Muerte, sin bien e atal,
que dezir non se puede el diezmo de tu mal;
a Dios me acomiendo, que yo non fallo ál
que defender me quiera de tu venida mortal. (1567)

Juan Ruiz impregnado de esta visión macabra de la muerte no sucumbe a la desesperanza, aunque sí refleja la situación en la que los creyentes se veían inmersos.

En el caso de *Rimado de palacio*, también se cita esta personificación de la muerte, alejándose así de considerarla una etapa natural de ciclo vital del ser humano. Se comienza a tratar el tema de la muerte tras el “Regimiento de príncipes” con la siguiente estrofa:

Bien sabes tú, por cierto, enon deues dudar,
que la muerte non sabe a ninguno perdonar;
a grandes e pequeños, todos quiere matar;
ca todos en común, por ella han de pasar. (554)

Aquí la muerte actúa de manera activa y todos se muestran indefensos ante ella, lo que aumenta el temor de los creyentes.

Este proceso de cambio de actitud, de pérdida de confianza y aumento del miedo, queda muy bien reflejado en la comparación que Joset establece entre el milagro de Berceo, titulado “El ladrón devoto” (142-159) y el “Enxiemplo del ladrón que fizo carta al diablo de su ánima” del *Libro de buen amor* (1454-1479).

El milagro de Berceo ratifica la mediación extraordinaria de la Madre de Dios, como lo hacen el resto de los 25 milagros de la colección. Sin embargo, el *enxiemplo* del *Libro de buen amor*, es una *disputatio* entre Trotaconventos y la monja Garoza. Garoza utiliza el falso milagro del demonio para rebatir los razonamientos de la alcahueta, “protegerse de la tentación carnal y resistir *in fine* a la seducción del Arcipreste protagonista”. Según Joset (2000: 191), el diablo representa a Trotaconventos, mientras que el ladrón a Garoza como “equivalencias figurativas de los contendientes de la historia-marco”:

“Fariés”, dixo la dueña, “segund que ya te digo,
que fizo el diablo al ladrón su amigo:
dexarm’ iés con él sola, çerrariés el postigo;
serié malescarnida, fincando él conmigo”. (1481)

La intervención directa tanto de la Virgen como del diablo en el mundo de los vivos sujetando al ladrón en la horca confronta a ambos personajes. La Virgen salva al ladrón quien reconoce sus pecados y se aparta de ellos, para lograr su salvación y su entrada en el cielo. El diablo, en cambio, engaña al ladrón y, tras salvarle de la muerte en varias ocasiones, rompe su pacto, propiciando así que, tras su muerte, sea condenado al infierno donde permanecerá eternamente (Joset 2000: 195). Los epílogos de ambos relatos difieren; el ladrón de Berceo ayudado por la Virgen se salvó: “mejoró en su vida, partiose de su follía; cuando cumplió so curso murióse de su día” (157bcd); sin embargo, el ladrón en el *enxiemplo* de Juan Ruiz, engañado por el diablo, “es en amigo falso toda la malandança” (1476d), pagó con su vida el pacto que había firmado con él. Lo mismo sucede con las moralejas de ambos relatos: “los que la [Virgen] bendissieron ganaron grant rictat” (158d); “el que te mata so capa no’l salves en concejo” (1497d). La piedad mariana asegura no sólo contra las adversidades de la vida sino que garantiza la salvación de las almas tanto de buenos como de malos, mientras que la maldad del diablo condena al infierno. Como señala Joset (2000: 196-197), el ejemplo del *Libro de buen amor* es una advertencia “contra las malas artes del demonio y de los que, como Trotaconventos, lo representan en esta tierra”:

De los malos amigos vienen malos escotes;
non vien’ d’ellos ayuda más que de unos arlotes:
sinon falsas excusas, lisonjas, amagotes:
¡Guárdevos Dios, amigos, de tales amigotes! (1478)

Así mismo, la sustitución de la Virgen del milagro por el diablo del ejemplo muestra la “progresiva invasión demoníaca” del siglo XIV (Delumeau 1989: 362), aunque Juan Ruiz presente al diablo con ciertos “rasgos de comicidad (los “pies descabrados”, 1471d; el “monte grande de muchos viejos çapatos, / suelas rotas e paños rotos e viejos hatos”, sus “manos llenas de garabatos” donde cuelgan “muchas gatas e gatos”, 1472)” (Joset 2000: 1999). Las diferencias de estos relatos similares reflejan un cambio en las actitudes y creencias y una preponderancia tanto del protagonismo del diablo como del miedo en general, lo que sitúa a los moribundos del siglo XIV ante una nueva realidad que favorece una mayor ansiedad y temor ante la muerte.

Otra diferencia significativa que quiero destacar, citada en el *Libro de buen amor*, es la actitud de aquellos que comenzarán a ver incrementado su protagonismo en las postrimerías de la vida en detrimento de familiares y amigos. Ante el fallecimiento próximo de un rico acuden con premura a su lecho de muerte monjes, clérigos y frailes:

Monges, clérigos e fraires, que aman a Dios servir,
si varruntan que el rico está ya para morir,
quando oyen sus dineros que comiençan retenir,
quál d’ellos lo levará comiençan luego a reñir.

Allí están esperando cuál avrá más rico tuero;¹²⁵
non es muerto e ya dizen “*Pater noster*”, mal agüero,
como los cuervos al asno quando le desuellan el cuero:
“Cras, cras nós lo avremos, que nuestro es ya por fuero.”¹²⁶ (506-507)

El dinero es alcalde e jüez mucho loado,
éste es consejero e sutil abogado,
algauçil e merino,¹²⁷ bien ardit, esforçado:
de todos los ofiçios es muy apoderado. (509)

Independientemente de la motivación para asistir al moribundo en su lecho, y recordando el carácter secreto de la confesión auricular, los miembros del clero acuden con premura para estar presentes en el fallecimiento del rico. ¿Qué lugar permanece libre de tal atentado contra la intimidad del moribundo? ¿Cómo llevará a cabo el rico el cumplimiento de sus necesidades ante dicho marco, ante dicha invasión de clérigos ajenos a su familia y amigos?

¹²⁵ “... cuál tendrá la parte más rica de la herencia”.

¹²⁶ “mañana, mañana lo tendremos, porque es nuestro ya por derecho”. Se trata de un juego de palabras entre la onomatopeya (*cras*) del graznido del cuervo y la voz *cras* ‘mañana’ en latín y romance.

¹²⁷ El *merino* es un juez delegado del rey.

Haciéndose un lugar junto al lecho, los clérigos, frailes y monjes hacen uso de su autoridad eclesial para determinar el final de la vida del protagonista y el comienzo del reparto con el rezo del *Pater noster* adelantándose, de este modo, al fallecimiento objetivo (Scholberg 151-152).

3.3.2.1.2. *La importancia de sentido en la muerte*

Ya he señalado antes que las yuxtaposiciones de contrarios del *Libro de buen amor* van más allá de una simple ambigüedad, ya que crean “un cuadro absolutamente contradictorio, como la vida misma, con el que quizá se invita al público a pensar” (Baños Vallejo 2012: 501). Esta visión de la vida que no cercena lo sexual ni lo lúdico nos acerca a una realidad más integrada en la que, como dice el Eclesiastés, habría: “tiempos para todo, para pecar, para arrepentirse, para amar a las dueñas y para cantar a la Virgen” (Carrizo Rueda 174).

Como indica Pieper (35), es imposible poder celebrar la vida, si se considera que no vale la pena vivirla. Incluso un funeral no podría tener carácter de fiesta, no podría tener carácter de celebración, ni tener sentido, a no ser que se asuma “la certeza de que el mundo y la existencia, considerados en su totalidad, están en orden”. Por ello el consuelo sólo puede darse si se acepta y se afirma “el dolor, la pena, la muerte” (38-39). Esta visión llevó a modificar el estudio sobre el *Libro de buen amor* de Carrizo Rueda (175-176) al desechar la triada “vida – muerte – doble renacer: natural / sobrenatural” en favor de la triada “tiempo – muerte – fiesta” ya que este doble renacer despierta el espíritu festivo.

Sin embargo, a pesar del carácter integrador que presenta Carrizo Rueda, la visión macabra de la muerte que impregna el siglo XIV presenta una concepción profana que descuida toda trascendencia, centrándose en la descomposición del cuerpo y en la futura corrupción para todo mortal (Zubillaga 59)¹²⁸. Esta nueva visión atenta contra el espíritu celebrativo de la muerte que la integraba en el ciclo vital, desvinculándola del mismo hasta el punto de hacer de ella algo ajeno y separado del ser humano a través de la personificación. Un ser a quien culpabilizar de los fallecimientos y que impregna de temor el trance mortal. Esta nueva visión dificulta la aceptación y afirmación del dolor,

¹²⁸ Ver página 228.

de la pena y de la propia muerte como partes integrantes de la existencia, convirtiendo esa fase natural en el resultado de un asesinato protagonizado por la personificación de la muerte surgida en el siglo XIV. Esta consideración dificulta el hallazgo de sentido en el momento de morir, al tener que afrontar la muerte como un ataque.

3.3.2.1.3. *La religiosidad en el momento de morir*

El establecimiento de la confesión auricular en el IV Concilio de Letrán propiciará la difusión de los manuales de confesión por parte de las órdenes mendicantes de los franciscanos y dominicos. Como señala Soto Rábanos (416), los fieles serán “bombardeados día a día, minuto a minuto, con normas y consejos sobre el modo de conducirse”. El cumplimiento de estas normas y consejos alimenta y propicia una religiosidad extrínseca, una religiosidad que *usa* la religión. Se trata de una visión desde la vertiente negativa, ya que su propósito será controlar el comportamiento a través del miedo a las consecuencias del incumplimiento de normas y consejos, del miedo a caer en el pecado, en vez de consolidar, desde una vertiente positiva, una religiosidad intrínseca de enriquecimiento personal en la fe. Esta situación propicia una actitud mercantilista para lograr la salvación reflejada en la enumeración de los pecados y de las soluciones a los mismos, en una subdivisión que afectará como veremos a la propia geografía del más allá.

En este contexto se enmarca el *Rimado* de López de Ayala, “un laico absolutamente mundano y muy cercano al poder” que, según Baños Vallejo (2012: 501) se interesó tanto por la literatura profana o la historia como por la Biblia, llegando a obsesionarse con el *Libro de Job* que llegó a traducir. Su padre, su principal mentor, “le inculcó la profunda religiosidad y la preocupación por el destino de la Iglesia” (Orduna 1987: 13).

La religiosidad expresada en el libro tiene un carácter intrínseco, alejado del *uso* mercantilista de la religión, apuesta por la *vivencia* de la religión:

Por mucho que ayunes e fagas oración,
e oigas muchas misas e muy luego sermón,
e des muchas limosnas e a pobres rraçión,
si paz en ti no ouieres, estarás en ocasión.

Ca si tú non perdonas al que te fallesció
 e te dura rrencor contra el que a ti erró,
 la paz e caridat en ti ya fallesció,
 e quien sin ella ayuna, atanto se perdió. (537-538)

Con respecto al tipo de religiosidad expresada en el libro, acudimos a la *Confesión rimada* (20-190) que aparece en la obra, a su autenticidad como confesión y a la actitud que hay tras la misma.

Soto Rábanos, en su artículo sobre la visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión, diferencia seis aspectos del pecado. Al referirse al segundo aspecto: *La ignorancia protege del pecado*, describe cómo el penitente debe responder al interrogatorio del confesor siguiendo el dictado de su conciencia. Es importante recordar que la conciencia de ser pecador estaba “ligada a la existencia misma del hombre. El hombre nace con el pecado auestas”. De este uso de la razón, de esta toma de conciencia, se pasó al miedo al conocimiento, por ello en los manuales de confesión se pide a los confesores que no se excedan en el interrogatorio, “especialmente sobre los pecados de lujuria, no sea que enseñe nuevos modos de pecar, desconocidos hasta entonces por el penitente”. De ahí la medida que se pide al confesor en el interrogatorio (Soto Rábanos 436). Dicha medida seguirá apareciendo un siglo más tarde en el *Ars moriendi*¹²⁹:

Cuárdesse el confessor que non demande de los pecados singularmente, más en general. Iten, non demande el confessor con quál ombre o muger pecó. Iten, ni vitupere al pecador ni lo reprehenda fasta el fin. Iten, non mire a la cara al confitente. Iten, ninguna cosa le pregunte fasta que aya acabado. Iten, non pregunte al confesante quién lo fizo pecar, porque non debe acusar a otro alguno, sino a sí mesmo (Gago Jover 125-126).

El comienzo del *Rimado* presenta una *Confesión rimada* en la que el autor expone sus pecados a través de la revisión de los Diez Mandamientos, los Siete Pecados Mortales, las Obras Corporales de Misericordia, los Cinco Sentidos y las Obras Espirituales de Misericordia (20-190). Esta confesión de tono personal “es reemplazada por la *Confesión de los Males del Mundo*”, como muestra Germán Orduna. Éste considera que no es posible la obtención de la gracia del perdón y la asistencia divina sin el reconocimiento, tanto de los pecados individuales como de los pecados de su tiempo. Por ello, la *Confesión rimada* estructura la intencionalidad del autor, ya que

¹²⁹ De ahora en adelante cito por la edición de Gago Jover, Francisco. 1999. *Arte de Bien Morir y Breve confesionario (Zaragoza, Pablo Hurus: c. 1479-1484) según el incunable de la Biblioteca del Monasterio de El Escorial*, prefacio de Enrique Lázaro. Barcelona: Medio Maravedí.

transformando al hombre se renovará la sociedad (Orduna 1998: 197-198). Por su parte, Strange Mateu (1-2) considera que la *Confesión rimada* es una de las modalidades de confesión posible, concretamente una confesión pública, por estar escrita y destinada a la lectura. Esta confesión carente de la mediación sacerdotal busca quizás “la justificación penitencial directamente ante Dios”, debido al Cisma de Aviñón, la existencia de dos papas disputándose “el poder de las llaves” que tanto preocupaba a López de Ayala. También puede tratarse de una confesión sustentada en la tradición paleocristiana, una confesión ante la asamblea de los creyentes (Brox 217). Siguiendo la propuesta de Brox, esta confesión que busca públicamente el perdón de Dios y de los demás reflejaría una religiosidad intrínseca, que a mi juicio practica el autor, una religiosidad que le mueve a la obtención del perdón, sin la necesidad de la mediación sacerdotal. No como creyente “preocupado y confundido” (Strange Mateu 1), sino como creyente que, aunque preocupado, no está confundido en lo que respecta a su prioridad, a su necesidad interior de sentirse perdonado a través de este acto concreto y público, sin verse empujado al cumplimiento de formalismos externos que nunca parecen suficientes en número y en forma al practicante de una religiosidad extrínseca.

Sin embargo, es necesario recordar que, como se citaba en el *Libro de buen amor*, “las confesiones escritas no eran aceptables” (1128-1130):

Vino luego un fraile para lo convertir:
començól a predicar, de Dios a departir;
óvose Don Carnal luego mucho a sentir,
demandól penitencia con grand arrepentir.

En carta por escripto le dava sus pecados,
con sello de poridat¹³⁰ çerrados e sellados;
respondióle el fraire que-l non serian tomados;¹³¹
çerca d'esto le dixo muchos buenos ditados:

“Non se faz penitencia por carta nin por escripto,
sinon por la su boca del pecador contrito:
non puede por escripto ser asuelto nin quito;¹³²
mester es la palabra del confesor bendito”. (1128-1130)

¹³⁰ “Con sello de secreto...”. Aquí comienza el autor a tratar del problema de la confesión y de su casuística, acudiendo a Graciano (*Decretum*, II, XXXIII). [entre 1140 y 1142]

¹³¹ “... que no le serían tomados los pecados”, es decir, que no valía la confesión.

¹³² “... absuelto y libre”. Es doblete jurídico.

Desde este punto de vista, la confesión de *Rimado de palacio* “no tendría un carácter sacramental”, como bien sabría Pero López de Ayala, sino que cumpliría más bien “un propósito retórico [...] al servicio de funciones composicionales” (Strange Mateu 3-4). Sin embargo Strange Mateu considera que su carácter escrito y público no le hace perder el carácter de confesión personal. Lo único que hace en la *Confesión rimada* es mostrar “el proceso introspectivo de cualquier penitente” a través del examen de conciencia previo en el que se hace patente su conocimiento de la doctrina (9). No estaríamos ante un tratado sobre la confesión que ayudase al examen de conciencia como señal E. B. Strong (440), sino ante “una verdadera confesión personal, que consigna no sólo el reconocimiento y autoacusación de las faltas, sino el proceso mismo del examen de conciencia, representado aquí por el recuento de las normas y sus casos particulares”. Dicha verdadera confesión le proporciona la autoridad moral para “hacer la crítica social de su época”. Además, la razón de no encontrar en el texto revelaciones pormenorizadas que pondrían en tela de juicio el carácter de verdadera confesión personal se debe, como aparecen más arriba, a la exigencia a los confesores de no excederse en el interrogatorio, como aparecía en los manuales de confesión (Strange Mateu 11-12). La *Confesión rimada* es una confesión escrita, pública y sin mediación sacerdotal que, a pesar de su carácter no sacramental sigue “el tono, las reticencias u omisiones” exigidas por la doctrina lo que la configura como verdadera confesión personal (14). Para considerar esta confesión como un “acto superficial”, explica Strange Mateu (15), sería necesario un análisis anacrónico de la misma. No olvidemos que la confesión auricular generaba inquietud entre los fieles y polémica entre los teólogos como quedaba ejemplificado en el *Libro de buen amor* (1128-1130, 1144-1147 y 1154-1158).

A pesar de los diferentes obstáculos y escrúpulos propios de una religiosidad extrínseca que suponen el carácter secreto de la confesión auricular, la presencia de ministro autorizado para la misma, la enumeración y arrepentimiento de todos y cada uno de los pecados cometidos, la penitencia específica para cada uno de ellos y la obtención de la expiación plena a través de la estancia en el purgatorio, López de Ayala parece centrarse sólo en su conciencia interior. Dentro del *Regimiento de Príncipes*, antes de la exposición sobre la muerte, el juicio y el infierno (554-575), explica como la paz verdadera debe estar fundamentada en la paz interior (536) que es fruto de la conversión también interior y que se refleja a través de hechos concretos como son “el

perdón al prójimo, el ejercicio de la caridad (537-543) y el aborrecimiento del mundo (544-553)” (Orduna 1998: 205).

3.3.2.2. *Los familiares y amigos que sufren el duelo*

3.3.2.2.1. *Expresiones de duelo*

El duelo, en su evolución hacia un mayor control de sus expresiones externas y prohibición por la Iglesia, va abandonando sus manifestaciones “excesivas y espontáneas” (Di Nola 88-89). Basándose en el texto bíblico del Levítico 20, 10-11, la Iglesia instó a los cristianos a evitar durante las exequias: “las manifestaciones excesivas de dolor, especialmente los llantos y gritos desgarradores” (Guiance 42). Aunque la prohibición de estas manifestaciones ya se recoge en el III Concilio de Toledo (año 589), es en la Baja Edad Media cuando se repiten con más frecuencia¹³³. El Concilio de Toledo de 1323 recoge nuevamente la prohibición con argumentos semejantes a los empleados en el siglo VI (Guiance 43). Como indica Guiance, esta prohibición se repite sucesiva e insistentemente en los sínodos posteriores:

Toledo de 1356, Oviedo de 1377, 1382 y 1450, Ávila de 1384, Burgos de 1411, Tuy de 1528, León de 1526, Badajoz de 1501, Salamanca de 1497, el concilio provincial de Aranda de 1473 [...] y Alcalá de 1480 (43).

Tal interdicción se verá reforzada en una disposición del Sínodo de Oviedo de 1382 por la que se prohibía a los eclesiásticos celebrar oficios divinos y enterrar al difunto si sus parientes habían hecho exageradas muestras de dolor durante el funeral, de este modo “se trasladaba la pena de los transgresores al objeto de dicha transgresión” (Guiance 44).

Es en este marco donde debemos situar el primer texto. Pertenece al *Libro de miseria de omne* y en él, se insta a evitar el llanto por los cuerpos de los muertos y a rogar por sus almas:

De passione hominis

Non es omne oy en el mundo que se pueda escusar,
que dolores e quebrantos non los ave de passar,
ca, quand vee sus amigos morir o enfermar
see triste e dolioso, maguer non puede plorar. (232)

¹³³ Ver páginas 54-55.

Demás pecho ha de fierro o de piedra corazón,
 que non se duele del muerto o que yaz en tal sazón,
 o non plora de sus ojos¹³⁴ quand vee gran perdición
 en parientes o amigos que amados mucho son.

Ca omne por su amigo derecho ha de plorar
 e quiérollo por scripto del Evangelio provar,
 ca dis que Jhesuchristo non se quiso escusar
 quando fue al monumento a Lázaro resuscitar.

Pero dígovos atanto, si me queredes creer,
 que non plorede las carnes, ca se deven podresçer;
 mas rogat por todos aquéllos que bien soliádes querer
 ¡que Dios les salve las almas, como les es mester! (235-237)

La referencia en la estrofa 235 a una variante mesurada de llanto supone una evolución de las expresiones excesivas y espontáneas hacia la represión de la exteriorización del dolor. Según Rico, este llanto silencioso y mesurado se opone al llanto acompañado de gesticulación y de muestras visibles de dolor: mesarse los cabellos, rasgarse los vestidos o arañarse el pecho (Guillén y Rico 12).

Es importante destacar que la relación de prohibiciones sinodales refleja, por un lado, la pervivencia, entre las clases populares, de las manifestaciones excesivas y espontáneas del dolor que pretenden reprimir, manifestaciones que evitan los nobles incluso en la vertiente más retórica y literaria. Por otro lado, esta relación de prohibiciones también explica la aparición de la parodia del planto que encontramos, por ejemplo, en el *Libro de buen amor* (Martínez Falero 60).

Veinte años después de la celebración del Sínodo de Toledo de 1323, encontramos el planto por la muerte de la vieja Trotaconventos. Martínez Falero no lo considera un planto verdadero, sino más bien una parodia, ya que, aunque sigue los cánones formales del género, el Arcipreste no lo dedica a la muerte de un noble, sino de su alcahueta (61). Así mismo, Ferrer García (103) y María Rosa Lida de Malkiel (1961: 9) lo consideran una parodia de tipo religioso, concretamente una caricaturización de la epístola en la que san Jerónimo se lamenta por la muerte de un joven sacerdote (*LX, Ad Heliodorum Epitaphium Nepotiani*). Cuando Juan Ruiz afirma: “Çierto, en Paraíso estás tú assentada / con dos mártires debes estar aconpañada” (1570a-b) está tomando las palabras de san Jerónimo: “Scimus quidem Nepotianum nostrum esse cum Christo et sanctorum mixtum choris...”¹³⁵ (Scholberg 178-179).

¹³⁴ *Plora de sus ojos*: llora de forma silenciosa y mesurada.

¹³⁵ Sabemos muy bien que nuestro Nepociano está con Cristo y, unido a los coros de los santos (60, 7) (Ruiz Bueno 533).

Por el contrario, para Pedro Salinas nos encontramos ante una muestra más de “esa hermosa liberalidad de elección de sus personajes” que caracteriza a la poesía española “desligada de consideraciones sociales, grandeza, poderío, fama, obediente sólo a las estimaciones humanas, de prójimo a prójimo, de sangre o de valoración individual”. Y añade:

[...] lamenta la muerte de un padre, Manrique; de una madre ideal, Garcilaso; del hijo niño, Lope de Vega; de una amante, moza bravía y desgarrada, lidiadora con la moral común, Espronceda; de un torero, García Lorca. Los poetas elegíacos, [...] cantan a los suyos. Y Trotaconventos estaba muy cerca del protagonista del *Libro de buen amor*, y por esa proximidad a él se ganó la elegía, por razón personal, y no general (Salinas 50).

Por tanto, podemos considerar que estamos o bien ante un planto paródico, o bien ante un planto fruto del dolor por la pérdida, una elegía natural desde el punto de vista humano que se rebela contra las prohibiciones sinodales. Sea como fuere, la visión macabra de la muerte que en el siglo XIV no dejaba lugar a las formas de consuelo y que equipara a la muerte con el pecado o el diablo en el *Libro de buen amor* (Zubillaga 66-67), no favorecía las muestras de afecto y duelo ante el cadáver en una sociedad impregnada de prohibiciones eclesiales.

El planto por Urraca tras su muerte es, como ya he mencionado antes, una de las tres defunciones citadas en el *Libro de buen amor*. La primera es la defunción de una dueña a quien consigue conquistar el protagonista gracias a la intervención de la Trotaconventos (910-944). La joven morirá a los pocos días como relatan las estrofas 943 y 944:

Como es natural cosa el nasçer e el morir,
ovo, por mal pecado, la dueña a fallir:
murió a pocos días, ¡non lo puedo decir!
¡Dios perdone su alma e quiérala resçebir!

Con el triste quebranto e con el grand pesar,
yo caí en la cama e coidé peligrar;
pasaron bien dos día que me non pud levantar;
dixe yo: “¡Qué buen manjar, sinon por el escotar!” (943-944)

El enamorado, amainado su dolor, decide irse a probar suerte con las serranas y olvidarse de momento de la dueñas. No será hasta después de la cuaresma cuando vuelva a desearlas. Se enamora de una dueña viuda que vio en la iglesia (1321-1330) pero, ante el nuevo fracaso, la Trotaconventos le aconseja conquistar a doña Garoza, una monja en cuyo convento la alcahueta había servido durante diez años. La monja

acepta al arcipreste, pero este amor terminará pronto, ya que fallece a los dos meses (1332-1507):

Atal fue mi ventura que, dos meses pasados,
murió la buena dueña: ove menos cuidados;
a morir han los onbres, que son o serán nados:
¡Dios perdone su alma e los nuestros pecados!

Con el mucho quebranto fiz aquesta endecha:¹³⁶
con pesar e tristeza non fue tan sutil fecha;
emiéndela todo omne e quien buen amor pecha,
que yerro e malfecho emienda non desecha.

Por olvidar la coita, tristeza e pessar,
rogué a la mi vieja que me quisiese casar;
fabló con una mora, non la quiso escuchar:
ella fizo buen seso, yo fiz mucho cantar. (1506-1508)

Como vemos su dolor por la muerte de la monja también dura poco, como en el caso de la dueña joven. La muerte de Trotaconventos (1518-1519) se produce justo después de que la alcahueta le proponga otra mujer, en este caso una mora (1508-1512).

Dize un filósofo, en su libro se nota,
que pesar e tristeza el ingenio enbota:
e yo con pesar grande non puedo dezir gota,
porque Trotaconventos ya non anda nin trota.

Assí fue, ¡mal pecado!, que mi vieja es muerta:
murió a mí sirviendo, lo que me desconuerta;
non sé cómo lo diga: que mucha buena puerta
me fue después çerrada, que antes me era abierta. (1518-1519)

En comparación con las dos muertes anteriores, el fallecimiento de la alcahueta da lugar a una reflexión extraordinaria sobre la muerte que es igual para todos (1520-1575) y que se remata con el epitafio (1576-1578) tras los cuales aparecen las armas que debe usar el cristiano, obras de misericordia, dones del Espíritu Santo, obras de piedad y los siete sacramentos (1579-1605), para luchar contra los pecados mortales y los tres enemigos del alma (Blecua XVI-XVII).

Según Zubillaga, esta comunicación de la muerte de Trotaconventos resulta burlesca:

[...] por lo apresurado de una noticia que parece no importar demasiado, por el juego de palabras entre el nombre de la medianera y su profesión y por el doble empleo del tópico de “lo indecible”, que se relaciona primero con un sentimiento profundo de tristeza y luego con una consideración operativa egoísta (Zubillaga 55-56).

¹³⁶ La endecha no se incluye en el texto, como indica Blecua en su nota 1507a (387).

Quiero puntualizar que la “consideración operativa egoísta” no contradice el “sentimiento de profunda tristeza” sino que refleja el dolor por la pérdida y muestra también el enfado contra la vieja por las consecuencias prácticas de su muerte. Como vimos en el capítulo primero, habitualmente el entorno social juzga severamente el enfado, provocando en el doliente el sentimiento de culpa, no sólo por verbalizarlo, sino también por sentirlo o incluso por pensarlo¹³⁷.

Utilizo la estructura del planto que propone Ferrer García (2007: 132) para analizar el lamento del arcipreste. La estructura contiene los siguientes apartados:

- A. Lamentación del autor (1520a-b)
- B. Presentación y caracterización de la muerte (1520c-d – 1525)
- C. Presencia social de la muerte (1526-1531)
- B. Presentación y caracterización de la muerte (1532-1535)
- C. Presencia social de la muerte (1536-1543)
- B. Presentación y caracterización de la muerte (1544-1555)
- D. Mecanismo de compensación y totalización (1556-1560)
- D. Otros mecanismos de compensación (1561-1564)
- D. Mecanismo de compensación y totalización (1564-1566)
- B. Presentación y caracterización de la muerte (1567)
- A. Lamentación del autor (1568-1575a-b)
- E. Recomendación final (1575c-d)
- F. Epitafio (1576-1580)

En esta estructura, las lamentaciones del autor aparecen identificadas con la letra A, lo que proporciona la localización de los lamentos en los versos: 1520ab y 1568-1575ab:

DE CÓMO MORIÓ TROTACONVETOS E DE CÓMO EL ARCIPRESTE FAZE SU PLANTO DENOSTANDO E MALDICIENDO AL MUERTE.

¡Ay Muerte! ¡Muerta seas, muerta e malandante!
Mataste a mi vieja, ¡matasses a mí ante! (1520ab)

Muerte desmesurada, ¡matases a ti sola!
¿Qué oviste connigo? ¿Mi leal vieja, dóla?
Tú me la mataste, Muerte; Ihesu Christo conpróla
por la su santa sangre, por ella perdonóla.

¹³⁷ Ver página 29.

¡Ay, mi Trotaconventos, mi leal verdadera!
 muchos te seguían viva; muerta, yazes señora.
 ¿Adó te me han levado? Non sé cosa çertera:
 nunca torna con nuevas quien anda esta carrera.

Çierto, en Paraíso estás tú assentada,
 Con dos mártires debes estar aconpañada:
 siempre en el mundo fuste por dos martiriada;
 ¿quién te me rebató, vieja, por mí siempre lazrada?

A Dios merçed le pido que te dé la su gloria,
 que más leal trotera nunca fue en memoria;
 fazerte he un pitafío escrito, con estoria:
 pues que a ti non viere, veré tu triste estoria.

Daré por ti limosna e faré oraçión,
 faré cantar las misas e daré oblaçión;
 la mi Trotaconventos, ¡Dios te dé redenpçión!
 ¡el que salvó el mundo, Él te dé salvación!

Dueñas, non me retebdes nin me digades moçuelo,
 que si a vós sirviera, vós avriades d'ella duelo:
 lloraries por ella, por su sutil anzuelo,
 que quantas siguía, todas ivan por el suelo.

Alta mujer nin baxa, ençerrada nin ascondida,
 non se le detenía do fazia debatida;
 non sé omne nin dueña que tal oviés perdida,
 que non tomase tristeza e pesar sin medida.

Fízele un pitafío pequeño, con dolor:
 la tristeza me fizo ser rudo trovador; (1568-1575ab)

Según Otis H. Green (76), el arcipreste no sólo se duele de la muerte de la Trotaconventos, sino también toma conciencia de su propia muerte a través de la muerte de su fiel Urraca. Su apóstrofe a la muerte abarca gran parte del planto relegando las menciones a la vieja medianera a unas pocas estrofas citadas anteriormente; por lo que podemos deducir que la expresión del dolor esperable en el planto por Trotaconventos se vea minimizada por la verdadera preocupación y temor del Arcipreste: el miedo a la muerte que caracteriza el siglo XIV.

Esta imprecación a la muerte puede ser fruto del desplazamiento de la rabia que siente el Arcipreste contra la alcahueta, que le ha dejado solo, sumido en el dolor y sin poder disfrutar de sus servicios. Desplazando su rabia hacia la personificación de la muerte, a quien culpa de la autoría del fallecimiento, su imprecación resulta menos reprochable y, a su vez, evita su sentimiento de culpa fruto del enfado contra la vieja.

La personificación de la muerte, propia del siglo XIV, sustituye a los símbolos y las figuras abstractas que, según Tenenti (14), caracterizan la iconografía cristiana de los siglos XII y XIII. Dicha personificación convierte a la muerte en “un personaje terrible

en lucha ardua y constante con el género humano” con nombre propio: “Muerte” (Zubillaga 55-56).

El desplazamiento de la rabia hacia Muerte, puede ocultar a su vez un desplazamiento previo menos lícito moralmente. Se trata del resentimiento contra Dios a quien, en primer lugar, se culparía de las muertes, interrogándole sobre el porqué de las mismas. La evitación del sentimiento de culpa que había provocado el desplazamiento de la ira desde Trotaconventos a Muerte, podría haber propiciado previamente un desplazamiento de la alcahueta a Dios, y de éste a Muerte por la misma razón. Dicho desplazamiento quedaría enmarcado en una sociedad donde las creencias religiosas ostentaban mayor relevancia que en la actualidad.

Las muestras de dolor citadas también encuentran su reverso dentro del *Libro de buen amor*. En contraposición a la manifestación sincera de dolor tras una muerte, las estrofas (1537-1538ab y 1541) describen otros comportamientos carentes de desconsuelo en los que priman las diligencias por heredar los bienes del muerto:

Los que son más propincos, hermanos e hermanas,
non cuidan ver la ora que tangan las campanas;
más preçian la erençia çercanos e çercanas
que non el parentesco nin a las barvas canas.

Desque-l sale el alma al rico pecador,
dèxanlo en tierra solo, todos han d'él pavor; (1537-1538ab)

Entièrranlo de grado e, desque a graçias van,
amidos, tarde o nunca por él en misa están;
por lo que ellos andavan ya fallado lo han:
ellos lievan el algo, el alma lieva Satán. (1541)

Los herederos acuden rápidos para heredar incluso antes de que doblen las campanas. En cuanto fallece, le abandonan para poder robarle todo cuanto pueden antes de que otros se les adelanten. Además, quienes sobreviven al muerto, no cumplen con las limosnas a los pobres “nin cantan sacrificios / nin dizen oraciones nin cumplen los ofiçios (1540ab); lo único que hacen es “dar bozes al sordo, mas non otros servicios” (1540d).

Las estrofas muestran “una visión amarga de la naturaleza humana y de su codicia” (Scholber 167). Esta mera preocupación material invade el lugar tradicional en el que aparecía “la expresión de la pena y el desconsuelo de la madre, el padre o el amigo por el ser llorado” (Zubillaga 60).

Sobre la duración del duelo también tenemos la referencia de Doña Endrina. Cuando Trotaconventos intenta convencerla en favor del Arcipreste, la dueña considera que socialmente no estaría bien visto ni sería lícito que una viuda se casara de nuevo antes de un año. En caso de hacerlo, perdería la herencia del primer marido, como, en efecto, dictaba la ley:

Respondióle la dueña, diz: “Non me estaría bien casar ante del año; que a bivda non convién,¹³⁸ fasta que pase el año de los lutos que tien, casarse, ca el luto con esta carga vien.

Si yo ante casase, sería enfamada,
perdería la manda que a mí es mandada;
del segundo marido non sería tan onrada:
ternié que non podría sufrir grand temporada”.

“Fija”, dixo la vieja, “el año ya es pasado;
tomad aqueste marido, por omne e por velado;
andémoslo, fablémoslo, teng[á]moslo çelado:
hado bueno que vos tienen vuestra fadas fadado.

¿Qué provecho vos tien vestir ese negro paño,
andar envergonçada e con mucho sosaño?
señora, dexat duelo e fazet el cabo de año:
nunca la golondrina mejor consejo ogaño”. (759-762)

La moderación de las expresiones de dolor, en detrimento de expresiones exageradas del mismo, se va abriendo camino. Como prueba indirecta de ello tenemos la diatriba contra la Muerte. Caracterizada como asesina de Urraca y feroz enemiga del mundo, este ser execrable carece de toda medida (1522c), lo que otorga a la moderación un carácter virtuoso en contraposición:

¡Ay Muerte! ¡Muerta seas, muerta e malandante!
Mataste a mi vieja, ¡matasses a mí ante!
Enemiga del mundo, que non as semejante,
de tu memoria amarga non sé quien non se espante.

Muerte, al que tú fieres, liévaslo de belmez,
al bueno e al malo, al rico e al refez,
a todos los egualas e los lievas por un prez,
por papas e por reyes non das una vil nuez.

Non catas señorío, debdo nin amistad;
con todo el mundo tienes cotiana enamistat;
non ay en ti mesura, amor nin pïedad,
sinon dolor, tristeza, pena e grand crüeldad.

¹³⁸ “... que a viuda no conviene”. Estaba prohibido por el derecho civil.

Non puede foir omne de ti nin se asconder,
 nunca fue quien contigo podiese bien contender;
 la tu venida triste non se puede entender,
 desque vienes non quieres a omne atender. (1520-1523)

Todos estos ejemplos reflejan un paso más en el control y prohibición de las muestras de dolor ante los fallecimientos. Lo que aleja tanto de la expresión necesaria de las mismas como refuerza la injerencia de la Iglesia y afianza su protagonismo en los fallecimientos en detrimento de los dolientes, deshumanizando el momento de la muerte para quienes sobreviven al difunto.

3.3.3. Testamentos

En lo que respecta a los testamentos y últimas voluntades existen algunas referencias. Con respecto al *Libro de miseria de omne*, no aparecen alusiones a las últimas voluntades a diferencia del *Rimado de palacio* y del *Libro de buen amor*.

En lo que respecta al *Rimado de palacio* de Pero López de Ayala, Orduna (1998: 189) considera que estamos ante “un testamento literario en el que suma experiencia y doctrina” al que da forma de autobiografía moral, de confesión y de testamento propiamente dicho a través del uso de “fórmulas corrientes en los documentos testamentarios” del siglo XIV.

Comienza el libro encomendándose a Dios y esperando que la Trinidad le ayude a ordenar su *fazienda*, término que en la Edad Media designaba no sólo los bienes o riquezas, sino también las preocupaciones o asuntos que tiene entre manos, tanto lo que llevó a cabo como lo que está pendiente de hacerse:

Aquesta Trinidad llamo con gran amor,
 que me quiera valer e ser meresçedor
 de ordenar mi fazienda en todo lo mejor
 que a mi alma conpliere, que só muy pecador. (5)

Lo primero encomiendo, en este escripto,
 mi alma a Dios, que [...] la crió,
 por su preçiosa sangre después la rredimió,
 que la quiera perdonar si en algo fallesçió. (8)

De modo similar concluye dicho *Rimado*, solicitando el perdón de Dios y se encomienda nuevamente a Él:

Homilmente soplico a Ti, Nuestro Señor,
que te plega que aya perdón, yo pecador,
porque me atreuí de ser escriuidor
destas palabras santas, si en ellas ovo error.

[E] quiera la tu graçia venina otorgar
a mi, tu pobre sieruo, por que pueda cobrar
los gozos perdurables, que nunca ha[n] de finir,
e de peligros [...], me quiera apartar. (2102-2103)

El legado que deja Pero López de Ayala a “sus contemporáneos y a la posteridad”, es un legado “ascético y moral”, lo que demuestra su propósito didáctico (Orduna 1998: 191-192). La obra posee un “proximidad real entre el tono y asunto” tanto de una confesión como de un testamento, ya que en ambos se hace balance y se revisan y ordenan los asuntos privados. Recordemos que el testamento medieval iba precedido de una confesión al encontrarse el creyente ante una muerte próxima o una muerte posible y la estructura de confesión que aparece en páginas anteriores así lo corrobora (Orduna 1998: 202).

El *Libro de buen amor* hace mención en dos ocasiones, la primera de manera directa:

non ha omne que faga sus testamento bien,
fasta que ya por ojo la Muerte vee que bien (1543cd).

En la segunda ocasión la referencia aparece indirectamente, pues aunque las disposiciones testamentarias no provienen de un testamento mandado redactar por Trotaconventos, se ajustan a las declaraciones de últimas voluntades de los testamentos de la época:

Daré por ti limosna e faré oraçión,
faré cantar las misas e daré oblaçión;
la mi Trotaconventos, ¡Dios te dé redençión!
¡el que salvó el mundo, Él te dé salvación! (1572)

La posibilidad de que los vivos mejoren la situación de los muertos que habitan el purgatorio a través de las oraciones y misas implica dejar por escrito tales disposiciones, propiciando la presencia de los clérigos cerca del lecho del moribundo. La avaricia de dichos clérigos aparece en el *Libro de buen amor* al hablar de su comportamiento ante la muerte cercana de los ricos:

Monges, clérigos e fraires, que aman a Dios servir,
si varruntan que el rico está ya para morir,
quando oyen sus dineros que comiençan retener,
quál d’ellos lo levará comiençan luego a reñir.

Allí están esperando cuál avrá más rico tuero;¹³⁹
 non es muerto e ya dizen “*Pater noster*”, mal agüero,
 como los cuervos al asno quando le desuellan el cuero:
 “Cras, cras nós lo avremos, que nuestro es ya por fuero.”¹⁴⁰ (506-507)

La consolidación del clérigo junto al lecho del moribundo para la redacción del testamento que comienza en el siglo XII, consolidándose en el XIII, encuentra, en el siglo XIV, esta crítica centrada en la avaricia de sus redactores que acabamos de ver. Este hecho no sólo ratifica la generalización y consolidación del testamento y del miedo a morir intestado, sino también la posible degradación de esta práctica a los ojos de la población, al igual que sucedía con respecto a la corrupción de los tribunales de justicia que se cita en alguno de los textos como veremos más adelante.

3.3.4. *Los cambios religiosos*

A la hora de recopilar cómo se refleja en la literatura del siglo XIV los cambios religiosos más significativos, quiero comenzar recordando algunos datos relevantes ya mencionados que nos ayuden en esta tarea.

Para Fernando Martínez Gil (1996: 59), el interés que se desplaza “desde el Juicio final definitivo al purgatorio provisional, desde el fin de los tiempos al largo período que se extiende entre la muerte individual y la Parusía” dará mayor protagonismo a la muerte física. El autor va un poco más lejos al considerar que este cambio cuya fuerza se incrementa con la crisis del siglo XIV despoja a la muerte “de su disfraz beatífico e incluso de su contenido religioso”. Lo que irá marcando un camino de vaciamiento y deshumanización del instante del morir que ya quedó expuesto anteriormente. A ese respecto, es muy destacable la división en dos periodos que hace el autor de alguna de las obras de esta tesis.

Por un lado destaca, en el siglo XIII, las obras de Berceo (1230-1264) y las Cantigas de Alfonso X (1270-1282) como textos que reflejan una muerte amable, sin dudas ni temores; mientras que por otro lado, en los siglos XIV y XV, destaca los textos del *Libro de buen amor* (1343) y la redacción de la *Danza General de la muerte* (1440-1450) como textos que reflejan una muerte en todo su horror. Martínez Gil se pregunta

¹³⁹ “... cuál tendrá la parte más rica de la herencia”.

¹⁴⁰ “mañana, mañana lo tendremos, porque es nuestro ya por derecho”. Se trata de un juego de palabras entre la onomatopeya (*cras*) del graznido del cuervo y la voz *cras* ‘mañana’ en latín y romance.

con respecto al primer periodo, si dicho ideal abarcó a una población mayor que la reducida élite eclesiástica y, en caso afirmativo, cómo se concretó en la realidad de la época, ya que la Iglesia como estamento interesado en conservar el sistema feudal, no sintió la necesidad de imponer su idea de la muerte de un “modo combativo y amedrentador” como hizo con posterioridad (1996: 22-23).

Recordemos al respecto las exigencias eclesiásticas a raíz de los diferentes sínodos que inundarán este segundo periodo¹⁴¹. De la falta de necesidad eclesiástica por implantar su idea de la muerte, se pasará a la crispación de su discurso y a una inseguridad que le hace “llegar a la explotación de lo macabro con el inconfesado objetivo de apuntalar el orden social y preservar la inmovilidad estamental” (Martínez Gil 1996: 22).

3.3.4.1. *La dualidad cuerpo/alma y el Juicio Final en la literatura*

La separación del cuerpo y el alma tras la muerte que vimos en capítulos anteriores, también sufre una evolución al subrayarse los castigos por separado para ambas partes tras el Juicio Final como se recoge en textos del siglo XIV. Esta separación corrobora y afianza la dualidad cuerpo/alma tanto desde el punto de vista religioso como literario.

El *Libro de miseria de omne* refleja esta dualidad en numerosas estrofas como las dos siguientes pertenecientes al apartado *De carcere corporis e anime* en la que el alma se encuentra encarcelada en la prisión del cuerpo:

Onde dize el apóstol, que de Dios es muy amado:
 “Cada día en este mundo del diablo só tentado;
 Señor Jesuchristo Padre: ¡só omne malaventurado!,
 ¡tú me libra d’este cuerpo que yago encarcelado!”

Desende clámase el alma e tiénese por lazada
 como el omne que yaz preso e su carne es penada,
 ca se tiene que yaz presa e muy mal encarçelada
 quanto tiempo en el cuerpo del omne está encerrada (203-204).

¹⁴¹ Ver páginas 54-55.

Así mismo, al comenzar el tercer libro, podemos encontrar la separación y abandono de la cárcel en la que el alma vivía apresada así como la característica recreación en la putrefacción del cuerpo:

De la podredumbre de las carnes

Quando el alma mesquina del cuerpo ha de salir,
non sabe el algariva a cuál parte ha de ir,
mas la carne malfadada esto non podrá foír
ca tornar abrá en polvo en tierra de podrir. (431)

Sale la mesquina d'alma del cuerpo como fo[r]çada,
va doliosa e plorosa como qui pierde su casa,
ca siquier salga de día quier de noche, quier mañana,
nunca fallará folgura si Dios no le da posada. (433)

Quando es bivo el omne, cría mota sin mesura
de pïojos e lombrices ca tal es la su natura;
muerto, cría los gujanos con su mala podredura
que lo roen e lo comen, dentro en su sepultura.

Quando es bivo el omne, da frutos de mal sabor,
e desend quando es muerto, podredura e fedor;
ond non es cosa 'nel mundo que omne quiera peor
que tener muerto en casa maguer aya grand dolor (435-436).

Tras la resurrección de la carne, aquellos que terminen en el infierno no solo sufrirán castigos en sus cuerpos, sino también en sus almas incorpóreas:

De insaçiabili angustia danatorum

Dezir vos he de las penas que la carne sufrirá:
en el fuego perdurable del infierno arderá;
el vermen, que nunca muere, por siempre lo roerá
e nunca avrá perdón el que allí caerá.

Demás ave mayor pena todo muerto pecador
quando vee estar justo en la gloria del Señor;
el justo, quando vee tormentar al pecador,
reçibe grand alegría e reçibe grand sabor.

Las naturas d'este fuego quiérovoslas recontrar:
a principio d'este mundo quísolo Dios tal crïar,
que non ave menester lleña nin pellejos desollar;
arde siempre en scuro, lumbre nunca puede dar.

A los omnes pecadores que nasçieron e nasçerán,
que non quieren confesarse de los males que farán,
los ministros de los diablos todos allí los metrán;
ligados pies e manos, crudamente los penarán.

Que esto sea verdad pruévolo con Salamón,
que dize que en el infierno non puede omne dar razón,
ca es y toda olvidança e toda confusión,
onde el omne que es muerto non puede fer confesión.

Scripto es que los miembros del ombre han de lazarar:
lengua, manos e peis e ojos que mal quisieron obrar,
segund sus merescimientos, assí avrán de penar;
de Dios es dada sentencia: ¡non lo podrán scusar! (439-444)

De confusione peccatorum

Non es orden en el infierno, mas toda confusión;
logar es de grand miseria e de toda perdición;
el omne que allí cae nunca avrá redención;
sepades que Job lo dize esto en su lección.

Desir vos he una pena do las almas son metidas:
son unas agüas malas de las nieves que son frías;
quando salen de las aguas aquessas almas mesquinas,
van passar por unas flamas de fuego de muchas guisas (447-448).

En el sermón en prosa insertado entre las estrofas 10 y 11 del *Libro de buen amor*, Juan Ruiz cita el verso octavo del salmo trigésimo primero que se acostumbraba a entonar tras la *Commendatio animae* en el Ritual de los Agonizantes (Blecua 5):

*Intellectum tibi dabo, et instruum te in via hac qua gradieris: firmabo super te oculos meos.*¹⁴²

Basándose en este salmo, el sermón en prosa enumera tres elementos pertenecientes al alma: el entendimiento, la voluntad y la memoria. A través del entendimiento el creyente comprenderá el bien, distinguiéndolo del mal, y la intelección del bien le moverá al temor de Dios siempre y cuando la mantenga “en la çela de la memoria”. En ese caso, informada e instruida el alma, escogerá el amor de Dios y moverá al cuerpo “a fazer buenas obras, por las quales se salva el ome” ya que, como dice el Apocalipsis 14, 13: “*Beati mortui qui in Domino moriuntur, opera enim illorum secuntur illos*” (Blecua 6-7)¹⁴³.

A esta dualidad hace referencia por separado el autor cuando explica la finalidad de su libro:

Tú, Señor e Dios mío que el omne formeste,
enforma e ayuda a mí, el tu açipreste,
que pueda fazer libro de buen amor aqueste,
que los cuerpos alegre e a las almas preste¹⁴⁴. (13)

Cuando habla sobre el pecado de *Açidia*, último de los pecados capitales mencionados por Juan Ruiz, nos recuerda como este pecado afecta negativamente tanto al cuerpo como al alma:

¹⁴² Te instruiré y te enseñaré el camino que has de seguir; tendré mis ojos fijos en ti. (*Psal.* XXXI, 8).

¹⁴³ Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor porque sus obras les seguirán. (*Apocalipsis*, XIV, 13.)

¹⁴⁴ *Preste*: ayude, aproveche. Que a los cuerpos dé risa y a las almas vigor.

Nunca está baldío aquel que una vez atas,
 fázese pensar engaños, muchas malas baratas,
 delítase en pecados e en malas baratas;
 con tus malas maestrías almas e cuerpos matas (318).

Otra de las diferencias que podemos encontrar ante la llegada del Juicio Final y de la muerte, ya asentada en el siglo XIV, es la inclusión de todos los estados en una posible condenación. Soto Rábanos al hablar sobre la segunda parte del *Libro de las confesiones* de Martín Pérez, escrito entre 1312 y 1317, nos indica como el libro divide los diferentes pecados entre los distintos estados, citando las obligaciones específicas para los mismos. El primer estado citado será el de los eclesiásticos que ya no quedan libres de la condenación eterna por el mero hecho de estar bautizados. La enumeración de estados de Martín Pérez es la siguiente:

Prelados, clérigos, monjes, religiosos, y siguiendo por los seglares: reyes, príncipes, caballeros, merinos, escribanos, abogados, maestros, médicos, menestrales, y un largo etcétera (Soto Rábanos 418).

Esta posible condenación de cualquier miembro de la Iglesia, junto con otros estados, también podemos encontrarla en el *Libro de Miseria de Omne* a diferencia de su fuente: *De miseria humane conditionis* de Inocencio III en la que aparece “*merely a summary of sins*” (Connolly 38). Nuestro poeta incluye en su enumeración (398-430): clérigo, beneficiado¹⁴⁵, prelado, sacerdote, *cavallero*, *scudero*, mercador¹⁴⁶, *bühón*¹⁴⁷, panadera, pescador, cavador, molinero, *çapatero*, ferrero, *carniçero*, tafur¹⁴⁸, *serviente*, *servienta*, pastor, *carpentero*, labrador. Nadie escapa a sus críticas de manera similar a lo que ocurre en la *Danza de la muerte* y en “*the passages of social criticism in the Rimado de palacio*” (Connolly 39).

Las tres estrofas siguientes son ejemplo de ello en una crítica que lejos de ser abstracta se dirige a hechos cotidianos y concretos:

Del clérigo vos dire luego en la primería
 que debe servir a Dios, desende a santa María
 e a todos los sus santos, quier de noche quier de día,
 mas dexa perder la missa por jugar al asetría (400).

¹⁴⁵ Clérigo de grado inferior que goza un beneficio eclesiástico que no es curato o prebenda.

¹⁴⁶ Mercader (ant.)

¹⁴⁷ Persona que lleva o vende cosas de buhonería.

¹⁴⁸ Tahúr (m. desus.)

Como faz el mal bühón, así faz la panadera:
quando tien buena farina mete del agua plenera¹⁴⁹,
faz cozer el pan / crudo con falsa de la fornera,
desende véndelo a escuso al omne que vien carrera¹⁵⁰ (415).

Oít del que faze carne, que es dicho *carniçero*:
mata la oveja vieja dentro en el su çelloero,
desende sale a la calle e mata el buen carnero;
¡Dios sabe cómo la vende, no es tanto de artero! (419).

Incluso como fruto de la experiencia personal:

Del pescador vos diré el otro día qué fizó:
prometiome buen pescado e vendiómelo repriso,
mas tal provecho le fagan los mis dineros que priso
qual a mí fizó el pescado, quier cocho quier frito (416).

Nadie está libre de pecado y por tanto libre de la condenación eterna tras el Juicio

Final:

Ca la vida de los omnes plena es de todo pecado;
así que en este mundo, quier lego, quier ordenado,
maguer que lo demandades, apenas será trovado
que pueda fazer tal vida segund que le es mandado (399).

La misma afirmación podemos encontrarla al final del *Libro de buen amor* en su estrofa 1618 en la que “la metonimia el pecado por el diablo (1618b) da cuenta de la extensión de su dominio: todo ser humano fue, es y será su presa” sin excepción (Ferrer García 221):

Salida de febrero e entrada de março,
el pecado, que siempre de todo mal es maço,
traía de abbades lleno el su regaço,
otrosí de mujeres fazié mucho retaço. (1618)

La iconografía de la época representa a Cristo mostrando sus llagas salvadoras en las representaciones del Juicio Final. El *Libro de miseria de omne* también hace referencia a esta imagen:

De die iudici
En el día del Juicio, quando él verná jusgar,
quier la luna, quier el sol, su lumbre no podrán dar;
las vertudes de los çielos quedas non podrán star
e desende las strellas caerán de su logar.

¹⁴⁹ *Mete del agua plenera*: mete abundante agua.

¹⁵⁰ *Desende véndelo... carrera*: Se lo vende sin que nadie se entere al que no es cliente habitual.

Verná en nuves del cielo, todo el mundo lo verá;
 el ángel tendrá la trompa, el pueblo se llegará;
 la lanzada con las plagas a todos la mostrará;
 no será justo nin malo que pavor non le abrá (461-462).

Imagen recogida también en el *Libro de buen amor*:

En cruz fue por nós muerto,
 ferido e llagado,
 e después fue abierto
 de ascona su costado:
 por estas llagas cierto
 es el mundo salvado;
 a los que en Él creemos,
 él nos quiera salvar (1066).

El día del juicio, dice el *Libro de miseria de omne*, los condenados serán entregados al diablo irremisiblemente y sin opción alguna de librarse de los tormentos del infierno. Por tanto el *Libro* propone la penitencia como medio de eludir tal condenación:

El omne no piadoso, que mucho es ensalçado,
 después que él es müerto su logar non es trovado;
 con poquillejo sonido su nombre es olvidado,
 así como faz el polvo que del viento es levado. (154)

Por malos viçios que aven han corrupta su natura,
 son se dados al diablo e de Dios non aven cura;
 onde diz en muchos logares la santa escriptura
 que les sta aparejada mucha de mala ventura.

Lloverá Dios lazos de fuego en que sean enlazados,
 así lo diz el propheta, ca de Dios son airados;
 levar los ha el diablo, en fuego serán echados,
 el día del Juicio non serán dende sacados. (157-158)

Todo omne de aqueste mundo que mucho pudo pecar
 faga penitencia buena si allí non quier lazarar,
 ca non quiere Dios su muerte por que ý deva penar,
 mas quiere que se convierta por que se pueda salvar. (160)

Los martirios de los santos non los podría contar,
 ca los unos se dexaron rastrar e tajar;
 otros, fambre, sed e frío e otras penas levar
 por que puedan en los cielos con Jesuchristo regnar. (168)

A los mártires citados en la estrofa 168, que reinan en el cielo con Jesucristo sin la necesidad de un juicio para probar sus méritos, parece comparar Juan Ruiz su fiel Urraca:

Cierto, en paraíso está tú assentada,
 con dos mártires debes estar aconpañada:
 sienpre en el mundo fuste por Dios martiriada!. (1570abc)

El miedo a la condenación eterna el día del Juicio Final también se encuentra en la obra de López de Ayala en la estrofa 144 de su *Rimado de palacio*:

Verná Dios a jüizio aquel día de espanto
tan grande e tan fuerte e de tan grant quebranto
que tremerá de miedo el omne que fuer' santo
e ¿qué será, mesquino, de mí, que pequé tanto? (144).

El temido Juicio Final está citado en múltiples estrofas del *Rimado de palacio* (129, 144-149, 270, 304, 570-574). En las últimas enumeradas se indica el carácter eterno de la condenación:

[S]erá muy temerosa, aquella gran jornada,
delante el alcalde de la crüel espada,
para el que fuere malo, sentencia esta y dada;
pregona el pregonero: “¡quien tal fizol, tal pada!”.

Allí son los tormentos e las llamas ardientes,
las bestias muy fuertes e las brauas serpientes,
con los rostros turbados, aguzando los dientes:
al que aquí mal fizo, allí le v[i]no emientes.

Allí son los diablos, crüeles sin tiento,
millares de millares e çiento sobre çiento,
que tormentan las almas con todo desatiento,
do pena el soberuio e pena el avariento.

Nunca cansan los diablos, las almas tormentar,
nin mueren las mesquinas, nin se pueden finar,
en los siglos de los siglos, así han de durar:
fuerte cosa es aquesta, quién lo pudiere pensar.

Querría estonçe el omne non aver tomado
los deleites del mundo por que así es penado;
mas tal querer commo éste de balde es deseado,
ca yaze el mesquino por sentencia juzgado. (570-574)

A su vez, se proyecta una imagen del Dios Juez como un Dios justo (6, 144-145, 184c, 388a, 408b, 953, 1433, 1580) y clemente (129, 184-189) (Orduna 1998: 203), que contrasta con la corrupción de los tribunales de justicia del siglo XIV:

“Ca non pasan soberuios por ende delanteros,
“nin los simples lazran, porque fincan çagueros:
“los juicios de Dios siempre son verdaderos,
“que los malos perescan, buenos finquen enteros. (953)

El autor del *Libro de miseria de omne* tampoco era ajeno a los problemas de su época como son el amor desmedido por el dinero y los abusos de los señores contra los campesinos. Este incipiente precapitalismo convierte al dinero en un nuevo elemento

estructurador que “hace condes de villanos, caballeros de aldeanos, señores de siervos” (Cuesta Serrano 39):

Todo lo pudre la ambición desmedida de dinero, que no entiende ya del afecto entre hermanos ni amigos. Ni siquiera queda confiar en la justicia, pervertida igualmente por la corrupción y la ambición de riquezas de sus administradores, que “prenden donas por juizios, siquier dineros o çevera, / e trastornan los juizios e danles mala carrera” (261cd) (Cuesta Serrano 40).

Vasvari (175) señala que también el *Libro de buen amor*, en el “pleito qu’el lobo e la raposa ovieron ante Don Ximio, alcalde de Bugia”, amplificación de la fábula esópica *Lupus et vulpis, iudice simio*, hace una burla de los tribunales de justicia, de las discusiones forenses y de la hipocresía en general (321 y 371), y aunque el pleito “se resuelve en pro de la integridad de la justicia, evidencia posibilidades de corrupción por el comportamiento de los protagonistas” (Joset 2004: 117). A diferencia de la descripción satírica (1536-1543) de carácter grotesco que inducía a la indignación en el *Libro de buen amor*, la fábula resulta cómica y provoca la sonrisa. Mientras que la crítica del *Libro de miseria de omne* o de *Rimado de palacio* contra la justicia corrupta, al igual que la descripción satírica, mueve igualmente a la indignación social frente a la corrupción en lugar de la sonrisa.

Esta corrupción de la justicia, que aparece documentada en estos textos del siglo XIV, contrasta con los juicios de Dios que siempre son verdaderos. Tanto el *Libro de miseria de omne* como su fuente latina condenan a los jueces corruptos como lo demuestran las siguientes estrofas:

Contra los malos alcaldes oít lo qué / dize el propheta:
 “De sustançias de los pobres en arcas e en maleta
 plegaron muchas riquezas, ond mamaron mala teta,
 ca arderán ‘nel infierno como en fuego leña seca.

El alcalde, pues quees rico, tiénese por ensalçado:
 non quiere catar al pobre más que al puerco enlodado; (270-271ab)

Demás dice la scritura de los alcaldes mendigos
 que a Dios caen en ira e de Satanás son amigos,
 ca non dubdan de vender abiertamente sus juizios;
 coido que, por / mal pecado, así fazen oy los ricos.

Onde guárdese el alcalde que oy es tal mercador;
 en el día del Juizio, que será día de temblor,
 quáíl razón del alcaldía podrá dar al Críador,
 ca, si non la diere buena, rescibrá mucho dolor (273-274).

Esta imagen de los jueces se contrapone a la figura de Cristo, ejemplo de juez incorruptible:

Este fijo de la Virgen sobre todos ha saber:
non es cosa en el mundo que se le pueda scondier;
es alcalde derecho, non lo pueden corromper
nin por ruego nin por precio que le puedan prometer (459).

Este Dios, este juez incorruptible, es digno de ser imitado según indica López de Ayala en su *Rimado de palacio*:

344 Al rrey que justicia amare, Dios siempre le ayudara,
e la silla del su rregno, con él firme será;
en el çielo començó e por siempre durará;
desto el Señor cada día, muchos enxienplos nos da. (344)

Buscando esta imitación, un juez justo debe ser un juez mesurado, un juez que tenga “buen tenpramiento”, de lo contrario la justicia que imparta será una justicia destructiva en vez de constructiva:

El que en fazer justiçia, non tiene buen tenpramiento,
e por quexa o por saña, faze sobrepujamiento,
o por que sea loado que es de buen rregimiento,
este tal non faz’ justiçia, mas faz’ destruimiento (349).

Como indica López de Ayala cuando habla del buen ejercicio de la justicia secular (598-614), un buen juez debe amar la justicia y estar atento a la posibilidad de caer en manos de la codicia, pecado que se evitaría si el juez no fuera demasiado pobre:

Alcalle e jüez, e todo judgador,
segunt manda la ley del grant enperador,
non deue ser muy pobre, ca sería peor,
por ventura cobdiçia non le ponga en error. (598)

Deuen amar justicia e della bien usar;
pues qu’el rrey dellos fia, non deuen engañar;
ca si ellos non lo fazen, podrían trastornar
la justiçia que el rrey dellos quiso fiar. (601)

Grant onrra es del rrey, e su muy grant prouecho,
que sus buenos alcalles amen siempre derecho;
non se dañen por rruegos, nin por preçio nin pecho;
ca si esto es guardado, muy bien va todo el fecho. (603)

A la vista de estas citas, se podría decir que la venganza privada de la primera épica dio paso a una justicia más mesurada y externa al ámbito familiar que acabó corrompiéndose en el siglo XIV.

Como indicaba Jaques Joset (193), en el artículo donde comparaba el milagro VI de Berceo con el “Enxienplo del ladrón que fizo carta al diablo de su ánima” de Juan Ruiz, el ladrón de Berceo vive en un mundo en el que “la justicia, la virtud y la institución, no se cuestionan”, mientras que el ladrón de Juan Ruiz vive “en una tierra sin justicia (1454a)”. Además las referencias semánticas al dinero también difieren en ambos relatos. Mientras que en Berceo sólo se menciona la *grand rictat* para los devotos de la Virgen, en Juan Ruiz abundan los términos que

[...] remiten directa o figuradamente a ganancias, objetos de oro y otros bienes, que van desde los “quatro peñones” (fig. ‘una nadería’) (1454d) por los cuales se ahorcaba en aquella “tierra sin justicia” hasta el “mal galardón” (1476c) con el que se premia a quien hace amistad con el diablo. Verificamos otra vez que la semiosis textual del *Libro de buen amor* transcribe la desaparición paulatina de la sociedad feudal y el surgimiento de otra fundamentada en la primacía del dinero (Joset 2000: 199-200).

El amor desmedido por el dinero que subyace en la corrupción de la justicia refleja su valor estructurador a nivel social, en un siglo XIV en el que el desarrollo de los métodos matemáticos del siglo precedente favorece la cuantificación de la penitencia. Dicho dinero puede obtener la entrada en el paraíso en este intercambio y compraventa de la salvación:

Si tovieres dineros, abrás consolaçión,
placer e alegría e del Papa raçión;
comprarás Paraíso, ganarás salvaçión:
do son muchos dineros, es mucha bendiçión. (492)

Esta necesidad desmedida para obtener la salvación propia de una religiosidad extrínseca, fomentó el papel mediador de la Virgen y de san Miguel, que ya desde Berceo y el *Poema de Fernán González* refleja la literatura y la iconografía. Las peticiones de intercesión podemos encontrarlas en el *Libro de Miseria de omne* (233), en el *Libro de buen amor* (9-10, 1662, 1717-1719) y en el intermedio lírico o cancionero de *Rimado de palacio* en cuatro de sus dieciséis composiciones sobre el carácter mediador de la Virgen (720-906): *CONFESIÓN Y PLEGARIA A DIOS Y STA. MARÍA* (728-740), *CANTAR “AVE MARÍA” GLOSADO* (743-757), *CANTIGA-PLEGARIA A DIOS Y STA. MARÍA* (782-795) y *TERCERA CANTICA DE LOORES A STA. MARÍA DE LA ESPERANZA* (897-908):

Demás, el caro amigo, si fuere en romería,
el que finca en la tierra por él plora noche e día,
e ruega de coraçón al fi de santa María
que lo guarde de / mal e lo torne con alegría. (233)

Por esta profecía e por la salutación,
 por el nombre tan alto, Hemanuel, salvación,
 Señora, dame tu gracia e dame consolaçión,
 gáname del tu fijo graçia e bendición

Dame graçia, Señora de todos los señores,
 tira de mí tu saña, tira de mí rencores,
 faz que todo se torne sobre los mezcladores:
 ¡ayúdame, gl[or]iosa, Madre de pecado[res]. (9-10)

Graçia plena, sin manzilla,
 abogada,
 por la tu merçed, Señora,
 faz esta maravilla
 señalada:
 por la tu bondad agora
 guárdame toda ora
 de muerte vergoñosa,
 porque loe a ti, fermosa,
 noche e día. (1662)

Ca con bienaventurado
 ángel Señor San Miguel,
 Tú seas su abogado
 de aquélla e de aquél,
 que del su pan no á dado:
 ofreçémostelo por él.

Quando las almas pasares,
 éstos ten con la tu diestra
 que dan çenas e yantares
 a nós e a quien nos adiestra;
 sus pecados e sus males
 échalos a la siniestra.

Señor, merçet te clamamos
 con [las] nuestras manos amas:
 la limosna que te damos,
 que la tomes en tus palmas;
 a quien nos dio qué comamos
 da Paraíso a sus almas. (1717-1719)

[2. *CONFESIÓN Y PLEGARIA A DIOS Y STA. MARÍA*]

Señora, Tu me val', Virgen Santa María,
 a quien siempre me acomiendo de noche e de día,
 e seyme ayudadora e abogada mía, (740abc)

[3. *CANTAR "AUE MARÍA" GLOSADO*]

Tú eres abogada de nos, los pecadores;
 a Ti llman los triste e que sienten dolores;
 Tú amansas cuidados, enojos e tremores:
 los que están en perigro a Ti fazen clamores. (750)

[6. CANTIGA PLEGARIA A DIOS Y STA. MARÍA]

O Madre Gloriosa, Virgen Santa María,
 en todas las mis quexas, dulce abogada mía,
 en quien es mi esfuerço e toda mi alegría;
 el tu Fijo muy santo por Ti sea rrogado,
 que en aquestos tormentos que paso cada día,
 de la su santa graçia, yo sea consolado (794).

[16. TERCERA CANTICA DE LOORES A STA. MARÍA DE LA ESPERANZA]

La tu dulce esperança, Rreina noble de valor,
 Virgen digna de onor, me mantiene en alegrança. (897, 899, 901, 903 y 905)

Sin embargo, como ya vimos en páginas anteriores, esta esperanzadora mediación que se refleja en las obras de Berceo, va modificándose a medida que la muerte, el pecado y el mal impregnan la vida de los creyentes del siglo XIV, y la mediación virginal del milagro VI de Berceo se transforma en mediación demonial en el *Libro de buen amor* con resultados opuestos entre dos relatos similares.

Para lograr la ansiada salvación ante esta nueva situación más amenazante que va extendiéndose a lo largo del siglo XIV, el *Libro de miseria de omne* propone la penitencia como podemos leer en las dos estrofas siguientes. Penitencia que aporta cierto halo de esperanza al creyente (González Álvarez 166):

Tod omne d'aqueste mundo que mucho pudo pecar,
 faga penitencia buena si allí non quier lazarar,
 ca non quiere Dios su muerte porque ý deva penar,
 mas quiere que se convierta porque se pueda salvar. (160)

Quantos que por Jhesu Christo nest mundo son percidos
 de los vientes de sus madres buen ora fueron nacidos;
 resplandesçrán com el sol, al cielo serán sobidos;
 alla dexe Dios sobir e a todos mis amigos. (169)

Según Connolly (36), este énfasis en la penitencia, que se repite a lo largo del *Libro* como forma de limpiar los pecados cometidos y así obtener uno mismo la salvación, se extiende hasta el final del libro llegando incluso a ser “*the subject of the final strophe of the poem*”:

A la fin el buen christiano más d'aquesto debe far:
 debe prender penitencia e de todo mal se quitar;
 si tiene cosas age/nas, todas las debe tornar,
 si quisier con Jhesu Christo e sus santos regnar. (502)

También encontramos la importancia de la penitencia en el *Libro de buen amor*. En este caso, la penitencia serviría para contrarrestar la inclinación hacia el pecado del

que todo ser humano “fue, es y será su presa” como se indicaba en el segundo verso de la estrofa 1618. Según Joset (2004: 112), de las tres armas que tiene el buen cristiano (la penitencia, el arrepentimiento y la confesión), la primera busca resistirse a los pecados mortales:

Quando tú eras pobre, que tenías gran dolencia,
entonces sospiravas e fazias penitencia,
pidias a Dios que te diese salud e manenencia,
e que partirías con pobres e non farias fallencia. (250)

Por amor de Bersabe, la mujer de Urías,
fue el rey David omeçida e fizo a Dios fallías:
por ende non fizo el templo en todos los sus días;
fizo grand penitencia por las tus maestrías. (259)

Mientras que el arrepentimiento queda formalizado a través del peregrinaje del clérigo pecador a Santa María del Vado o la oferta de cantigas sobre la Pasión de Cristo a la Virgen (1043-1066), la confesión queda expuesta en una digresión (1129-1160) que comienza a partir de la victoria provisional de *Cuaresma* sobre *Carnal*:

Vino luego un fraile para lo convertir:
començól a predicar, de Dios a departiré;
óvose Don Carnal luego mucho a sentir,
demandól penitencia con grand arrepentir. (1128)

En el caso de *Rimado de palacio*, la *confesión rimada* (20-190) aparece como una confesión pública, prescindiendo de la mediación sacerdotal en búsqueda de una justificación directamente ante Dios, (Strange Mateu 1-2) o como una confesión ante la asamblea de los creyentes (Brox 217). Esta *confesión rimada* despliega “todo el proceso de la penitencia [...] desde el examen de conciencia y repaso de la doctrina, pasando por al contrición o arrepentimiento, hasta la acusación o confesión de los pecados” (Strange Mateu 14).

3.3.4.2. Reflejo en la literatura de algunas reformas significativas

3.3.4.2.1. Los sermones y su influencia en la literatura

En su estudio sobre el auto de Navidad en lengua vulgar titulado *Mystère d'Adam* de finales del siglo XII, Erich Auerbach extiende el uso de la mezcla de estilos que en ese auto aparece no solo a la literatura dramática cristiana, sino a toda la literatura cristiana francesa de la Edad Media, fenómeno que según él se extenderá

posteriormente a otros países especialmente a España (Auerbach 1979a: 156). Esta amalgama de estilos propia de la literatura cristiana encuentra su principal exponente en los sermones populares medievales tardíos. Sermones que eran “agudamente populares, realistas en un sentido ‘criatural’, y doctos y edificantes en un sentido bíblico-figural interpretativo” (Auerbach 1979b: 252). Pero para poder llegar a un público extenso había que acercarse al habla cotidiana:

A partir del siglo V, el lenguaje artístico se va haciendo cada vez más artificioso, hasta que hubo un momento en que sólo los letrados lo entendían. Quienes aspiraran a un público extenso y quienes tuvieran que tratar un tema vasto, no podían ya servirse de la prosa artística, sino que debían recurrir a un *sermo simplex* cercano al habla cotidiana (Curtius 218).

La situación descrita por Ernst Robert Curtius es, según Connolly, aquella que el autor del *Libro de miseria de omne* probablemente se encontró (3).

La exhortación a la confesión auricular a través de la predicación llevada a cabo por las órdenes mendicantes aprobadas en el IV Concilio de Letrán, aunarán ambos elementos en un todo indisoluble que propiciará la difusión de “una literatura didáctico-catequística” por parte de dichas órdenes mendicantes (Cuesta Serrano 31).

Este afán por llegar a un público, hace que el autor del *Libro de miseria de omne*, a diferencia de Inocencio III, “*consistently draw the moral of the story for and gives advice to his public*” para que éste entendieran la lección que cada capítulo escondía (Connolly 24). Un ejemplo de dichos consejos lo encontramos en la estrofa 293 que aparece después de cuatro ejemplos que ilustran los males de la codicia:

Ananía e Saphira murieron descomulgados,
ca, por mala de codicia, fueron ambos perjurados,
por que ruego a mis amigos que sean bien acordados
e non sean codiciosos, por tan mal ser dañados. (293)

Nuestro poeta no sólo simplifica la lengua erudita utilizada en la obra de Inocencio III asemejándola al lenguaje coloquial, sino que también sustituye la noble lengua del texto latino por una que es “*clear, robust and imaginative*” (Connolly 25). Su intención didáctica también difiere de la artística y estética de su fuente, así como el carácter homilético del *Libro de miseria de omne* difiere del carácter retórico de la obra de Inocencio III. El *Libro* surge dentro de la corriente reformadora, propiciada por el IV Concilio de Letrán, y su finalidad es la propagación de la nueva doctrina eclesiástica en especial la propagación de “la importancia de la penitencia” (Rodríguez Rivas 1993:

179). Tanto por sus temas (penitencia, obras de piedad, pecados capitales, sátira de la sociedad, etc.) como por el estilo (en el que introduce *exempla* tomados de la vida cotidiana) (Cuesta Serrano 33), el autor “*was most probably a mendicant, although there is not enough evidence to discover to which order he belonged*” (Connolly 47).

[...] estamos ante un predicador que busca acercarse a la experiencia de su auditorio para atraerlo al fondo de su mensaje. Guiado por los principios (re)formadores del concilio lateranense, trata de hacer ver al público [...] su condición mísera y degradada para llevarlo más tarde, nuevamente, a su verdadero objetivo: la búsqueda de la penitencia y la huida de la soberbia y la avaricia (Cuesta Serrano 42).

El *Libro de buen amor* también refleja características homiléticas como veremos a continuación. Aunque al lector actual le resulte difícil entender que para la predicación de una enseñanza moral se utilicen ejemplos contrarios a la misma, por ejemplo predicar el buen amor a través de casos de loco amor, Lida de Malkiel señala que dicha utilización “era dogma para la pedagogía medieval” (1973: 302). Por ello podemos encontrar cómo “lances muy desenvueltos pueden usarse sin hipocresía para impartir lecciones edificantes”. No olvidemos que las fábulas así lo recogen ya que sus moralejas frecuentemente amonestan diciendo: “No hagas como la cigarra”. “No hagas como el cuervo” (303). Este procedimiento, está basado en la primera epístola a los Tesalonicenses (cap. 5 v. 21) de san Pablo que dice: “examinadlo todo y quedaos con lo bueno”, versículo con el que Juan Ruiz encabeza su autobiografía y el relato de sus aventuras en la sierra:

E yo, como só omne como otro, pecador,
ove de las mugeres a las vezes grand amor;
provar omne las cosas non es por ende peor,
e saber bien e mal, e usar lo mejor. (76)

Provar todas las cosas el Apóstol lo manda;
fui a probar la sierra e fiz loca demanda; (950ab)

Recordemos que a la hora de argumentar, las fábulas y los cuentos, los *exempla*, constituían un método más sencillo y útil que el silogismo, sobre todo en la predicación, por lo que acabaron convirtiéndose en “géneros literarios menores que podían funcionar aislados o integrados en un conjunto mayor” (Blecua XXVIII), como llevó a cabo el autor del *Libro de buen amor*.

La propia introducción en prosa del *Libro de buen amor*, insertado entre las estrofas 10 y 11, tiene la forma de un sermón, un sermón paródico vernáculo y culto que

sigue el modelo de las *artes praedicandi* y se desarrolla a partir de la cita del salmo XXXI versículo 8 con la que se inicia:

*Intellectum tibi dabo, et instruem te in via hac qua gradieris: firmabo super te oculos meos*¹⁵¹.

Ya en el prólogo se anticipa la estructura total de la obra, basada en “una yuxtaposición paródica de contrarios ambiguos” (Vasvari 162).

De sus 1728 estrofas, Juan Ruiz dedica las coplas 181-575 a la Pelea con Don Amor, dentro de la cual la digresión sobre los pecados mortales abarca 180 estrofas (207-387), más del diez por ciento del *Libro*. Según Vasvari (158), casi la mitad de las intervenciones del poeta en el debate forman parte de “una especie de sermón religioso” que a diferencia de la introducción en prosa constituye un sermón paródico vernáculo y popular. La autora señala que también entre las estrofas 1579 y 1605 encontramos otro sermón, en este caso sobre “las armas del cristiano” en contra del Mundo, el Demonio y la Muerte que configuran la Trinidad Infernal (159).

Como indica Blecua en su edición del *Libro de buen amor* (XLII), existen dos arciprestes en el *Libro*. Uno es el arcipreste protagonista arrastrado por la lujuria y el otro es el arcipreste didáctico que catequiza a su público. El primero “alegra los cuerpos” con sus andanzas, mientras el segundo “presta a las almas” con sus enseñanzas. El tono que imprime a su obra no es “el grave y doctrinal de un predicador” ni tampoco “el intelectual lógico [...] de un tratado escolástico”, sino “el de la mancebía urbana de su época y de siempre”, un tono cómico, coloquial, vital y desenfadado que enseña deleitando (Blecua XLIII). Al final entre burlas y veras el lector u oyente acaba enfrentándose a:

[...] una *vita Christi* diluida en las varias cantigas marianas, una meditación sobre la muerte y, sobre todo, un completo catecismo que se inicia en el prólogo, tan importante teológicamente para la cabal inteligencia del libro, y que prosigue a lo largo de la obra, alternándose con los episodios de la acción principal narrativa: el libre albedrío, los pecados mortales, los sacramentos —y, en particular, la penitencia—, los enemigos del alma, las virtudes cardinales, los dones del Espíritu Santo, las obras de misericordia (Blecua XLIV).

A diferencia de método utilizado por “los terroríficos predicadores de su tiempo”, Juan Ruiz había encontrado un método “más eficaz, dulce y divertido” de convertir a los fieles, un método que enseña deleitando (Blecua XLVIII-XLIX).

En el caso de *Rimado de palacio*, según indica Orduna (1987: 41), Pero López de Ayala no presenta una única historia como sucede en el *Libro de Alexandre*, ni tampoco

¹⁵¹ Te instruiré y te enseñaré el camino que has de seguir; tendré mis ojos fijos en ti. (*Psal.* XXXI, 8).

“una sucesión de historias, *enxemplos* y doctrina” unidos por un hilo conductor como en el *Libro de buen amor*, sino una extensa “exposición didáctico-moral-religiosa” que el propio autor designa como sermón:

Non puedo alongar ya más el mi sermón;
ca está tribulado en cuerpo e en corazón,
e muy mucho enojado con ésta mi prisión,
e quería tornar a Dios mi corazón. (717)

Este yo expositor y reflexivo guarda semejanzas con el tono del autor de *Libro de miseria de omne*, pero difiere del empleado por Juan Ruiz.

3.3.4.2.2. Geografía del más allá

Sobre las menciones que se hace de los diferentes lugares geográficos del más allá: cielo, infierno y purgatorio; podemos encontrar huellas en dos de los tres libros citados. El *Libro de miseria de omne* cita el Paraíso:

Los martirios de los santos non los podría contar,
ca los unos se dexaron rastrar e tajar;
otros, fambre, sed e frío e otras penas levar
por que puedan en los cielos con Jesuchristo regnar (168).

Pero si algo distingue al *Libro* es la amplia y detallada descripción del infierno, de sus diferentes torturas y estancias según los diferentes pecados cometidos (Ferrer García 114). Una de las cualidades del infierno es su carácter imperecedero:

Desir vos he de las penas del omne non piadoso
que non ave piedad de su cristiano coitoso:
non verá la fas de Dios, Jesuchristo glorioso;
descendrá en los enfiernos, do non abrá paz nin gozo.

El omne non piadoso un vermen trae consigo,
en su conciença-l trae el mortal enemigo,
allá dentro, en el enfierno, d'él será siempre roído
si aquí non faz emienda de cuántos males fizo.

Este vermen es muy malo, siempre roe sin mesura;
con el fuego del infierno ave toda su natura;
quier el fuego, quier el vermen, siempre vive, siempre dura;
así dize Isaías en la su santa scriptura. (151-153)

Non es orden en el infierno, mas toda confusión,
logar es de grand miseria e de toda perdición;
el omne que allí cae nunca avrá redención;
sepades que Job lo dize esto en su lección. (447)

Estas penas eternas pruévolas con Isaía
e demás con Daniél o siquier con Jeremía,
que dize que non morrá el fuego noche e día,
e fírmalo Salomón, omne que mucho sabía. (451)

Entre las estrofas 473-483 se describen nueve torturas infernales que se imparten en nueve lugares diferenciados y que podemos encontrar en el pasaje titulado “*Quod in inferno IX spiciales pene ese leguntur*”:

Allí son las nueve penas, quales vos quiero contar:
la primera es de fuego que siempre ave de durar;
si todo el mar y cayese, non lo podría amatar,
mas el mar por fina fuerza en fuego ave de tornar.

Desende quanto más quema el fuego que nós usamos
que el fuego de la paret que los pintores pintamos,
tanto más quema aquel d'este a que nos calentamos¹⁵²,
¡ond guardémosnos, amigos, si tan mal fuego speramos!

La segunda es de frío, qual vos yo quiero / contar:
si un monte todo de fuego cayese en aquel lugar,
quando çierra omne el ojo en yelo avría de tornar,
ca tal es la su natura, non lo podría amparar.

El mesquino pecador, que allí ave de penar,
dará grandes quexaradas e demás avrá de llorar,
ca, el fumo muy amargo fazer lo ha lagrimar;
el frido de la otra parte fazer lo ha todo temblar.

Dígovos de la tercera que es muy fuerte e muy mala,
ca, como los pezes andan grandes e chicos en agua,
los gujanos así andan siempre vivos en grand flama,
e serpientes e dragones, que son muy mala compañía.

Desir vos he de la quarta, si ploguier a vos oír:
logar es de muy grand fedor que non puede omne foír;
el que es luxurioso aver lo ha de sofrir
deseando siempre muerte, mas nunca podrá morir.

Como fieren los ferreros en la fragua con sus machos,
assí baten a las almas en la quinta los diablos;
los mesquinos pecadores que allí serán echados
de los vientres de sus madres en mala ora fueron nados.

Lla sesta es de teniebras, quales vos quiero contar:
son oscuras e espesas, podríalas omne palpar;
tierra es de grand miseria aquel maldito logar;
en la leyenda de Job bien lo podedes fallar.

En la sétima parescen quatos males omne fizo;
el diablo con su mano sepades que los scripso,
que non se puede sconder, / siquier grande, siquier chico;
por que todo pecador muy más sea confundido.

¹⁵² El sentido de la estrofa sería: ‘de la misma manera que el fuego real quema más que el fuego pintado, así el fuego del infierno quema más que el fuego real’ (nota al pie en Cuesta Serrano 192).

Paresçen en la otava todos los omnes malfechores:
formas malas de diablos, de serpientes e dragones;
flamas dando por las bocas, con terribles visiones
que conturban e storvan a todos los pecadores.

En la novena son los lazos de fuego e de cadenas
pora enlazar los ombres e echarlos en las penas;
allí penarán las almas e las carnes con las venas,
cada una por su culpa, ca non por culpas ajenas. (473-483)

Posteriormente se irán citando las conductas y los pecados capitales correspondientes a cada una de las penas infernales entre las estrofas:

Todo omne muy codicioso e ardit pora aver,
que toda su sperança en él la quiere poner,
en aquel maldito fuego sepa que ave de arder,
ca el oro e la plata non le podrá pro tener.

Todo omne d'aqueste mundo que de Dios es departido
e por dichos e por fechos en mal fer endurecido
meter lo han los diablos dentro en aquel mal frido;
desende que allí cayere podrá ser malvenido.

Todo omne embidioso e todo omne malqueriente
atal es como gusano roedor e malmordiente:
por el bien de su vesino anda triste e doliente;
¡por derecho avrá penas de vermen e de serpientes!

Todo omne luxurioso recibrá grand desabor,
ca por deletar su carne e fer todo su sabor
pierde el amor de Dios, Jesucristo Nuestro Señor;
penará en podredura penas de muy grand fedor.

Todo omne que las palabras de Dios non quiere oír
las penas de batimientos nunca las podrá foír;
non cesarán los diablos / en el pecador ferir:
el pecador en las penas siempre ave de beber.

Todo omne que en Jesuchristo aquí non quiso fiar
e en vicio de tiniebras aquí se quiso deletar
descendrá en las tiniebras del infierno a morar;
allí averá mala cena o siquier mala yantar.

Todo omne de aqueste mundo que aquí quiso pecar,
si aquí los sus pecados non los quiso confesar,
de aquesto sea bien cierto: non se podrá scusar;
allí gelos verán todos, non los podrá ençelar.

Todos los que aqueste mundo, quier mugeris, quier varones,
que aquí son desdeñosos de oír buenos sermones
allí avrán de veer muy terribles visiones
de coluebras e de serpientes e de crueles dragones.

Llos que en todas maneras quisieron façer / pecados
de lazos e de cadenas los miembros avrán ligados;
en aquestas nueve penas sepan que serán echados;
segund sus merecimientos de ellas serán penados.

El pecador malastrugo que en ellas caerá
 aquí non quiere la muerte: allí la deseará,
 e, maguer que la desee, la muerte foirá;
¡per secula seculorum sepa bien que non morrá! (484-493)

Los dos fragmentos se interrelacionan entre sí. A cada tortura infernal (473-483) le corresponde un pecado específico (484 y 493). Así, el hombre codicioso sufrirá el fuego eterno del infierno. El que se aparte de Dios de palabra u obra, el espantoso frío; el envidioso sufrirá los gusanos, serpientes y dragones que nadan en el fuego infernal; el lujurioso, el gran hedor; el alma del hombre que no escuche la Palabra de Dios, será apaleada por los diablos; el hombre que se entregue a las tinieblas del vicio no fiándose de Dios, sufrirá las tinieblas infernales; al hombre que no se quiera confesar, se le mostrarán sus pecados escritos por el mismo diablo de su puño y letra y tendrá que dar cuenta de ellos; el hombre que no acuda a oír los sermones tendrá terribles visiones y tormentos y, por último, todo hombre pecador se verá atado de pies y manos con lazos de fuego y cadenas y será echado a las penas del infierno.

Tras las enumeraciones de los pecados capitales que caracterizan el siglo XIV, encontramos en el *Libro de miseria de omne* una parcelación semejante dentro de la geografía infernal. El infierno va tomando preeminencia y, aquella espera tranquila hasta la llegada del Juicio al final de los tiempos, deja paso a toda una contabilidad de faltas y de penas aplicables a ellas en lugares específicos del infierno. Incluso se cita en el *Libro* cómo es posible pasar de un lugar a otro para sufrir las penas pertinentes a los diferentes pecados cometidos:

Desir vos he una pena do las almas son metidas:
 son unas agüas malas de las nieves que son frías;
 quando salen de las aguas aquessas almas mesquinas,
 van passar por unas flamas de fuego de muchas guisas. (448)

En lo que respecta al cielo y al infierno en la obra de Juan Ruiz, encontramos varias menciones. Tres de ellas se encuentran en el *planto por Trotaconventos* donde se cita tanto los términos lugar infernal e infierno como el cielo, en este caso el paraíso, donde moran Jesucristo, quien venció a la muerte tras morir a sus manos (1556), y todos aquellos que, expectantes desde el principio de los tiempos, fueron liberados tras su descenso a los infiernos, en donde permanecieron algunos:

Muerte, por ti es fecho el lugar infernal,
 ca, beviendo omne siempre en mundo terrenal,
 non avrié de ti miedo nin de tu mal hostal:
 non temeré tu venida la carne umagnal. (1553)

No-l cataste ni-l viste, viote Él, bien te cató;
 la su muerte muy cruel a ti mucho espantó;
 al infierno e a los suyos e a ti mal quebrantó:
 tú-l mataste una ora, él por siempre te mató. (1558)

A los suyos levólos con Él a Paraíso,
 do an vida, veyendo más gloria quien más quiso;
 Él nos lieve consigo, que por nós muerte priso,
 guárdenos de tu casa, non fagas de nós riso (1564)

A los perdidos malos que dexó en tu poder,
 en fuego infernal los fazes tú arder,
 en penas perdurables los fazes ençender,
 para siempre jamás non los has de perder. (1566)

En este planto aparece la Muerte cuya morada es el propio infierno:

Tu morada por siempre es infierno profundo,
 tú eres el mal primero e él es el segundo,
 pueblas mala morada e despueblas el mundo,
 dizes a cada uno: “Yo sola a todo hundo”.

Muerte, por ti es fecho el lugar infernal,
 ca, beviendo omne siempre en mundo terrenal,
 non avrié de ti miedo nin de tu mal hostal:
 non temeré tu venida la carne umanal. (1552-1553)

Pero si algo diferencia la literatura del siglo XIII y la literatura del siglo XIV es la mención expresa del término purgatorio. A excepción de la cita que se encuentra en el milagro X (*Los dos hermanos*) de Berceo¹⁵³, como he señalado antes, el vocablo apenas aparece del siglo XIII. Sin embargo en la literatura del siglo XIV, el término y el lugar geográfico están ya consolidados (Mira Miralles 317). Este lugar donde acude el alma tras la muerte para purgar sus pecados se cita tras el primer enfrentamiento entre Don Carnal y Doña Cuaresma. Apresado el primero, asistimos al episodio *De la penitencia qu’el flaire dio a Don Carnal e de cómo el pecador se debe confessar e quién ha poder de lo absolver*. Al hablar sobre la penitencia impuesta a Don Carnal encontramos el término:

Por aquesto es quito¹⁵⁴ del Infierno, mal lugar,
 pero que a Purgatorio¹⁵⁵ lo va todo a purgar:
 allí faz la emienda, purgando el su errar
 con la misericordia de Dios, que-l quiere salvar. (1140)

¹⁵³ Ver página 174.

¹⁵⁴ “Por esto es libre...”.

¹⁵⁵ “Aunque al purgatorio...”.

No sólo se cita el lugar sino también su capacidad purgadora. Es importante recordar cómo los manuales de confesión de la Baja Edad Media insistían en la importancia de las manifestaciones externas de arrepentimiento para la obtención del perdón de la Iglesia. Una Iglesia que, a diferencia de Dios, sí podía ser engañada en lo que respecta al arrepentimiento sincero del creyente. Por ello el perdón inmediato concedido por Dios ante la verdadera contrición no llegaba a ser efectivo hasta que un ministro autorizado lo ejecutara. Recordemos también cómo el perdón afectaba únicamente a la culpa, dejando pendiente la expiación. Para satisfacer la expiación y lograr la limpieza total que permitía alcanzar la visión de Dios en el cielo, era necesario permanecer un tiempo determinado en el purgatorio tras la muerte¹⁵⁶.

De todo ello dan cuenta las estrofas de este fragmento entre las que aparece la mención al Purgatorio:

Quito quanto a Dios, que es sabidor conplido,¹⁵⁷
mas quanto a la Iglesia, que non judga de ascondido,
es menester que faga por gestos e gemido
sinos¹⁵⁸ de penitencia, que es arrepentido:

en su pecho feriendo, a Dios manos alçando,
sospilos dolorosos muy triste sospirando,
signos de penitencia de los ojos llorando,
do más fazer non pueda, la cabeça enclinando.

Por aquesto es quito¹⁵⁹ del Infierno, mal lugar,
pero que a Purgatorio¹⁶⁰ lo va todo a purgar:
allí faz la emienda, purgando el su errar
con la misericordia de Dios, que-l quiere salvar.

Que tal contrición sea penitencia bien llena,
ay en la Santa Iglesia mucha prueba e buena:
por contrición e lágrimas la santa Madalena
fue quita e absuelta de culpa e de pena.

Nuestro señor sant Pedro, tan santa criatura,
negó a Jhesu Christo con miedo e quexura:
sé yo que lloró lágrimas, triste, con amargura;
de satisfacción otra non fallo en escriptura. (1138-1142)

¹⁵⁶ Ver página 219.

¹⁵⁷ “Absuelto en cuanto a Dios, que es sabio completo, que lo sabe todo”.

¹⁵⁸ “Signos...”.

¹⁵⁹ “Por esto es libre...”.

¹⁶⁰ “Aunque al purgatorio...”.

3.3.4.2.3. Concilios del siglo XIV, cambios litúrgicos y dogmas

Uno de los principales concilios que queda reflejado en la literatura del siglo XIV es el IV Concilio de Letrán (1215) que se celebró bajo el pontificado de Inocencio III. Las disposiciones de dicho Concilio se difundirán en España gracias al Concilio de Valladolid de 1228, principalmente pero no sólo, como atestigua el Concilio de Lérida de 1229. Entre las disposiciones que se suman a las lateranenses, encontramos en el Concilio de Valladolid una que insta a todos los clérigos, salvo los de edad avanzada, “a que aprendan latín so pena de perder sus beneficios” (Cuesta Serrano 29; Rodríguez Rivas 1993: 179). De esta forma se pretendía remediar la pobreza cultural del clero, al que se responsabilizaba de la ignorancia de los creyentes en materia religiosa (Cuesta Serrano 30-31). Por ello, el autor del *Libro de miseria de omne* se jacta de ser un clérigo entendido y conocedor del latín como demandaban las directrices eclesiales. Así podemos leerlo en la siguiente estrofa:

Libro de miseria de omne sepades que es llamado,
compuso esas razones en buen latín esmerado;
non lo entiende todo omne, sinon el que es letrado,
por que yaza oy de muchos postpuesto e olvidado. (3)

En IV Concilio de Letrán se aprobó también la creación de las órdenes mendicantes de los franciscanos y de los dominicos. Los temas de predicación de dichas órdenes coinciden en gran medida con aquellos que se exponen tanto en el *Libro de miseria de omne* como en su fuente, el *De Miseria Conditionis Humane* de Inocencio III, aglutinando de este modo las órdenes mendicantes, el IV Concilio de Letrán y los “*mendicant topics*” (Connolly 46). Tanto el autor como la fuente aparecen citados nada más comenzar el *Libro de miseria de omne*:

El buen papa Inocencio e muy santo coronado,
maestro en las siete artes, por todo el mundo nombrado,
de las miserias del ombre fizo un libro dictado,
puso y muchas razones como flores en el campo (2).

Según indica Gregorio Rodríguez Rivas (1995: 205-206), el quehacer literario de nuestro autor se ajusta a dos criterios: su empeño didáctico y la ostentación de maestría. Con respecto al primero, el autor pretende difundir y exponer uno de los principales tópicos promovidos por el IV Concilio de Letrán y difundidos por las órdenes mendicantes: la importancia de la penitencia y el arrepentimiento junto con el valor de la predicación como forma de difundirlos. La obra de Inocencio III *De Miseria*

Condicionis Humane se difundió por medio de manuscritos y ediciones tipográficas e incunables, a través de traducciones; y también de obras literarias de corte didáctico/moral como el *Libro de miseria de omne*.

A raíz de la constitución 21 del IV Concilio de Letrán el sacramento de la penitencia se convierte en el centro sobre el que gira “la vida moral de los fieles y la acción pastoral de la Iglesia”. Como una de las cuatro obligaciones sacerdotales, especialmente de aquellos que tienen cura de almas, oír las confesiones de los fieles tiene la misma entidad que celebrar misa, administrar sacramentos e informar al pueblo de los artículos y demás rudimentos de la fe (Soto Rábanos 413).

Entre los cambios eclesiales que sufrieron un proceso hasta su asentamiento, como la aparición y posterior formulación doctrinal del purgatorio (en el II Concilio de Lyon), encontramos la codificación de los pecados capitales cuyo número no quedará fijado hasta finales de la Edad Media. Como recoge Baños Vallejo, Ricard considera que la lista definitiva apareció literariamente en la tardía fecha de 1529 en el *Diálogo de la doctrina cristiana* de Juan de Valdés. Con anterioridad a esa fecha, la divergencia en el número de los pecados capitales citados en la literatura oscila generalmente entre siete y ocho: de los ocho pecados citados en el *Libro de Alexandre*, a los seis citados en el *Libro de miseria de omne* donde se incluye el pecado de *ambición* (359-361). Sin embargo, al final del libro su número asciende a siete, al aparecer confrontados con las siete obras de misericordia (495-497), evidenciando la inexactitud numérica de la época. Por su parte, el *Libro de Buen Amor* aunque enumera ocho pecados, como el *Libro de Alexandre*, separa la *codicia* de la *avaricia* y unifica en uno solo la *ira* y la *vanagloria*, citados por separado en el *Alexandre*. En lo que respecta al *Rimado de palacio*, la lista se queda reducida a siete. Esta confusión en el número está relacionada con las dos tradiciones existentes. La tradición oriental propuesta por Casiano en el siglo V que consta de ocho vicios (diferenciando *vanagloria* de *orgullo* y *melancolía* de *acidia*), y la tradición occidental propuesta por el papa san Gregorio Magno en el siglo VI, que consta de siete vicios a los que podría sumarse un octavo como raíz de todos ellos: el *orgullo* (Baños Vallejo 2012: 477-503).

Las vacilaciones afectan también a la definición y diferenciación entre dos clasificaciones distintas: los pecados mortales, que condenan el alma, y los pecados capitales, cabeza o raíz del resto de vicios. Con respecto a estos últimos, el autor del *Libro de Alexandre* los denominaba “cabdales”, mientras que en el *Libro de miseria de*

omne se llaman “pecados criminales” (494-498) oponiéndolos a los pecados “veniales” y ahondando así en la confusión entre ambas clasificaciones. En lo que respecta al *Libro de buen Amor* y el *Rimado de palacio*, los pecados capitales son mortales, reflejando nuevamente el periodo de vacilación sobre esta cuestión eclesial. Así mismo la preeminencia de un pecado sobre el resto produce también contradicciones. Por un lado entre la gravedad del pecado de *soberbia* en el *Libro de Alexandre* y del pecado de *codicia* en el *Libro de Buen Amor* (Vasvari 160), y por otro lado la relevancia concedida a ambos pecados en una misma obra, como sucede en el *Libro de miseria de omne* con la *codicia* (258) y la *soberbia* (376), o en el *Rimado de palacio* con la *soberbia* (68) y la *codicia-avaricia* (74) (Baños Vallejo 2012: 477-503).

Este proceso de consolidación de los pecados acontecerá entre el IV Concilio de Letrán (1215) y el Concilio de Trento (1545-1563) como fruto de “una evolución teológica en desarrollo” (Soto Rábanos 415).

La importancia del pecado impregnará la literatura pastoral de la época dando lugar a una literatura específica: los manuales de confesión. Según nos indica Soto Rábanos el protagonismo del pecado supera al del confesor, al del penitente y al del propio sacramento. En este “reinado del pecado” *saligia* será la palabra mágica al reunir las iniciales de los siete vicios o pecados capitales o mortales:

[...] **superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acidia**; dicción que se acomoda casi perfectamente a las lenguas romances; por ejemplo, al castellano o al portugués: **soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula (gargantería), invidia (envidia), acidia (pereza)** (417).

Citaré dos ejemplos de manuales de confesión para ilustrar el tema. Por un lado el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez y por otro *Manipulus curatorum* de Guido de Monte Roterio.

El *Libro de las confesiones*, fechado entre 1312 y 1317, trata sobre los pecados capitales en la primera de sus tres partes sin utilizar el término *saligia*, ya que comienza por la lujuria y la avaricia para posteriormente tratar sobre la soberbia, la acidia-pereza, la envidia, la ira y la gargantería-gula. El pecado que más sobresale en el libro es la avaricia seguido a gran distancia por la soberbia. Sin embargo, la lujuria solo ocupa unas pocas páginas, no tanto por la falta de importancia como por la gran medida que debe emplear el confesor para preguntar al penitente a cerca de ese pecado.

El *Manipulus curatourm*, fechado en 1333 en Teruel, dedica una parte al sacramento de la penitencia, parte que el propio Guido de Monte Roterio considera un

tratado de confesión para aquellos “sacerdotes con cura de almas” que no estén versados en el derecho canónico ni en la teología, por lo que buscará la sencillez y practicidad en su exposición. A diferencia del *Libro de las confesiones*, la obra sigue el orden del vocablo *saligia*. En el libro, todos los pecados mortales se reducen a los siete capitales, obteniendo un cómputo final de cincuenta pecados en total, número utilizado por el profeta Elías en el segundo libro de los Reyes (II *Reyes*, I, 10.):

[...] siete ramos de la soberbia, seis de la avaricia, ocho de la lujuria, seis de la ira, cinco de la gula, cinco de la envidia y seis de la acidia, cincuenta en total: cuarenta tres ramos más las siete raíces. Sobre ellos deberá interrogar el confesor, variando las preguntas conforme a la diversidad de los penitentes, según que sean religiosos, clérigos seculares, príncipes, soldados, mercaderes y oficiales de artes mecánicas, hombres de ciudad o del campo (Soto Rábanos 420).

Esta enumeración de pecados con sus respectivos castigos infernales, ya expuesta al hablar del *Libro de miseria de omne* en su descripción de las nueve penas del infierno, cita expresamente tres de los siete pecados capitales sin utilizar la voz *saligia* como son la codicia, la envidia y la lujuria.

Por su parte, el *Libro de buen amor*, al hablar sobre la penitencia impuesta a Don Carnal, también enumera siete pecados capitales en siete estrofas diferentes: la *cobdiçia* (1163), la *sobervia* (1164), la *avariciã* (1165), la *loxuria* (1166), la ira, la mentira y el perjurio (1167), la gula (1168) y la envidia (1169). En esta enumeración no se cita la *acidia* y se separa la *codicia* de la *avaricia*. A cada uno de los pecados se le asignan diferentes penitencias alimenticias y de otro tipo, lo que propiciará la salvación del alma de Don Carnal en una penitencia de tintes paródicos:

Desde del santo flaire ovo Carnal confesado,
diol esta penitencia: que por tanto pecado
comiese cada día un manjar señalado
e non comiese más, e seria perdonado.

El día del domingo, por tu cobdiçia mortal,
conbrás garvanços cochos con azeite, e non ál;
irás a la iglesia e non estarás en la cal,
que non veas el mundo nin cobdiçies el mal.

En el día del lunes, por tu sobervia mucha,
conbrás de las arvejas mas non salmón nin trucha;
irás oír las oras, non provarás la lucha,
nin bolverás pelea segund que la as ducha.

Por tu grand avariçia, mándote que el martes
que comas los formigos e mucho non te fartes;
el terçio de tu pan conbrás, o las dos partes,
para por Dios lo otro te mando que apartes.

Espinacas el miércoles conbrás non muy espesas,
 por tu loca loxuria conbrás poquillas d'ésas,
 non guardaste casadas nin a monjas profesas,
 por conplir tu furniçio fazias grandes promesas.

El jueves çenarás, por la tu mortal ira
 e porque te perjuraste deziendo la mentira,
 lentejas con la sal; en rezar te remira;
 quando mejor te sepan, por Dios de ti las tira.

Por la tu mucha gula e tu grand golosina,
 el viernes pan e agua conbrás, e non cozina,
 fostigarás tus carnes con santa disciplina:
 averte á Dios merçed e saldrás de aquí aína.

Come el día del sábado las fabas e non más:
 Por tu envidia mucha, pescado non conbrás;
 Comoquier que algund poco en esto lastarás,
 Tu alma pecador ansí la salvarás (1162-1169).

No obstante, no todas las confesiones liberan de los pecados cometidos, ya que para una buena confesión es necesario un confesor adecuado, según indicaba el IV Concilio de Letrán en su canon 21. No sólo no se admite una confesión por escrito como recogía la estrofa 1129 del *Libro de buen amor*, sino que Don Carnal debía confesarse oralmente ante un “confesor bendito”:

“Non se faz penitencia por carta nin por escripto,
 sinon por la su boca del pecador conrito:
 non puede por escripto ser asuelto nin quito;¹⁶¹
 mester es la palabra del confesor bendito”. (1130)

No todo clérigo está capacitado para poder dar la absolución, sino aquellos especialmente preparados para ello como lo son los clérigos letrados:

Muchos clérigos simples, que non son tan letrados,
 oyen de penitencia a todos los errados,
 quier a sus parrochianos, quier a otros culpados:
 a todos los absuelven de todos sus pecados.

En esto yerran mucho, que lo non pueden fazer;
 de lo que fazer non pueden, non se deven entremeter:
 si el çiego al çiego adiestra e quier traer,
 en la foya entranbos dan e van a caer.

¿Qué poder ha en Roma el juez de Cartajena
 o qué juzgará en Francia el que juzga en Requena?
 Non debe poner omne su foz en miese ajena:
 faze injuria e dapno e meresçe grand pena.

¹⁶¹ “... absuelto y libre”. Es doblete jurídico.

Todos los casos grandes, fuertes, agraviados,
a arçobispos e obispos e a mayores perlados,
segund común derecho, les son encomendados,
salvo los que del papa son en sí reservados. (1144-1147)

Vós, don clérigo simple, guardatvos de error:
de mi parrochiano non seades confesor,
do poder non avedes, non seades judgador;
non querades vós penar por ajeno pecador.

Sin poder del perlado o sin aver liçençia
del su clérigo cura, non le dedes penitènçia:
guardat non lo absolvades nin dedes la sentencia
de los casos que non son en vuestra pertenençia. (1154-1155)

A pesar de las disposiciones del Concilio de Valladolid (1228) o de Lérida (1229) para forzar a los clérigos al aprendizaje del latín, el IV Concilio de Letrán asumía el valor de las lenguas vernáculas. Un ejemplo de ello son las diferentes traducciones de la obra latina *De miseria humane conditionis* de Inocencio III al holandés, alemán, irlandés, italiano, español, francés, inglés y flamenco (Rodríguez Rivas 1993: 177).

El autor del *Libro de miseria de omne* utiliza la lengua vulgar para aproximarse a quienes intenta difundir unos conocimientos morales ya que considera que el latín “yaze oy de muchos postpuesto e olvidado” (3d) (Rodríguez Rivas 1995: 212).

Sin embargo, este siglo XIV es también el siglo del cisma de la Iglesia de occidente que divide a la cristiandad a partir de una doble elección papal acontecida en 1378. Por un lado se elige a Urbano VI el 9 de abril en Roma, y por otro lado se elige a Clemente VII el 20 de septiembre en Fundi, al sur de Roma. Dicho cisma durará cuatro décadas. A la muerte de Urbano VI, sus cardenales elegirán a Bonifacio IX en 1389 y de igual manera, a la muerte de Clemente VII, sus partidarios elegirán a Benedicto XIII (el aragonés Pedro de Luna) que asume el papado el 28 de setiembre de 1394 en Aviñón lo que agravará el cisma (Orduna 1998: 196-197). La preocupación originada se refleja en el *Rimado de Palacio*. La primera exposición del tema la encontramos entre las estrofas 193 y 216 en la exposición de “Los Males del Mundo” (191-423) en el apartado “La Iglesia” (193-233). En la exposición se incluye la elección papal de 1378:

El uno dize: “En Roma, do era ordenado,
“de todos los cardenales, por papa fue tomado,
“e después solepnemente por ellos coronado,
“rrescibieron de mi mano el cuerpo de Dios sagrado.”

Dizen los cardenales otrosí su entinción:
 “Non fue commo deuía fecha la elección;
 “ca ouo en ella fuerça e pública inprisión,
 “que segunt los derechos, non vale con rrazón.”

Repite el primero: “Puesto que fuese así,
 “después desto en Rroma de todos vos oí
 “llamarme ‘padre santo’ e de uso rresçebí
 “muchas suplicaciones, que vos libre allí.

“Si la elección fue sin ningund derecho,
 “sería rreteficada sólo por este fecho;
 “ca nunca vos yo di ningunt prescio nin pecho,
 “vos solos me nonbrastes por el vuestro prouecho.”

Dizen los cardenales que todos acusauan
 el grant temor e miedo que en ellos duraua;
 el capítulo *si quis* así lo declaraua,
 e *in nomine domine* muy más lo afirmaua. (199-203)

Ante la falta de acuerdo, Ayala, que se declara “un omne simple e de poco saber” (215a), aboga por un concilio que solucione el conflicto. Sin embargo, tiene pocas esperanzas de que se llegue a esa solución, ya que los preladados bastante tienen con “cochechar sus súbditos sin ninguna mesura, / e oluidan conçiençia e la Santa Escripura” (217cd). La denuncia contra los eclesiásticos que viene a continuación es un golpe de realidad del que Ayala es consciente, ya que los eclesiásticos “son mudados, ponen todo su cuidado en hacerse ricos, no tienen vocación, y dicen misa sin estar confesados” (Scholberg 181):

Los unos son muy flacos en lo que han de rregir;
 los otros, rrigurosos, muy fuertes de sofrir;
 non toman tenpramiento cómo deuen beuir:
 aman al mundo mucho, nunca cuidan morir.

Desde que la dignidat una vez han cobrado,
 de ordenar la Eglesia, toman poco cuidado;
 en cómo serán rricos más curan, mal pecado,
 e non curan cómo esto les será demandado.

El nombre Sacramento que Iesu Christo ordenó
 quando con sus deçiplos en la çena çenó,
 quales ministros tiene el que por nos murió,
 vergüença es de decirlo quien esta cosa vio.

Unos prestes lo tratan que verlo es paur,
 e tómanlo en las manos sin ningund buen amor,
 sin estar confesados e aun, que es lo peor,
 que tienen cada noche consigo otro dolor.

Segunt dize el Apóstol, ellos se han a perder,
 pues rresçiben tal cosa sin ellos dignos ser;
 a todos quiera Dios por su merçed valer,
 que en grant perigro somos por tan mal defender. (218-222)

Si éstos son ministros, sónlo de Satanás;
ca nunca buenas obras, tú fazer les verás; (227ab)

Como señala Orduna (1998: 196-197), Ayala simpatizaba con Benedicto XIII, sucesor de Clemente VII, sin embargo como embajador de Enrique III de Castilla tuvo que “oponerse y amenazarlo con la sustracción de la obediencia durante la dramática entrevista del 7 de julio de 1397, en Aviñón”. Enrique III está decidido a llevarla a cabo. Al ser consciente de peligro de separar a Castilla de toda obediencia, López de Ayala escribe las 13 octavas que forman el “Primer Deitado sobre el Fecho de la Iglesia” (818-830), “donde Ayala parafrasea la *via justitiae* propuesta por Benedicto XIII a la embajada y mantenida obstinadamente hasta su muerte”. En este Primer Deitado, veinte años después del cisma (826g), podemos destacar las estrofas siguientes:

Ayúntense en uno estos contendientes,
en logar seguro, con sus cardenales
e sus argumentos, y ayan emientes,
e dennos un papa e fin destos males:
e por los prínciper, señores rreales,
para esto fazer sean acuçiados;
ca veinte de çisma son años pasados,
quales nunca fueron peores nin tales.

Si quier' sea francés, si quiera de Ungría,
si quiera de España, si quier' alemán,
si quier' sea inglés o de Lonbardía,
si quiera escote, si quier' catalán:
sea christiano el que nos darán,
e en pocos días sea delibrado,
e dende non salgan, sin ser declarado;
a esto los rreyes, rremedio porrnán. (826-827)

Ayala pide tanto a cardenales como a príncipes la resolución del cisma con el nombramiento de un único papa para la Cristiandad. Un papa cuya procedencia no sea relevante, pero si su adscripción al cristianismo, lo que determina la visión crítica y de preocupación de López de Ayala ante la calidad que debe tener el papa. Mientras llega ese momento, Ayala pide silencio, y deja en manos de Dios, que ve en lo escondido las intenciones del ser humano, el juzgar a cada uno según la conciencia:

En tanto, silencio ayan las quistiones,
e los disputadores non fablen más ál;
ca Dios bien vee las sus entenciones,
que cada uno busca prouecho tal qual:
uno ser obispo, otro cardenal,
otro dignidat auer gruesa espera,
e si quier' la nao esté en la rribera,
quebrada en pieças, desto non le incal.

Dios lo demande, por la su sentencia,
 a quien fuer' de aquesto el destoruardor,
 e juzgue a cada uno segunt su conciencia,
 e perdone a los simples si es por error; (828-829abcd)

El delegar únicamente en Dios la acción de juzgar, subraya la búsqueda del perdón de Dios en detrimento del perdón de la Iglesia a través de uno de sus ministros autorizados¹⁶².

No obstante, los hechos relacionados con el cisma también son recogidos en otros dos Deitados, el Segundo Deitado sobre el Fecho de la Iglesia (834-843) y el Tercer Deitado sobre el Fecho de la Iglesia (844-849). Los tres deitados forman parte de las 16 composiciones del Intermedio lírico o Cancionero que contiene el *Rimado*, ocupando las posiciones ocho, nueve y diez del mismo (Orduna 1987: 46-47). Del Segundo Deitado sobre el Fecho de la Iglesia escrito veinticinco años después del cisma (835a), destaco las estrofas siguientes:

Oy son veinte e cinco años conplidos,
 que, mal pecado, començo la çisma,
 e non veo los príncipes por ende sentidos
 así commo deuen; maguer que bautisma
 rresçiben dende, nin vale la crisma,
 nin otros bienes, que auemos ávidos
 e así se gasta la Eglesia misma
 por nuestra culpa dando gemidos.

Por que así lo diga: dos papas tenemos,
 cada parte el suyo, asaz [s]antiguados,
 e por cada uno rrazones fazemos
 commo si fuesen nuestros afijados;
 si son verdaderos los dos, bien tenemos
 que non saluo uno, ca dos non son dados,
 e si ál tenemos, en mal nos caemos:
 fincamos, por cierto, falsos abogados. (835-836)

Destaca en este Segundo Deitado la mención al III Concilio de Toledo, que puso fin a la herejía arriana, como método válido para la resolución de conflictos intraeclesiales:

Fágase conçilio e vengan ý todos,
 o por sus personas o procuradores,
 e cátense allí maneras e modos,
 por donde çesen tan grandes dolores,
 e salgan christianos de tan malos lodos;

¹⁶² Véase página 213.

ca ya eregías de grandes errores
 destruyeron, por esta manera, los godos,
 segunt que cuentan los estoriadores¹⁶³.
 Fízose conçilio en la çibdat famosa,
 Toledo la grande, logar en España,
 e estudo un tiempo por librar tal cosa,
 prinçipe rrey godo con mucha conpañã
 de obispos e de otros: non les valió glosa,
 saluo verdadera, con paz e sin saña,
 e fue la sentencia atal commo rrosa,
 por tener buen tiento e muy buena maña. (837-838)

El Tercer Deitado es una nueva exhortación a los príncipes cristianos para que aúnen sus esfuerzos en la búsqueda del final del cisma (Orduna 1987: 286). En ellos, López de Ayala lamenta, más que satiriza, el cisma movido por la preocupación de una Iglesia en conflicto (Scholberg 181).

¹⁶³ 837h *segunt que cuentan los estoriadores*. Estos versos y la copla siguiente aluden al III Concilio de Toledo, que se abre el 6 de mayo de 589 con asistencia de 62 obispos de España y Galia Narbonense (*Prim. Crón, Gral.*, c. 476). Recaredo mismo entregó el mensaje que anunciaba la conversión del pueblo godo-arriano a la fe católica. San Leandro pronunció la homilía. En ella se agradecía a Dios porque la Iglesia tenía un nuevo pueblo y en España reinaba la paz y la unanimidad sucedía a la discorida (cf. Aguado, t. I, p. 351b) (Orduna 1987: 284).

3.4. *Dança General de la Muerte y Ars Moriendi*

La presencia de la *Danza de la Muerte* en la cultura religiosa, en la literatura y en la iconográfica europeas es un hecho sorprendentemente reciente, ya que no encontramos indicios en toda la tradición cristiana hasta finales del siglo XIII, desarrollándose en el siglo XIV y sobre todo en el XV (Holbein 7).

Víctor Infantes (21-22) describe la anónima *Danza de la Muerte* como:

[...] una sucesión de textos e imágenes presididas por la Muerte como personaje central —generalmente representada por un esqueleto, un cadáver o un vivo en descomposición— y que, en actitud de danzar, dialoga y arrastra uno por uno a una relación de personajes habitualmente representativos de las diferentes clases sociales. Definida así, estaríamos ante una Danza de la Muerte que podríamos denominar completa, es decir, con texto literario y representación gráfica, nunca superpuestas o integradas, sino manteniendo su condición de universos estéticos particulares. [...] pero lo más habitual es la carencia de uno de los elementos y más todavía la fragmentación —ocasional o premeditada— de ambos.

La iconografía de la imagen de la muerte fluctuará entre el cuerpo con signos de descomposición y jirones de ropa y el esqueleto, consolidándose este último en la segunda mitad del siglo XIV. El carácter asexuado que brinda el esqueleto se afianzará, a pesar de la tendencia pertinaz en las lenguas romances, a concebir y nombrar a la muerte en femenino, frente al género neutro de las lenguas germánicas, más acordes con el carácter asexuado (Holbein 10).

Es importante recordar que la *Dança General de la Muerte* (DG) constituye el eslabón hispánico en la cadena europea de la *Danza de la Muerte* (DM) (Morreale 10). Según Infantes (152), existen dudas razonables sobre el origen de este género y sobre cuál es el texto primigenio completo de la *Danza de la Muerte*, ya que lo disputan la versión francesa (*Danse macabre*), la alemana (*Wurzbürger Totentanz*) —ambas con ilustraciones— y la española (*Dança General de la Muerte*) que consta de 79 estrofas escritas en octavas castellanas o de arte mayor¹⁶⁴, pero carece de representaciones gráficas. Como indican Infantes (152) “Las tres obras están envueltas en cronologías dudosas, provisionales y con abundante disparidad de criterio entre los estudiosos”. A pesar de ello, la fecha de 1424 es considerada el punto de partida para la datación de los tres textos. Tampoco hay acuerdo sobre la etimología de término “*macabre*” que unos autores relacionan con los macabeos (*chorea macabaeorum*), mientras que otros lo hacen derivar del árabe *maqabir* (cementerio) (Holbein 9).

¹⁶⁴ Según Josep M. Solà-Solé, “se trata es un tipo de estrofa favorito de la poesía didáctica y religiosa del siglo XV” (15).

La versión española (*DG*) aparece recogida en un manuscrito misceláneo de la biblioteca de El Escorial (Ms. b.IV.21) entre las siguientes obras:

Los *Proverbios Morales* de Sem Tob (fols. I – 86vº), la *Doctrina de la discipulación* de Pedro de Veragüe (fols. 88rº - 108rº), nuestra *Dança* (fols. 109rº - 129rº), la *Revelación de un ermitaño* (fols. 129vº - 135vº) y el *Poema de Fernán González* (fols. 136rº - 190vº) (Infantes 228-229).

Según Infantes (230), si atendemos a las fechas de redacción de las obras que se incluyen en el códice, desde el c. 1250 del *Poema de Fernán González* hasta el c. 1430 de la *Doctrina*, la redacción original de la *Dança General* se situaría entre 1360 y 1390.

Además de esta versión manuscrita existía una versión impresa, hoy desaparecida, titulada *Danza de la Muerte*, fechada en 1520 y editada en Sevilla por Juan Varela de Salamanca. Afortunadamente, el texto se conserva gracias a la transcripción incluida en la *Historia crítica de la Literatura española* (VII: 507-540) que José Amador de los Ríos realizó en 1865. Se trata de una versión ampliada de la *Dança General*, aunque de inferior calidad (Holbein 11).

El texto manuscrito que uso comienza con un proemio en prosa tras el cual habla Muerte¹⁶⁵ (estrofas I, II, III y IV) en diálogo con un predicador (V, VI y VII). Tras el mismo, retoma la palabra (VIII) dirigiéndose a dos doncellas a las que considera ahora sus esposas (IX, y X)¹⁶⁶ dando así comienzo a una sucesión de diálogos jerárquicamente decrecientes entre Muerte y los representantes de los diferentes *estados del mundo* (proemio de la *DG*), alternando, casi de manera perfecta, los estados clericales con los civiles a diferencia de la edición sevillana: Santo Padre, emperador, cardenal, rey, patriarca, duque, arzobispo, condestable, obispo, caballero, abad, **prior**, escudero, deán, mercader, arcediano, abogado, canónigo, **çurugiano**, físico, cura, labrador, monje benedictino, usurero, fraile mendicante, portero, ermitaño, contador, diácono, recaudador, subdiácono, sacristán, rabí, alfaquí, santero, **juez**, **escribano**, **procurador**, **cambiador**, **platero**, **boticario**, **sastre**, **marinero**, **tavernero**, **mesonero**, **çapatero**, **borceguiano**, **tamborino**, **atahonero**, **ciego**, **panadera**, **rosquillera**, **melcochero**,

¹⁶⁵ De ahora en adelante llamaré por su “nombre propio” (Zubillaga 55-56) a la personificación de la muerte, sin emplear el artículo, para diferenciar al personaje protagonista de la *Dança* de la etapa final o colofón de la vida humana.

¹⁶⁶ La muerte aparece como *esposo* de estas doncellas en la estrofa 9h, mientras que en la estrofa 33c aparece como *esposa* del abad, lo que refleja su carácter ambiguo o asexuado, válido para hombres y mujeres reforzando la separación que marca su personificación entre el ser vivo y el protagonista de la *Dança*.

bordonero, corredor, especiero, carnicero, pescadera y todos aquellos que no han sido nombrados¹⁶⁷.

Esta jerarquización de los estados del mundo aparece citada de forma explícita en la estrofa XI:

E porque el Santo Padre es muy alto señor,
e en todo el mundo non hay su par,
que desta mi danza será guiador, (11a-c)

Los que acuden al llamamiento representan a toda la humanidad y pertenecen a todos los estamentos jerárquicos, tanto civiles como eclesiales, pero en el texto de la *DG*, a diferencia de otras danzas, se incluye lo particularmente hispano al citar las comunidades que convivían con la cristiana:

[...] los judíos, representados por el rabino (568-583), los moros, por el alfaquí (584-599), el santero (¿o santón?), encargado de una ermita (600-616), que podría ser una figura común al mundo cristiano y al musulmán, aunque se muestra devoto a San Helizes (608) (Morreale 22-23).

Por otra parte, en la segunda mitad del siglo XV, como indica Emilio Blanco (301), aparece con el nombre de *Arte de bien morir* un libro piadoso ilustrado y anónimo que busca la salvación del agonizante. Este texto, según indica Haindl (2009: 153), recoge una tradición que se remonta a los orígenes de la Iglesia, ya que, como se documenta en el Concilio de Nicea de 325, la muerte se consideraba desde entonces “el momento clave para la salvación de las almas”. Sus enseñanzas, continúa Emilio Blanco (301), provienen de las dos versiones arquetípicas del primitivo “arte de bien morir” escrito en latín. La versión larga denominada *Tractatus artis bene moriendi* o *Speculum artis bene moriendi* etiquetada con las siglas CP ya que comienza siempre con *Cum de presentis (exilii miseria mortis transitus)* y otra más corta denominada propiamente *Ars moriendi*, etiquetada como QS, cuya primeras palabras son *Quamuis Secundum (Philosophum tercio Ethicorum)*.

La versión larga se divide en seis partes:

1. Una introducción general sobre el arte de morir
2. Las tentaciones del moribundo
3. Las preguntas que se le formularán

¹⁶⁷ Señalo en negrita aquellos estados que no se citan en el códice de El Escorial, pero sí en la versión impresa en Sevilla en 1520, rompiéndose la alternancia casi perfecta de lo clerical y lo profano.

4. Las oraciones que le conviene rezar
5. Cómo deben comportarse los que le rodean
6. Los rezos apropiados para estos últimos

Sin embargo, la versión corta o QS recoge únicamente la segunda parte de la versión CP precedida de una introducción y seguida de una conclusión.

La versión larga se conserva manuscrita y sin grabados, a diferencia de la versión corta que está impresa e ilustrada con once grabados correspondientes a las cinco tentaciones del diablo y a otras tantas inspiraciones del ángel. A estos diez grabados se añade uno más que representa la buena muerte del agonizante (González Rolán et ál. 61).

De la versión corta contamos con dos traducciones, una en castellano y otra en catalán. La primera¹⁶⁸ está editada tipográficamente en Zaragoza, por Pablo Hurus y Juan Planck (1479-1483), mientras que de la segunda contamos con tres ediciones. La edición de Zaragoza, por Juan Hurus hacia 1488-1493, la edición de Valencia, en 1497, y la edición de Barcelona, por Gabriel Pou en 1507 (González Rolán et ál. 41-42).

Si atendemos a la enumeración de las seis partes en que se divide la versión larga, podemos intuir el establecimiento de una serie de indicaciones que determinarán tanto los comportamientos del moribundo como de sus dolientes. Sin embargo, me centraré en la versión corta en la que también se aprecia con claridad dichas pautas. Como veremos, su seguimiento alejará tanto al moribundo como a sus allegados de la atención necesaria a sus necesidades personales más íntimas, así como de la satisfacción de las mismas.

Creo importante destacar, como la descripción de la *Danza* que hace Infantes guarda una semejanza importante con la versión corta (QS) del *Ars moriendi*, por su combinación de imágenes y texto y la relevancia que tienen por separado.

¹⁶⁸ De esta edición sólo se conserva el ejemplar que se encuentra en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial (signatura 32-V-19), editada por Francisco Gago Jover. Su edición aparece recogida por Tomás González Rolán, Pilar Saquero Suárez-Somonte y José Joaquín Caerols Pérez junto con la versión latina y catalana.

3.4.1. *Los procedimientos*

3.4.1.1. *Cementerios y enterramientos*

Partiendo de la evolución descrita en el capítulo segundo sobre los enterramientos y los cementerios, es relevante recordar cómo en el siglo XV, tras el abandono de los enterramientos anónimos en favor de los personalizados, asistimos a la sustitución de la escultura del yacente sobre las tumbas por representaciones de cadáveres semidescompuestos llamados *transi*. Este hecho corrobora la aparición de la muerte en todo su horror que caracteriza este siglo. Sin embargo, esta sustitución se limita a ciertas regiones del este de Francia y oeste de Alemania, siendo excepcional tanto en Italia como en España (Ariès 2000: 52).

La *Danza de la Muerte*, cuya representación iconográfica se debatía entre el esqueleto y el cuerpo con signos de descomposición, nos evoca la representación de los *transi*. En su versión española,¹⁶⁹ encontramos algunas referencias a la descomposición del cuerpo. La primera cita dicha descomposición corporal junto con la oscuridad de los sepulcros cuando Muerte llama a las dos primeras doncellas antes de dar comienzo a la relación jerárquica de personajes:

A éstas e a todas por las aposturas
daré fealdad la vida partida,
e desnudedad por las vestiduras
por siempre jamás muy triste aborrida;
e por los palacios daré por medida
sepulcros oscuros, de dentro fedientes,
e por los manjares gusanos royentes,
que coman de dentro su carne podrida. (10)

Aquellos que ya han iniciado la danza y han comenzado a corromperse:

non traen por cierto firmalles nin flores,
[...], mas gran fealdad. (34e-f)

Ese es el futuro que aguarda al escudero según le augura Muerte:

mirad su figura, tal vos tornaredes. (35e)

Sólo en el caso del diácono se hace referencia al enterramiento y a la permanencia en el ataúd de pino en espera de la llegada del Juicio:

¹⁶⁹ De ahora en adelante cito por la edición de Martín, Sabas, ed. 2001. *La Danza de la Muerte - Códice de El Escorial*. Madrid: Miraguano Ediciones.

yo vos vestiré almática fina,
labrada en pino, en que ministredes;
fasta que vos llamen en ella iredes. (65e-g)

Por su parte, la versión corta del *Ars moriendi* no recoge la descripción de ninguna sepultura ni sus características externas o su ubicación.

Según indica María Luz Rodrigo Estevan al estudiar los enterramientos en Aragón en el siglo XIV y XV, “la designación del enterramiento vino motivada por el deseo de captar el mayor número de beneficios espirituales posibles. Y por ello se buscaron emplazamientos en el interior y alrededores de concurridas iglesias en las que se celebraban continuamente misas y rezos” (315). Esta acumulación de ritos y plegarias en pro de los difuntos es equiparable al gran número de invocaciones enumeradas en el capítulo IX y a los abundantes gestos y oraciones propuestos en el capítulo XI que propone llevar a cabo el *Ars moriendi*.

3.4.1.2. Cremación o castigo infernal

Como en los apartados anteriores también referentes al uso del fuego, continúa la utilización del mismo no como método de gestión de los cadáveres sino como método de castigo corporal o castigo infernal. Entre los ejemplos históricos que brinda el siglo XV, quiero volver a referirme, por su cercanía en el tiempo con la *DG* y las *Artes moriendi*, a la condena por herejía de John Wyclif¹⁷⁰. Dicha condena se extenderá desde el Concilio de Praga (1403) donde se reprobó cuarenta y cinco de sus doctrinas hasta el Concilio de Constanza (1413) que condenó nuevamente esas cuarenta y cinco doctrinas y confirmó que “Wyclif había sido un hereje indigno de ser enterrado en tierra consagrada” ordenando su exhumación. En la primavera de 1428, su cuerpo fue desenterrado y quemado, y sus cenizas arrojadas al arroyo que atravesaba Lutterworth (Frassetto 220).

Encontramos referencia al fuego como castigo infernal en la *DG* cuando interviene el duque que, tras examinar sus actos, señala:

[...] ca no puede estar
que mi alma escape de aquel duro fuego. (22g-h)

¹⁷⁰ Ver página 50.

El mismo final, vaticinado por Muerte, espera al usurero:

Traidor Usurario, de mala conciencia,
ahora veredes lo que facer suelo;
en fuego infernal, sin más detenencia,
porné la vuestra alma cubierta de duelo;
allá estaredes do está vuestro abuelo,
que quiso usar segunt vos usastes;
por poca ganacia mal siglo ganastes. (55a-g)

Aunque el fuego no aparece vinculado con el castigo por herejía o con cualquier otro delito en el *Ars moriendi*, sí aparece vinculado al infierno en una única referencia. La cita se encuentra en capítulo III de la versión breve cuando se presenta la segunda tentación del diablo. En dicha exposición, el diablo utiliza diferentes citas evangélicas, entre las cuales recoge la perteneciente a Mateo XXV, 41-43¹⁷¹:

[...] las siete obras de misericordia non cumpliste, las cuales mayormente demandará el Señor en el Juizio Final, segund que en su Evangelio lo demuestra diziente a aquellos que a las partes sinistras serán: “Id malditos en el fuego perdurable. Por quanto yo uve fambre e non me distes a comer; sed uve, et non me distes a beber, etc” (Cap. III).

Dada la vinculación del fuego al castigo del infierno que sufrirán los condenados en sus almas después de su muerte y, no sólo en éstas sino también en sus cuerpos, tras la celebración del Juicio Final, era impensable la incineración de cadáveres que practicamos en la actualidad. Sin embargo, la Iglesia a partir de 1963 permitió la cremación en ciertas circunstancias siendo papa Pablo VI. En la actualidad, el Código de derecho canónico publicado en 1983 por Juan Pablo II, en su canon 1174 (§ 3) dice:

La Iglesia aconseja vivamente que se conserve la piadosa costumbre de sepultar el cadáver de los difuntos; sin embargo, no prohíbe la cremación, a no ser que haya sido elegida por razones contrarias a la doctrina cristiana (764).

Sin embargo, al mismo tiempo, niega las exequias eclesiásticas, en caso de no darse el pertinente arrepentimiento antes de morir, “a los que pidieron la cremación de su cadáver por razones contrarias a la fe cristiana” (767).

¹⁷¹ De ahora en adelante cito por la edición de Gago Jover, Francisco. 1999. *Arte de Bien Morir y Breve confesionario (Zaragoza, Pablo Hurus: c. 1479-1484) según el incunable de la Biblioteca del Monasterio de El Escorial*, prefacio de Enrique Lázaro. Barcelona: Medio Maravedí.

3.4.2. *Los protagonistas*

3.4.2.1. *El moribundo y su vivencia*

Al mostrar la *DG* “los dolores de la agonía, las penas del infierno y la podredumbre de cuerpos corruptos” recoge tanto los temas corrientes de la predicación y la catequesis como los representados iconográficamente en pinturas murales y vitrinas que formaban parte del “bagaje mental de las multitudes que acudían a devorar, con irrefrenable apasionamiento colectivo, los espeluznantes detalles de la geografía del más allá y de la boca del infierno” (Lawrance 4). Sin embargo, a diferencia de la *Danse macabre* y la *Wurzburger Totentanz*, la *Dança General* carece de imágenes como las que podemos encontrar en el *Ars moriendi*.

Según Ana Isabel Haindl (2011: 16), tanto la *Dança General de la Muerte* como el *Ars moriendi* serían dos esfuerzos encaminados a crear consciencia acerca de la propia muerte aunque expuestos con énfasis muy diferentes, sin llegar a ser manifestaciones opuestas. Mientras que la *Dança* subraya el carácter satírico-profano, el *Ars* se centra en el carácter religioso. Sin embargo, ambos textos “se inscriben dentro de la misma función pedagógica: procurar una buena muerte, tomando consciencia de la mortalidad de todo ser humano y viviendo una buena vida”.

El objetivo de la *Danza de la Muerte* no era sembrar el terror entre las personas, sino “recordar la incertidumbre de la hora de la muerte y la igualdad de todos los estados y edades frente a ella.” (Martínez Gil 74)

Por su parte, las *Artes moriendi* pretendían ayudar al moribundo en la agonía previa a su muerte; pero, en tal trance, es difícil que el moribundo tuviera el ánimo y las condiciones físicas necesarias para su lectura. Por tanto, según explica Blanco (301-302), estas obras deberían enmarcarse en un proceso de evangelización para seglares poco instruidos y de educación para clérigos presentes junto al lecho de los moribundos. Esto explicaría a su juicio los grabados que encontramos en la versión corta con los cuales el sacerdote instruiría al moribundo a cerca de las cinco tentaciones que tendría que afrontar, siempre y cuando, mantuviera el nivel de consciencia suficiente. En cuanto a la parte textual, algunos de estos manuales recogen en su encabezamiento la recomendación de una lectura de pasajes concretos y no de todo el texto, atendiendo de este modo a la gravedad del enfermo. Aún así, Blanco no descarta su lectura durante las

etapas de vida saludable del creyente como forma de preparación para el momento de su muerte.

Considero importante señalar la reflexión que hace Johan Huizinga al respecto (211): “Parece como si el hombre ya no supiera morir”. Explicando de este modo la difusión de la *DM* y de las *Artes moriendi* o manuales del bien morir. Desde los primeros textos que recojo en estas páginas, en donde se reflejan unas muertes serenas propias del antiguo ritual del *mort gisant*, se ha ido produciendo una transformación progresiva hasta alcanzar la realidad expuesta por Huizinga. Todas aquellas necesidades cubiertas de un modo activo y participativo irán dando paso a una pérdida progresiva del protagonismo tanto del moribundo como de sus dolientes, hasta el punto de irse alejando de la buena muerte que aquel antiguo ritual representaba y que tanto se asemejaba a las indicaciones detalladas en el primer capítulo.

El seguimiento y obediencia que el creyente debía otorgar a las prerrogativas eclesiales para prepararse antes de la muerte se menciona y propone en la *DG* en el primer diálogo presentado en las estrofas 1-8. Tanto Muerte como el predicador aconsejan la obediencia a dichas indicaciones en un tándem amenazante difícil de eludir. En esa misma línea de seguimiento de los designios de la Iglesia, las *Artes moriendi*, los manuales de un pretendido buen morir, proponen “una serie de fórmulas y oraciones de última hora para reservarse automáticamente una entrada en el reino de los cielos” (Blanco 304). Una vez que el creyente se encontraba próximo a su fallecimiento, debía afrontar las tentaciones con una batería de fórmulas, oraciones y gestos descritos por Lawrance en el siguiente fragmento:

Contra tales peligros el agonizante debía precaverse clavando los ojos en el Crucifijo, rezando sin cesar las debidas oraciones, apretando los dientes para no dejar escapar ningún suspiro o murmullo de dolor, y agarrando cuanto podía el cirio encendido que le ponían entre manos (12).

El moribundo debía centrarse en dichas fórmulas y oraciones abandonando cualquier pensamiento ajeno a ellas con todas sus fuerzas y toda su consciencia como recoge el capítulo XI de la versión castellana del *Ars moriendi*:

Si el que está en la agonía e artículo de la muerte pudiera hablar e usar de la razón, trabaje por ocuparse en oraciones, primeramente llamando a Dios e suplicándolo que tenga por bien de rescibir a él en su gloria, por la su sanctíssima e maravillosa misericordia e por la virtud de su Passión. Segundo, diligentemente invoque e llame a la Gloriosa e Sacratíssima Virgen Señora Santa María, suplicándola que sea su abogada e medianera. E dende, ruegue a todos los ángeles, e especialmente al ángel deputado por su guarda, e assí mesmo a todos los santos apóstoles, mártires, confessores e vírgines. Empero, más specialmente ruegue e se encomiende a aquellos santos o santas en los quales primero seyendo sano tenía devoción e los honrrava o servía e amava, cuyas imágenes, con la imagen del crucifijo, le deven ser representadas (Cap. XI).

Del uso de la *fabla* que permitió al rey don Sancho disponer sus últimas voluntades rodeado de sus *amigos et vassallos*, como recoge el capítulo 838 de la *Primera Crónica General*, pasamos a su contención para, exclusivamente, buscar la salvación del alma del moribundo a través de ella. Este uso limitado suprimía las disposiciones de índole práctico excluyendo a familiares y amigos. Nada más lejos de una muerte apacible en la que el moribundo, rodeado, acompañado y escuchado por sus familiares, expresa sus más íntimos temores, deseos y preocupaciones.

La muerte como espera apacible y despreocupada de la llegada del Juicio Final gracias al bautismo queda relegada al olvido. Por esa razón, el diablo, en su primera tentación recogida en el capítulo primero del *Ars moriendi*, procura engañar al moribundo con la tranquilidad que proporcionaría tanto la inexistencia del infierno como la salvación indiscriminada para todos los creyentes:

Esta fe e creencia que tú tienes, non es como tú la crees o segund que la predican, ni ay infierno alguno: todos avemos de ser salvos (Cap. I).

En este punto resulta relevante incluir la comparación que Tomás González, Pilar Saquero y José Joaquín Caerols establecen entre las *Coplas* de Jorge Manrique y las *Artes moriendi* (60). Los autores describen cómo don Rodrigo Manrique muere plenamente consciente, sin que aparezcan las visiones extrasensoriales que citaban las *Artes moriendi*, y rodeado de “toda su familia, mujer, hijos, hermanos e, incluso, criados”. El texto donde aparece esta escena se encuentra en la estrofa XL de las *Coplas*¹⁷²:

Así, con tal entender,
 todos sentidos humanos
 olvidados,
 cercado de su muger
 y de hijos y de hermanos
 y criados,
 dio el alma a quien ge la dio,
 el cual la ponga en el cielo
 y en su gloria;
 y aunque la vida murió,
 nos dexó harto consuelo
 su memoria. (vv. 469-480)

Así como don Rodrigo Manrique disfruta del acompañamiento de sus allegados, el *Ars moriendi* prohíbe su presencia en la cabecera del lecho del moribundo; sin

¹⁷² De ahora en adelante cito por la edición de Manrique, Jorge. 1993. *Poesía*, ed. Vicente Beltrán. Barcelona: Crítica.

embargo, si se aconseja que esté “un amigo o compañero adecuado, [...] un laico perteneciente a alguna de las múltiples cofradías o fraternidades creadas por los mendicantes en todos los lugares” (González Rolán et ál. 45).

La soledad del moribundo ante esta situación se irá agravando por la sustitución de los familiares y amigos por el clérigo o el laico idóneo, lo que le alejará de la consecución de una buena muerte.

3.4.2.1.1. *Buena muerte versus mala muerte y la conciencia de la propia muerte*

Como ya vimos, a finales del siglo XIV, la muerte aparece de pronto en todo su horror. Aquella muerte “aceptada, esperada o sufrida casi con gozo”, aquella muerte amable, da paso a una otra temida y odiada, a un sentimiento nuevo tanto de la conciencia individual como de la conciencia de la propia muerte. Se abandona el destino común inevitable pasando a un final personal terrorífico (González Rolán et ál. 20).

La *DG* apremia sobre la necesidad de hacer penitencia y estar preparado ante la aparición, también de carácter imprevisto, de la muerte, hecho imposible de eludir:

Pues non hay tan fuerte nin recio gigante
que deste mi arco se pueda amparar,
conviene que mueras, cuando lo tirar,
con esta mi frecha curel, traspasante. (1e-h)

¿Qué locura es ésta tan magnifiesta?
¿Qué piensas tú, homne, que el otro morrá
e tú quedarás, por se bien compuesta
la tu complisión, e que durará? (2a-d)

Avísate bien que yo llegaré
a ti a deshora, que non he cuidado,
que tú seas mancebo o viejo cansado,
que cual te fallare, tal te levaré. (3e-h)

[...] haced penitencia
que habréis de morir y no sabéis cuándo.
Si no, mirad al fraile que ahora predica.
Atended a lo que con gran sabiduría dice. (4e-h)

El predicador también insta a obedecer las indicaciones eclesiales para obtener el “complido perdón” tanto de Dios como el que se obtenía, únicamente, a través de la Iglesia:

Gemid vuestras culpas, decid los pecados
en cuanto podades con satisfacción,

si queredes haber cumplido perdón
de aquel que perdona los yerros pasados. (6e-h)

Faced lo que digo, non vos detardedes,
que ya la Muerte encomienza a ordenar
una danza esquiva, de que non podedes
por cosa ninguna que sea escapar. (7a-d).

Tras la intervención del predicador, Muerte cierra el diálogo llamando a los que van a morir y recogiendo las palabras del fraile:

A la danza mortal venid los nacidos,
que en el mundo soes, de cualquier estado;
el que no quisiere, a fuerza e amidos
facerle he de venir muy toste parado,
pues ya que el fraire vos ha pedricado
que todos vayais a facer penitencia;
el que non quisiere poner diligencia,
por mí non puede ser más esperado. (8)

¿Quién puede negarse a las recomendaciones de Muerte? ¿Quién puede desoír sus consejos o desobedecer los mandatos del predicador, de arrepentirse de los pecados y de hacer penitencia? No olvidemos que Muerte, a los ojos de los creyentes, es el asesino despiadado que ya ha arrebatado la vida de muchos allegados y conocidos, como bien saben los protagonistas que, a partir de la estrofa XI, serán llamados a danzar con ella. ¿Quién puede desatender las exhortaciones de tan cruento y despiadado asesino? ¿Quién puede preocuparse por sus necesidades íntimas en el trance de la muerte ante semejante estado de ansiedad y temor? La estrofa termina con dos versos que indican que el tiempo de la vida ha concluido, para ello usa una construcción que recuerda el juego del escondite: *el que no se haya escondido, tiempo a tenido; el que esté detrás de la cuba, la paga.*

Muerte es la protagonista de cada fallecimiento y mata a su libre albedrío, mientras que sus víctimas aparecen totalmente incapaces de controlar el final de sus vidas, dejándonos intuir que ni siquiera han sido capaces de vislumbra que Muerte se aproximaba ni capaces de prepararse para afrontar su danza. Todos los personajes, salvo el monje benedictino, son pillados in fraganti por una muerte que aparece *a dessora* (2f), intentando eludir lo inevitable y sin tiempo para prepararse, ya que “la muerte es la negación del tiempo y el aniquilamiento de la confianza que los hombres ponen en él” (Morreale 21). Todos los personajes mueren solos, en ausencia de sus seres queridos, sin disponer sus últimas voluntades y expresando, en la mayoría de los casos tristeza y

depresión por todo lo que tiene que abandonar, tanto personas, como riquezas o la notoriedad de la que gozan.

Al carecer del tiempo necesario para llegar a la fase de aceptación, la mayoría de los personajes son arrastrados a la danza enredados en alguna de las cuatro fases anteriores. En primer lugar, tenemos los ejemplos de la negación del condestable, el caballero, el deán, el canónigo, el cura, el labrador, el monje, el recaudador, el subdiácono y el santero:

Venid, camarero, decid a mi paje
que traiga el caballo que quiero fuir. (26e-f)

A mí non parece ser cosa guisada
que deje mis armas e vaya danzar. (30^a-b)

Pensé de fuir, e non fallo carrera. (36b)

Vete ahora, Muerte, non quiero ir contigo;
déjame ir al coro, ganar la ración,
non quiero tu danza nin ser tu amigo. (44a-c)

Non quiero exebciones nin conjugaciones,
con mis perroquianos quiero ir folgar. (48a-b)

Busca, si te place, quien dance liviano,
déjame, Muerte, con otro trebeja. (50 c-d)

Non quiero tu danza nin tu canto negro
mas quiero, prestando, doblar mi moneda [...]
por ende tu danza a mí non es leda. (54a-b y h)

Asaz he que faga en recaudar
lo que por el Rey me fue encomendado;
por ende non puedo nin debo danzar
en esta tu danza, que non he acostumbrado. (66a-d)

non quiero tu danza, así te lo digo. (68g)

por cierto, más quiero mi ermita servir
que non ir allá do tú me dices; [...]
vete, que non quiero tu gato con pollos. (76a-b y g)

En segundo lugar, la ira del arcediano, el abogado, el físico:

¡Oh mundo vil, malo e fallecedero,
cómo me engañaste con tu promisión! (40a-b)

¿Qué fue hora, mezquino, de cuanto aprendí,
de mi saber todo e mi libelar? (42a-b)

Mintióme sin duda el Fen de Avicena,
que me prometió muy luengo vevir,
rigiéndome bien a yantar e cena,
dejando el beber después del dormir. (46a-d)

Posteriormente, la negociación del duque, el abad, el sacristán y el alfaquí:

Yo tenía pensado de facer batalla;
espérame un poco, Muerte, yo te ruego. (22cd)

dar me hedes, signado, cómo non consiento
de andar en ella, ca he gran recelo,
e si tengo tiempo, provocho e apelo. (32e-g)

Muerte, yo te ruego que hayas piedad
de mí, que só mozo de pocos días,
non conocí a Dios, con mi mocedad,
nin quise tomar nin seguir sus vías;
fía de mí, amiga, como de otros fías,
porque satisfaga del mal que he fecho;
a tí non se pierde jamás tu derecho,
ca yo iré, si tú por mí envías. (70)

Yo tengo mujer discreta graciosa,
de que he gasajado e asz placer;
todo cuanto tengo quiero perder,
déjame con ella solamente estar,
de que fuere viejo mándame levar,
e a ella conmigo, si a ti ploguiere. (74c-h)

Y finalmente encontramos la depresión y tristeza del padre santo, el cardenal, el rey, el patriarca, el arzobispo, el obispo, el escudero, el mercadero, el fraile y el contador que se lamentan por tener que dejar este mundo implorando en algunos casos ayuda para evitar la muerte:

¡Ay de mi, triste, qué cosa tan fuerte!
A yo, que tractaba con grand perlacía,
haber de pasar agora la muerte,
e non me valer lo que dar solía; (12a-d)

¡Ay Madre de Dios!, nunca pensé ver
tal danza com esta, a que me facen ir; (16ab)

llegad vos con los ballesteros,
amparadme todos por fuerza de lanza [...]
El corazón se me quexa con grandes gemidos. (18cd y g)

¡Oh homne mesquino, que en grand ceguedad
andove en el mundo, non parando mientes. (20ef)

¡Ay Muerte cruel!, ¿qué te merecí,
o por qué me llevas tan arrebatado? (24ab)

Mis manos aprieto, de mis ojos lloro,
porque soy venido a tanta tristura;
yo era abastado de plata y oro,
de nobles palacios e mucha folgura;
agora la Muerte con su mano dura
tráeme en su danza medrosa, sobejo, (28a-f)

¡Ay de mí, cuitado, que en gran vanidad
andove en el mundo sirviendo señores! (34gh)

¿A quién dejaré todas mis riquezas
e mercaderías, que traigo en la mar? [...]
¿Qué será de mí? Non sé que me faga. (38ab y f)

¡Ay de mí, cuitado!, que habré a dejar
las honras e grado, que quiera o que non. (56gh)

allí perderé toda mi valía,
haberes y joyas y mi gran poder,
faza libramientos de hoy más quien quisier,
ca cercan dolores el ánima mía. (62e-h)

A pesar de lo inesperado de tener que acudir a la danza, también hay ejemplos de aceptación como en el caso del monje, el ermitaño y el diácono que se muestran preparados para morir y sabedores de que otro ocupará su lugar:

Loor e alabanza sea para siempre
al alto Señor, que con piedad me lieva
a su santo reino, adonde contemple
por siempre jamás la su majestad;
de cárcel oscura vengo a claridad,
donde habré alegría sin otra tristura. (52a-f)

señor Jesucristo, a ti me encomiendo,
de los que te sirven Tú eres espejo;
pues yo te serví, la tu gloria atiengo; (60b-d)

bien sé que con arte me quieres facer
que vaya a tu danza para me matar;
si esto así es, venga administrar
otro por mí, que yo vóme a caer. (64e-h)

Con la descripción de las angustiosas reacciones previas a la aceptación se subraya la importancia de cumplir los mandatos de la Iglesia señalados en las ocho primeras estrofas de la *DG* y retomadas en las dos últimas estrofas. La primera está dirigida a todos aquellos que no han sido nombrados, pero que son igualmente convocados a danzar, y la segunda son las palabras en boca de aquellos que van a morir:

Los que bien hicieron habrán siempre gloria,
los que contrario, habran dampnación. (78gh)

DICEN LOS QUE HAN DE PASAR POR LA MUERTE:

Pues que asíes que a morir habemos
de necesidad, sin otro remedio,
con pura conciencia todos trabajemos
en servir a Dios sin otro comedio;
ca Él es principio, fin e el medio
por do, si le place, habremos folgura,
aunque la Muerte con danza muy dura
nos meta en su corro en cualquier comedio. (79)

Este hombre medieval, que no cuestionaba su creencia en Dios y en Satanás y que sufría la angustia de que Satanás pudiera manifestarse ante él en algún momento de su vida (Le Goff 1999: 138-139), ahora, en las postrimerías de la misma y tal como describe el *Ars moriendi*, se encuentra rodeado de ángeles y demonios al asistir a la batalla final entre las fuerzas del bien y del mal como testigo y como juez de su propio destino (González Rolán et ál. 41). Esta capacidad extrasensorial del hombre de ver las fuerzas celestiales e infernales en el momento de su agonía, fue posiblemente un tema recurrente en las predicaciones de las órdenes mendicantes y de los clérigos en general (43).

La buena muerte, que perseguía el *Ars moriendi*, no se vislumbra como tal si las necesidades del moribundo quedaban cercenadas por el cumplimiento de fórmulas, oraciones y gestos que presuntamente garantizaban la salvación de su alma pero que al mismo tiempo acrecentaban su ansiedad. El moribundo debía buscar su salvación a través de las siguientes cinco amonestaciones que se le debían realizar y que recoge el proemio del *Ars moriendi*:

Primeramente, que crea así como buen cristiano los artículos de la fe, segund que la Santa Madre Iglesia los tiene e cree. Segundo, que sea alegre porque muere en la fe de Nuestro Señor Ihesu Cristo e en la obediencia e unidad de su Santa Iglesia. Tercero, que proponga en su coraçón de emendar su vida, si más viviere, e de non pecar más, ni ofender a Dios ni a sus próximos. Quarto, que perdone por amor de Dios a los que le han offendido e pida perdón de aquellos que él ha injuriado. Quinto, que torne las cosas ajenas. Sesto, que conosca e crea que Ihesu Cristo murió por salvar a nosotros e por él, e que de otra manera non puede ser salvo, sino por mérito de la su Santa Passión, por lo qual faga gracias a Dios en quanto puede. E si a estas cosas respondiere de buen coraçón, señal es que es del número de los que se han de salvar (*Prohemio*).

La mayoría de las necesidades, que el moribundo busca cubrir, están relacionadas directa o indirectamente con la presencia a su alrededor de familiares y seres queridos¹⁷³; sin embargo, todos ellos han sido excluidos de la escena que este texto recoge como vimos anteriormente.

Tanto el reemplazo de los familiares y amigos por un miembro del clero, o amigo devoto, como la sustitución de la expresión de las necesidades del moribundo por su profesión de fe y de sus artículos garantizan el alejamiento de una buena muerte. Ni siquiera el cuarto punto que incumbe a los allegados se lleva a cabo en presencia de estos; además, el chantaje que supone el cumplimiento de dichas cinco directrices para poder formar parte del número de los salvados, hace que el moribundo centre su

¹⁷³ Ver páginas 16-17.

atención en preocupaciones cuya relevancia resulta inferior para él durante los breves instantes de vida que le quedan.

La ansiedad, tan inconveniente a la hora de morir, queda también garantizada con la vivencia de las cinco sucesivas tentaciones demoníacas no experimentadas con anterioridad:

E es de saber, que en el artículo de la muerte los que han de morir han mayores e más graves tentaciones del enemigo que jamás ante uvieron (*Prohemio*).

Así mismo, este estado ansioso se afianza ante la imposibilidad de alcanzar una buena muerte si no es a través de los contenidos del *Ars moriendi*, como indica el proemio, o a través de la creencia en los mandamientos de la Iglesia, como recoge el capítulo segundo:

[...] muy necessaria cosa es que provea e remedie el ombre a su ánima, por que non sea condenpnada para siempre jamás. Para lo qual muy expediente e conveniente cosa es que qualquier que desea ser salvo, muchas vezes e con diligencia aya ante los ojos la Arte de bien morir, de la qual es la presente intención (*Prohemio*).

[...] debes como varón resistir al diablo e firmemente creer todos los mandamientos de la Iglesia; ca la Santa Madre Iglesia non puede errar, como sea regida de Spíritu Santo (Cap. II).

Con respecto a los temores experimentados por el moribundo durante las tentaciones del diablo, destaco aquellos generados por la segunda tentación, la tentación por desesperación del capítulo tercero. Según el *Ars moriendi*, el diablo mostrará al moribundo aquellos pecados de los que no se haya confesado, pecados imposibles de perdonar tanto por su gravedad como por su número. La recopilación mental de dichos pecados por parte del moribundo junto al temor a un posible olvido de muchos de ellos aumentaría su ansiedad y turbaría su mente, independientemente del remedio aportado en el capítulo cuarto. Sin embargo, la inspiración del ángel en dicho capítulo recalca el poder de la contrición para lograr el perdón de los pecados con independencia de la confesión auricular:

¡O ombre, por qué desesperas! Aunque tantos robos e furtos e homicidios uviesses cometido quantas arenas e gotas ay en el mar, e aunque tú solo uviesses cometido todos los pecados del mundo todo, e non uviesses fecho d'ellos penitencia ni confesión, ni uviesses agora facultad e espacio para confessarlos, ni por eso debes desesperar, porque ental caso la contrición sólo de dentro, sin alguna vocal confesión vasta (Cap. IV).

Esta diferencia entre una buena muerte y una mala muerte también la observamos en la comparación entre los ejemplos contemporáneos del *Ars moriendi* y las *Coplas* de Manrique. Según relatan las *Coplas*, don Rodrigo Manrique muere plenamente consciente, tras encomendar su alma a Dios, acompañado y rodeado de sus allegados, de su familia y criados, como indicaba la estrofa XL (vv. 469-480), y sin la visión de las

fuerzas celestiales o infernales. Su final parece reflejar la muerte tradicional en la que el yacente, resignado y presto a aceptar su muerte, se despedía del mundo encomendándose a Dios con una plegaria final: *commendatio animae* (González Rolán et ál. 60).

Como señala Ariès, en esta plegaria final hay dos ausencias importantes; ya que no se habla de la extremaunción, reservada a clérigos, ni hay invocación alguna dirigida a la Virgen María (2011: 29). Por el contrario, el *Ars moriendi*, recomienda que el moribundo invoque primero a Dios, luego a la Virgen María como abogada y mediadora, después a los ángeles, santos, mártires, confesores y vírgenes, para, posteriormente, recitar tres veces dos frases muy explícitas y terminar encomendándose a Dios (Cap. XI). Además, el moribundo debe recibir con gran reverencia y devoción, no sólo la extremaunción, sino todos aquellos sacramentos que sean necesarios para la salvación de su alma (*Prohemio*).

Mientras en el primer caso se garantizaba que las necesidades de don Rodrigo quedaran cubierta por la presencia de los familiares y por la actitud, consciencia y control ejercido por el agonizante; en el segundo, toda invocación a las fuerzas celestiales parece insuficiente, en un entorno carente de familiares y con la imposibilidad de que las necesidades del moribundo queden atendidas debido al rezo constante de oraciones en voz alta que silenciaban las manifestaciones verbales o no verbales del agonizante. Ambos ejemplos muestran, respectivamente, las características básicas de una buena muerte y de una mala muerte cuya específica religiosidad explico a continuación.

3.4.2.1.2. *La religiosidad en el momento de morir*

El debate judicial sobre su propia salvación o condenación, al que asiste el moribundo como imputado y testigo pasivo y silencioso en el *Ars moriendi*, se desarrolla a través de cinco turnos de acusación por parte del diablo y cinco de defensa por parte del ángel guardián. En sus manos está la decisión de inclinarse hacia uno u otro, lo que provoca que toda su existencia se ponga en juego en el último instante. Paradójicamente, el moribundo puede arrepentirse, obteniendo así el perdón de Dios y la salvación eterna independientemente de la trayectoria de toda una vida de pecado, o sucumbir a la última tentación y condenarse, a pesar de haber vivido de forma

intachable. Esta simplificación perversa, que constituye el examen decisivo en el preciso instante de la muerte, empujaba al creyente a seguir las enseñanzas expuestas en el arte de bien morir (González Rolán et ál. 43).

A través de unos ritos aprendidos, el moribundo salvaría su alma con independencia del comportamiento que le hubiera caracterizado a largo de su vida, siempre y cuando cumpliera los requisitos al pie de la letra (Sanmartín Bastida 2004: 45). Dicha ritualidad caracteriza y configura la religiosidad extrínseca que el *Ars moriendi* difunde. No importa si el moribundo intentó vivir de acuerdo a las enseñanzas evangélicas; lo que importa es usar la religión y sus fórmulas, sus oraciones y sus ritos para lograr la salvación del alma, tal y como caracteriza a la superstición o a la religiosidad extrínseca.

El *Ars moriendi* reconfortaba especialmente a quienes precisaban de la seguridad de un ritual, de un extenso recuento cuantitativo de oraciones y gestos en los que el moribundo debía parecer arrepentido (Sanmartín Bastida 2004: 47 y 57).

Como ejemplo de esta religiosidad extrínseca, encontramos en el capítulo XI el siguiente texto:

[...] diga tres veces este verso: *Dirupisti, Domine, vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis*; porque este verso, segund Cassiodoro, se cree que es de tanta virtud que los pecados de los ombres sean remitidos, si en fin estando en verdadera confesión es dicho. Item, diga tres veces estas palabra o otras semejantes: “La paz de Nuestro Señor Ihesu Cristo e la virtud de la su Passión e la señal de la Santa Cruz e la integridad de la Señora virgen Santa María e la bendición de todos los santos e santas, la guarda de los ángeles e las ayudas de todos los escogidos sean entre mí e entre todos los mis enemigos, visibles e non visibles en esta hora de la mi muerte. Amén”. Finalmente diga: “En las tus manos, Señor, encomiendo el mi espíritu” (Cap. XI).

Ante las repeticiones expresadas tres veces y en voz alta, Bayard se pregunta si no estaremos más bien ante un conjuro que ante una oración (118).

Como indican González, Saquero y Caerols, “si el hombre logra seguir la guía que esta obra le señala, es decir, si aprende a morir cristianamente, hará que triunfen los intercesores celestiales sobre los demonios y ello supondrá [...] su buena muerte” (45). Sin embargo, este tipo de religiosidad extrínseca que configura el *Ars moriendi* le aleja de tal posibilidad, ya que aumenta su ansiedad en el momento de morir. El practicante de dicha religiosidad busca saber qué tiene que hacer y cuántas veces, encaminándose hacia una vorágine de gestos que constantemente le harán dudar sobre la suficiencia de su número.

No hay que olvidar, que “*Sauver son âme et donc mourir en l’Église, car hors d’elle il n’y a point de salut. Les cultes non chrétiens et toutes pratiques non recommandées par le clergé ne mènent qu’à la damnation*” (Bayard 77). Por tanto, el moribundo se veía forzado a practicar una religiosidad que no calmaría sus angustias ni necesidades en detrimento de otra religiosidad más interiorizada o de un gobierno autónomo y personal del final de su vida.

3.4.2.2. *Los familiares y amigos que sufren el duelo*

Para Jean Gerson, autor del arquetipo que dio lugar a las dos versiones latinas del *Ars moriendi*, lo más importante era lograr que el alma viviera para siempre; por tanto, no sólo el agonizante debía cumplir una serie prescripciones para lograrlo, sino que también la persona devota que estuviera junto al lecho de muerte debía leerle historias y oraciones para la obtención de este propósito (González Rolán et ál. 23). Así lo describe Lawrence:

[...] no debían dejarlo en paz ni un solo instante; cantando salmos en alta voz para silenciar cualquier palabra involuntaria de insumisión y sujetándolo crudamente para que no diera coces, acosaban al infeliz con un chorro ininterrumpido de preguntas e interrogaciones devotas (12).

El *Ars moriendi*, siguiendo la pauta de Gerson, recomienda la presencia de un compañero adecuado, fiel y devoto, un laico perteneciente a una de las múltiples cofradías creadas por los mendicantes, recomendación quizás debida a la escasez de sacerdotes por los distintos brotes de peste negra. Sin embargo, en lo que respecta a los familiares más allegados, su mujer, sus hijos, sus parientes y amigos más íntimos, se prohíbe terminantemente que se acerquen a la cabecera del lecho en pro de salvaguardar la salud espiritual del moribundo (González Rolán et ál. 45).

Para justificar la exclusión de familiares y amigos alrededor del lecho, encontramos dos textos. El primero pertenece a la traducción castellana del arquetipo de las dos redacciones latinas del *Ars moriendi: De scientia mortis* de Jean Gerson y el segundo al capítulo V de la versión QS del *Ars moriendi* en el que hallamos la predisposición en contra de dicha presencia al hablarnos sobre el injusto padecimiento que sufre el moribundo:

En ninguna manera le pongan delante al enfermo, si es posible, amigos mundano, ni mujer, ni hijos, ni bienes de fortuna, ni le traygan a la memoria cosa d’éstas, sino ya que aprovechasse para la salud espiritual d’él, o si por alguna otra justa causa no se pudiesse escusar (González Rolán et ál. 165).

[...] lo que mucho te redobla e agravia tu dolor, es que ninguno ha compassión de ti. Lo qual, por cierto, non es dubda que sea contra toda razón, ca aunque tus amigos e parientes de palabra muestren que han compassión de ti, en la verdad ellos dessean tu muerte por los bienes que tú has de dexar, los quales esperan de heredar; porque es cosa clara que salida tu ánima del cuerpo, apenas lo querrán tener por sólo un día en casa (Cap. V).

Según Florence Bayard, el citado capítulo V puede estar haciéndose eco del miedo al abandono que sufrían aquellos moribundos cuya realidad estaba marcada por los enterramientos sin ritos funerarios causados por la peste negra y otras enfermedades (110). Sin embargo, el autor considera que también puede reflejar la voluntad del clero de excluir a familiares y amigos para controlar “*les rites laïcs, car la famille confraternelle s’avère être un bon moyen d’encadrement*”. Bayard se pregunta si la exclusión de los más allegados, no perseguiría sustituir esta presencia laica alrededor del lecho por otra más clerical, así como promover el papel del notario, sobre todo del “*prêtre-notaire*”, para recoger las últimas voluntades y disposiciones testamentarias (111). No olvidemos que la Iglesia extendió su control no sólo al mundo de allí arriba, sino también al de aquí abajo a través de la agonía, los funerales y el duelo (115).

La clericalización y ritualización de la agonía puede observarse a través del número de oraciones necesarias que los sustitutos de los familiares deben realizar alrededor del lecho. Tras superar las cinco tentaciones y disponerse a morir encomendándose a Dios, el *Ars moriendi* propone la repetición por parte de los presentes de una serie de oraciones en el caso de que el moribundo las desconozca:

Mas si el enfermo non supiere las oraciones, diga alguno de los que están presentes, a alta boz ante él, algunas oraciones o historias devotas en las quales seyendo sano él tenía devoción.

[...]

Donde debemos notar, que pues la salud del ombre stá e consiste en su fin, que cada uno debe con grand diligencia e cuidado proveer de algund amigo o compañero devoto, idóneo e fiel, el qual le sea e esté presente en su fin e muerte, para que le conseje e conforte en la constancia de la fe, e lo incite e provoque a aver paciencia e devoción, confiança e caridad e perseverança e todas buenas obras, dándole esfuerço e animando en la agonía e batalla final, e diciendo por él algunas devotas oraciones (Cap. XI).

Una de esas oraciones propuestas para ser proclamadas en presencia del moribundo es el Credo:

[...] es cosa provechosa que el *Credo in Deum* sea dicho alta boz, intelligible e muchas vezes cerca del enfermo, por que él sea animado a más firme perseverar en la fe, e los demonios, que aborrescen de lo oír, sean dende fuidos e arredrados (Cap. II).

Sin embargo, recitar oraciones y cantar salmos en voz alta, ahogan las quejas del agonizante prestando oídos sordos al sufrimiento y estigmatizando sus manifestaciones

externas. Según el manual, dichas manifestaciones y quejas son muestras del poco amor que se tiene a Dios:

[...] segund testigua Jherónimo, que dize así: “Si alguno padisce o rescibe la muerte o enfermedad con dolor e impaciencia e pesar, señal es que non ame a Dios segund debe”. E Sant Paulo dize que: “La caridad es paciente e benigna”¹⁷⁴, e aquel que non se conforma con la voluntad divina en su fin e muerte, plaziéndole de su fin e de ir para Nuestro Señor con gran arrepentimiento de sus pecados e con propósito de emendar su vida si Dios lo permitiesse más vivir, es de creer que non va buen camino (Cap. V).

La importancia de vivir en silencio la enfermedad y el sufrimiento sin queja alguna indica la mayor importancia y gravedad que se otorgaba a la muerte del alma en detrimento de la del cuerpo, invitando a purgar en vida los pecados cometidos a través de la aceptación silenciosa de dicho sufrimiento:

Por ende, esta tu enfermedad que es leve por respecto de tus pecados, non te pese, ante la sufre con buen corazón, ca sepas que es como e a manera de purgatorio, si ante de la muerte con buena paciencia se toma e es sufrida segund conviene de buena mente e con agradecimiento. Ca non solamente es necesario el agradecimiento en las cosas que son a consolación, mas aun en las cosas que son de enojo e afflicción (Cap. VI)

Si el objetivo era ahogar las palabras del moribundo con oraciones e interrogaciones devotas y cantos de salmos, no sólo se entorpecía con ello la escucha de sus necesidades y la respuesta sincera y cercana de sus dolientes, sino que también se reprimía dichas manifestaciones tan necesarias para quien va a morir. A este respecto, nuevamente encontramos al final del capítulo IX una justificación para que familiares y amigos estén ausentes no sólo de la habitación sino también de la mente del moribundo:

Donde es de notar singularmente que mucho se debe guardar que a alguno stante en el artículo de la muerte non sean reduzidos a la memoria la mujer, fijos, amigos corporales e otros bienes temporales, salvo en quanto requiere aquello la salud espiritual d’él, porque sería en otra manera muy peligroso, por quanto por ellos se distraería e apartaría de aquellas cosas que son de la salud de ánima, en las quales dexadas todas otras cosas, entonces mayormente debe ser atento e ocupado con todas sus fuerças interiores e exteriores, non en las cosas miserables temporales e carnales, en las quales pensar e entender en tal tiempo sería muy peligroso. De manera que un ombre que sólo por el buen arrepentimiento e propósito justo que en aquel tiempo uviesse se podría salvar, dexaría de alcançar la salvación e yría a condempnación, teniendo el corazón e su querer e desseo en los bienes temporales (Cap. IX).

Aunque en los grabados del *Ars moriendi* aparece un buen número de personajes en torno al lecho del moribundo, se trata de espíritus celestiales e infernales que sólo él puede ver. Acertadamente Rebeca Sanmartín Bastida (2006: 194) señala que el moribundo se enfrenta a su muerte muy solo y muy acompañado al mismo tiempo ya

¹⁷⁴ 1 *Corintios* 13: 4.

que no está rodeado de las personas que le quieren, con quienes ha compartido alegrías y penas a lo largo de la vida, sino de fuerzas del bien y del mal pertenecientes al más allá (González Rolán et ál. 59).

La necesidad de verse rodeado de los seres queridos y de solucionar, en la medida de lo posible, cuestiones de índole práctico que no solo afecten al dinero no están bien vistas en el *Ars moriendi*:

La final temptación de que el diablo tiempta en el artículo de la muerte es de avaricia, de la qual más usa contra los seglares e carnales, que es la mucha ocupación de las cosas temporales et exteriores; como cerca de las mujeres et hijos, parientes e amigos carnales, e cerca de las riqueças e otras cosas que en su vida amaron (Cap. IX).

Así lo corrobora el capítulo X cuando explica la necesidad de abandonar dichas preocupaciones para alcanzar la salvación:

¡O ombre, aparta tus orejas de las falsas e mortíferas sugestiones e consejos del diablo, con que te piesa e procura engañar e cegar! E ante, todas cosas olvida e pospone todos los bienes e cosas temporales del todo, cuya memoria, por cierto, ninguan cosa de salud te puede causar e dar, mas antes muy grand impedimento e estorvo de tu salud spiritual.

Sin olvidar que el amor a las cosas terrenales aparta de Dios:

[...] quando el enfermo se siente temptado de avaricia o del amor de las cosas terrenales, primero debe considerar cómo el desseo e amor de las cosas terrenales aparta de Dios, porque excluye a e quita el amor de Dios (Cap. X).

Una vez resueltas las cuestiones prácticas y temporales que afectan a los seres queridos que le sobrevivirán, el moribundo puede aceptar serenamente la llegada de la muerte y desprenderse de todo lo amado, pero no antes de haberse preocupado y ocupado de los vivos y de haber atendido los asuntos prácticos en presencia de aquellos con quienes ha compartido la vida, dándoles la oportunidad de poner palabra a sus sentimientos. Por esa razón discrepo de la despreocupación de Sanmartín Bastida por descubrir hasta qué punto el lector/público medieval creía en la sucesión de los acontecimientos descritos en el *Ars moriendi* a pies juntillas (Sanmartín Bastida 2006: 44). Aunque el interés de la autora se centre en la alegoría, la creencia en dichos acontecimientos resulta relevante en este trabajo ya que condiciona el grado de ansiedad del moribundo y el sufrimiento de sus dolientes, demostrando una progresión en el proceso deshumanizador del morir.

3.4.2.2.1. *Expresiones de duelo*

En lo que respecta a las expresiones de duelo que aparecen en la literatura del siglo XV, Lawrance contrapone dos formas diferentes de reaccionar ante la muerte. Por un lado las imprecaciones contra la misma y por otro las expresiones contenidas de duelo fruto de su aceptación serena. Como ejemplo de la primera actitud propone los blasmos presentes en la *Defunción de don Enrique de Villena* a los que contrapone los elogios mostrados en las *Artes moriendi*. Según el autor, el *Ars* no permite dichos blasmos ni tampoco cualquier otra expresión de rabia o de dolor. La falta de resignación cristiana que aparece en los blasmos contra la muerte de la *Defunción de don Enrique de Villena* (XXII) configuraría el reverso de la aceptación mostrada en las *Artes moriendi* (17).

Sabida la muerte d'aquel mucho amado,
 Mayor de los sabios del tiempo pressente,
 De dolor pungido, lloré tristemente
 É maldixe Antropos, con furia indignado.
 É la su crueça que non cata vado
 nin cura de sabio más que de inprudente
 e faz al menguado igual del potente,
 cortando la tela que Cloto ha filado (XXII).

En cuanto a la actitud presente en las *Artes moriendi*, contamos con el siguiente fragmento perteneciente al arquetipo del dichas *Artes*: la tercera y última parte de la obra *Opusculum tripartitum* de Gerson: *De scientia mortis*. Dicha obra en latín, proviene a su vez de *La science de bien mourir ou la médecine de l'âme*, texto en francés del mismo autor.

La traducción castellana del texto latino, fechada en 1529, se incluye en la edición de González, Saquero y Caerols y muestra la siguiente actitud:

Hermano mío o hermana muy amada, acuérdate que todos estamos debaxo la mano e voluntad de Dios topoderoso; e piensa que todos hemos de pagar esta deuda de qualquier estado o condición seamos: reyes, príncipes, ricos y pobres, a todos [dos (*sic*)] es necesario pagar el tributo de la muerte. Acuérdate que venimos en este mundo assí como peregrinos para passar adelante, no para quedar en él para siempre; antes entramos en este siglo para que viviendo bien y santamente nos libremos de las penas infernales y merezcamos la bienaventurança del çielo (González Rolán et ál. 160).

No cabe revelarse contra la muerte ni blasma alguno, sino la aceptación serena de la misma como tributo necesario, sin grandes llantos y lamentaciones.

En el siglo XV, como indica Bayard, se consideraba que el exceso de lágrimas perturban el descanso del alma; en especial las lágrimas de la madre, ya que estas “*peuvent brûler son enfant mort et le faire souffrir dans l'au-delà*” (111). Aunque la

Iglesia admitía que se llorara por razones humanitarias, consideraba indigno hacerlo por la putrefacción del cuerpo, poniendo de relieve el regocijo de los reencuentros *post mortem* (113).

En contraposición, el *Ars moriendi* propone el comportamiento más correcto y adecuado de un tranquilo y reducido número de personas presentes junto al lecho del dolor, lo que indica que las reprobadas gesticulaciones que la Iglesia pretendía canalizar seguían bien asentadas en los usos y costumbres generales (Bayard 119). Se reasignará a las manifestaciones de dolor un sentido diferente. La articulación en voz alta y la repetición de ciertas palabras y oraciones reemplazará los lamentos de las plañideras ofreciendo, en la agonía y en el duelo, un modelo a seguir más civilizado. Este modelo cristiano impulsó el requerimiento de los servicios de la Iglesia para garantizar la consecución de una buena muerte (120).

3.4.2.2.1.1. *Duelo complicado: suicidios*

Con respecto a la actitud que la sociedad del siglo XV tenía en relación al suicidio, encontramos la siguiente imagen que acompaña al texto en la versión breve. En el primer grabado sobre la tentación contra la fe del ejemplar latino guardado en la Biblioteca Colombina, aparecen cuatro demonios participando en la escena. El primer demonio esconde tras un lienzo a Dios Padre, a Jesucristo y a la Virgen María. El segundo señala a unos reyes que adoran un ídolo acompañados de una banderola donde podemos leer que el infierno es un bulo o infundio. El tercero invita al moribundo a comportarse como los tres infieles a los que señala. El cuarto y último resulta relevante para este apartado, ya que, situado a la izquierda del moribundo, señala a un hombre con un cuchillo largo a punto de degollarse acompañado de una mujer semidesnuda, en cuya banderola se puede leer: *Interficias te ipsum* (="Debes suicidarte"). Todas estas figuras pertenecen a la tentación por la cual el diablo pretende hacer tambalear la fe del moribundo.

En el caso de la versión castellana de El Escorial, este primer grabado carece de banderolas y el número de infieles pasa de tres a dos, así como el número de demonios que se reduce de cuatro a tres. Además uno de los demonios, colocado sobre la cama, señala con la mano derecha a los reyes y con la izquierda al suicida y a la mujer (González Rolán et ál. 63-64).

El texto puesto en boca del diablo dice así:

¡O mezquino, cuitado, cómo estás en grand error! Esta fe e creencia que tú tienes, non es como tú la crees o segund que la predicán, ni ay infierno alguno: todos avemos de ser salvos. E aunque el ombre faga muchas cosas que sean aquí ávidas por malas, o se mate a sí mesmo o adore a los ídolos, assí como fazen los reyes infieles e grandes ombres con grandes compañías de paganos, todo es un mesmo fin, assí para los cristianos como para ellos, porque ninguno que muere non torne más acá (Cap. I).

Como se indica al comienzo de este capítulo primero, nadie puede salvarse sin fe; asimismo, sin ella el moribundo deja de pertenecer tanto a la Iglesia como al número de los hijos de Dios. En dicho grabado y texto se cataloga el suicidio como una falta equiparable a la idolatría. Sin embargo, en la segunda tentación del diablo sobre la desesperación, no encontramos mención alguna al suicidio. Recordemos cómo el suicidio se vinculaba en el siglo XIII tanto a la desesperación como a la ira (Guiance 372) y, así mismo, se consideraba que era pecado porque generaba dudas sobre la misericordia de Dios (Lacarra Lanz 2007: 177)¹⁷⁵:

Por estas e por otras semejantes razones induze al ombre a desesperación, de la qual nos devemos guardar sobre todos los males, como ésta offenda e sea contra la misericorida de Dios, la qual sola nos salva (Cap. III).

3.4.3. Testamentos

La importancia del testamento, que conocerá un auge a partir del siglo XII llegando a su plenitud entre los siglos XIII y XV, trajo consigo la proliferación de los clérigos como notarios en las cabeceras del lecho de los moribundos. Esto provocó un vínculo casi automático entre testamento y confesión, entre intestado y *déconfès*¹⁷⁶ (Treffort et Guinard 146). El moribundo corría el riesgo de no ser enterrado cristianamente si no dejaba hecho testamento, convirtiéndose éste en un segundo viático (Bayard 121).

Según Bayard, el *Ars moriendi*, que instaba a testar, únicamente permitía el recordar o traer a la memoria del moribundo sus bienes temporales siempre y cuando se persiguiera la salvación de su alma a través del testamento y de una muerte cristiana (121):

¹⁷⁵ Ver página 163.

¹⁷⁶ Muerto sin confesión.

Donde es de notar singularmente, que mucho se debe guardar que, a alguno stante en el artículo de la muerte non sean reduzidos a la memoria la muger, fijos, amigos corporales e otros bienes temporales, salvo en quanto requiere aquello la salud espiritual d' él, porque sería en otra manera muy peligroso, por quanto por ellos se distraería e apartaría de aquellas cosas que son de la salud de su ánima, en las quales dexadas todas otras cosas, entonces mayormente debe ser atento e ocupado con todas sus fuerças interiorese exteriores, non en las cosas miserables temporales e carnales, en las quales pensar e entender en tal tiempo sería muy peligroso. De manera que un ombre que solo por el buen arrepentimiento e propósito justo que en aquel tiempo uviesse se pordría salva, dexaría de alcançar la salvación e iría a condempnación, teniendo el coraçón e su querer e desseo en los bienes temporales (Cap. IX).

La Iglesia añadirá cláusulas piadosas a las profanas ya existentes en busca de un mayor control, sumando la designación de los herederos y de los legados a parientes y amigos a las invocaciones, la elección del lugar de sepultura, las ceremonias, conmemoraciones y donaciones caritativas (Bayard 122). En aras de favorecer el control eclesial, el *Ars moriendi* apela a las falsas intenciones de los familiares que no dejan al confesor o al amigo devoto acercarse al lecho en previsión de cambios en el testamento:

Porque comunmente aun los enfermos non piensan de morir, e por quanto el marido o la muger restante, e los fijos e parientes que entienden de heredar sus bienes, más procuran a lo induzir a su amor, llorándolo por que les dexen más bienes. E lo que peor es aun non dexan entrar a personas devotas que los confortarían, por recelo que les fagan mudar el testamento o mandas. E assí, muchas vezes, las ánimas de los morientes miserablemente se peligran (Cap. XI).

Conviene recordar que las órdenes mendicantes, confesores populares apreciados por sus oficios fúnebres, eran quienes principalmente redactaban los testamentos como notarios. Su éxito se debía no sólo al recelo que despertaban los "*ecclésiastiques pressants et menaçants qui incitaient par tous les moyens, dont la peur, à ne pas oublier l'Eglise dans les testaments*" (Bayard 126); sino también al privilegio papal por el que se otorgaba a las órdenes mendicantes el derecho de escuchar en confesión, dar la absolución y enterrar a los muertos. De este modo se ganaron rápidamente la preferencia de los moribundos, siendo muy demandados tanto sus cementerios como sus iglesias (127). En cualquier caso, la presencia del mendicante o del *ecclésiastique pressant e manaçant* quedaba garantizada.

3.4.4. *Los cambios religiosos*

La personificación de la muerte que encontramos en la *DG*, protagonista obsesivo de la literatura, el arte y los sermones de los predicadores durante el siglo XIV y XV, afianzó el proceso de individualización del morir para el que serán precisos los

manuales de las *Artes moriendi* (Martínez Gil 1996: 25). Dichos manuales ayudaban a promover el papel mediador de la Iglesia y afianzaban el recurso a los intercesores, así como a los sacramentos que eran a menudo rechazados por los fieles, especialmente el de la extremaunción (Bayard 77).

El proceso de individualización se centraba sobre todo en la toma de conciencia del destino del cuerpo y su corrupción (Martínez Gil 1996: 63), superponiendo esta visión no trascendente y profana a la visión cristiana existente, pero sin sustituirla como indica Joël Saignieux:

A la fin du Moyen Age apparaît une conception nouvelle de la mort. Mais ce serait une erreur bien simpliste de croire qu'elle a tout à coup supplanté l'autre ou qu'elle est née du désir affirmé et consciente de rejeter la conception traditionnelle et de remettre en question les vérités de la religion. La réalité est plus complexe et ne se laisse pas réduire à une opposition grossière entre la pensée chrétienne et la naissance (ou la renaissance) d'une philosophie profane ou païenne.

Il est vrai que dans la littérature macabre se fait jour une conception de la mort que le Moyen Age n'avait pas connue et que nous pouvons appeler « physiologique », selon laquelle tout est ramené à la fin du corps considérée comme un malheur irrémédiable. [...] L'homme cherche à approfondir la signification humaine de la mort, hors de toute transcendance (Saignieux 1972: 107).

La individualización del morir queda representada a través de los sucesivos diálogos que copila la *Dança General de la Muerte*. Estos diálogos son posibles gracias a la conversión en personaje principal de la propia muerte por medio de su personificación, otorgándole nombre propio: Muerte (Zubillaga 55-56). Cada uno de los personajes entabla un encuentro de tú a tú con la figura protagonista, no de manera colectiva sino individual. Sin embargo, este diálogo personal es fruto del desdoblamiento de la propia identidad del ser humano, ya que una parte esencial del mismo, su muerte, abandona su morada para enfrentarse a la parte que ha abandonado. El autor anónimo de la *DG* se habría proyectado a sí mismo en dos personajes, creando una dramatización de su identidad a través de estas dos entidades. Uno de los personajes representaría la parte de su ser que no quiere asumir y reconocer como propia, y el otro personaje, su modo de estar en el mundo a través de todos los estados del mismo. Al colocarse frente a todos y cada uno de los personajes citados en la *DG*, Muerte pasa a ser “la figura central de la *Dança*” el personaje principal, haciendo de sus interlocutores, no sólo personajes secundarios, sino “títeres grotescos y espantados” (Solà-Solé 16) que nunca saldrá victorioso de dicho duelo. La creación devora a su creador quien, previamente, le había insuflado el hálito de vida por medio de la personificación. Siguiendo la definición que Velázquez Ezquerro hace del “Doble”, podríamos

considerar a la *DG* como “la proyección plástica de una serie de pulsiones conflictivas no conscientes en el Autor” y que éste rechaza, plasmando en esta creación literaria lo que no puede asumir (48).

En la sociedad bajomedieval, donde se desarrolla esta noción de individualización y florece una civilización del mercado, aparece una religión de las obras que responde a tales aspiraciones mercantiles al tiempo que asegura al hombre el disfrute de los bienes terrenos. Como señala Bayard, se *épargne* ayudando a bien morir; ya que cumplir esta buena obra permite ganar méritos y disponer de ellos en el momento de la muerte (115).

3.4.4.1. *La dualidad cuerpo/alma y el Juicio Final en la literatura*

La creencia en un juicio no colectivo que cada persona habría de afrontar individualmente en el momento mismo de la muerte suplantarán a la creencia en un Juicio Final universal y colectivo que tendrá lugar al final de los tiempos tras la pertinente resurrección de la carne. Tras el juicio individual, el alma conocerá su suerte en un nuevo más allá; ya que, superada su división binaria (cielo – infierno), habría adoptado una división ternaria (cielo – purgatorio – infierno).

Estos cambios en la concepción cristiana ya no permiten hablar de dos vidas y dos muertes, como sucedía hasta finales del siglo XII, sino de tres vidas:

- La vida terrenal
- La vida de la Gloria que disfrutará el alma, separada del cuerpo, tras la muerte física
- La vida eterna que, tras la Resurrección de la carne, disfrutará tanto el alma como el cuerpo

Del mismo modo, existirán tres muertes:

- La primera muerte o muerte física, común a toda la humanidad por el pecado original
- La segunda, la muerte del alma que acontece tras la aparición del nuevo juicio particular que tiene lugar en el momento del fallecimiento

- La tercera muerte que tiene lugar tras el Juicio final y la Resurrección de la carne y que afecta por igual tanto al alma como al cuerpo (González Rolán et ál. 19-20).

Según González Rolán, Saquero Suárez-Somonte y Caerols Pérez, con las *Artes moriendi* no se pretendía provocar el miedo a la muerte física sino a la segunda muerte, la muerte del alma, una de las dos posibilidades tras el juicio particular y que de modo inexorable había de conducirlo a la condenación eterna sin el debido arrepentimiento (21). La gravedad de la muerte del alma superaba a la del cuerpo como podemos leer en el proemio del *Ars moriendi* donde se recoge una cita de san Agustín que los autores no han podido determinar:

[...] la más espantable de las cosas terribles sea la muerte, empero, en ninguna manera se puede comparar a la muerte del ánima. Esto confirma Sant Agustín, que dize que: ‘Mayor dapño es la perdición de una ánima que de mil cuerpos’ (*Prohemio*).

Para Elisa Ruiz García, tanto el Juicio colectivo al final de los tiempos como el Libro de la vida, que recogía los nombres de los bienaventurados, ya no están en vigor en este momento:

Ahora impera una concepción economicista e individualizada: una figura angélica tiene un registro en el que se apuntan las buenas acciones de cada individuo. A su vez un representante de Satanás controla los pecados cometidos. En el instante de la muerte se asiste a un juicio en el cual se coteja el activo y el pasivo del balance.

Ruiz García (321), al hablarnos sobre la versión breve (QS), señala las cinco tentaciones a las que estaría sometido el moribundo junto con las cinco asistencias benéficas o consuelos que podría recibir del ángel. Tras estas diez escenas, la última, que representa el instante de la muerte, nos muestra un monje ayudando al moribundo a sostener un cirio encendido entre sus manos. Al expirar, el *eídolon* sale de su boca junto con el último suspiro. Unos ángeles acogen esa ánima que tiene la apariencia de un niño desnudo (Ruiz García 337). Es en ese momento cuando el alma se separa del cuerpo, lo que implica que el juicio celebrado junto al lecho del moribundo tuvo lugar antes de dicha separación, en presencia de ambas mitades del ser humano. Según Sanmartín Bastida, dicho cuerpo juega un papel relevante en el juicio como instrumento útil que permite al moribundo la escenificación de los gestos que le salvan (2004: 46).

En apartados anteriores, veíamos que el único juicio que iba a celebrarse tanto para el cuerpo como para el alma, reunificados de nuevo tras la Resurrección de la

carne, sería el celebrado al final de los tiempos, el Juicio Final. Sin embargo, el *Ars moriendi* presenta un juicio de similares características, ya que el alma sigue vinculada al cuerpo y es en esta circunstancia donde tiene lugar el juicio particular. Esta novedad sólo es posible anteponiendo el juicio al fallecimiento. Lo que podría interpretarse no sólo como el adelanto del Juicio Final desde el final de los tiempos a las postrimerías de la vida del creyente en la tierra, sino la superación del obstáculo de la propia muerte para celebrarlo en vida, antes de morir.

Según González, Saquero y Caerols, esta creencia arraigada en el juicio particular, tras el cual se decide la suerte del alma, favoreció la aparición del *Ars moriendi* (42).

3.4.4.2. Reflejo en la literatura de algunas reformas significativas

3.4.4.2.1. Las órdenes mendicantes, la DG y el *Ars moriendi*

Según Martínez Gil (73), las órdenes mendicantes habrían difundido o incluso iniciado el tema de las *Danzas de la Muerte*, para ilustrar sus homilias “propagadoras de un espectáculo que no pretendía ser tan estético como didáctico”. Como indica Ana Isabel Haindl (2011: 11), esa es la razón por la cual encontramos tal profusión de representaciones murales de dicha danza en los lugares de predicación, como son las iglesias, las capillas y los cementerios. Claramunt (97), basándose en Émile Mâle y recordando la importancia de los predicadores mendicantes, que “hicieron llorar a Europa con los dolores de Jesús”, también cree que “el primer paso de esta danza macabra pertenece a los predicantes franciscanos y dominicos.”

Para Bayard (128), el modo de predicación itinerante de las órdenes mendicantes y el nuevo público urbano al que atendían alimentaron la aparición del *Ars moriendi*, cuya paternidad se atribuye también, según diferentes hipótesis, a dominicos y franciscanos. Dicha *Ars* resultaba manejable y fácil de utilizar para el más simple de los miembros de la orden como asimilable para el vulgo a la que iba dirigida. Los predicadores de las órdenes mendicantes rara vez evocan la muerte colectiva ya que, junto a los grandes sermones, surge la necesidad de una mayor intimidad con el feligrés.

Esta nueva relación caracterizada por una mayor intimidad entre mendicante y feligrés no sólo podemos verla reflejada en la recopilación de los diálogos individuales que recoge la DG sino que también se asemeja a la estructura de un debate medieval lo que facilitó la difusión del *Ars moriendi*.

Es posible que su atractivo, además de en los grabados, residiese en que, siguiendo el esquema de los debates literarios medievales, dos antagonistas disputan dialécticamente sobre un asunto crucial para el hombre, la salvación o condenación de su alma, tratando de persuadirlo a favor de su causa, la del bien en el caso del ángel y la del mal en el del diablo (González Rolán et ál. 46).

La atención personal que otorgaban las órdenes mendicantes, la encontramos en la confrontación del ángel y el demonio del *Ars moriendi* que hablan directamente al fiel, así como a una tercer persona. “*Le lecteur est alternativement le mourant saisi de peur et l’assistant plus serein et assuré*” (Bayard 129).

La presencia de dichas órdenes dentro de las poblaciones, les permite observar los comportamientos y promover cultos o creencias que estuvieran surgiendo. Por ello, la emergente religión de las obras que difunden va acompañada de numerosas prácticas y formulas para los feligreses que cubren sus necesidades con algunas “*recettes simples qui peuvent chasser les démons du lit de mort*” (Vovelle 141); aún a riesgo, como señala Bayard, de provocar las críticas por mantener y alimentar las supersticiones. Por tanto, el *Ars moriendi* responde bien a los intereses de la población ya que conjuga una devoción tanto cristiana como mágica pues permite el uso del *Ars* como talismán (128).

3.4.4.2.2. Geografía del más allá

Tras el juicio individual, el alma entrará en el más allá, cuya división ternaria (cielo – purgatorio – infierno) está totalmente consolidada en el siglo XV. La **DG** no hace mención al lugar intermedio, al purgatorio, sin embargo sí se cita el cielo y el infierno. Encontramos dos referencias al primero en el diálogo con el monje y con el ermitaño aunque el término utilizado es santo reino:

Loor e alabanza sea para siempre
al alto Señor, que con piedad me lieva
a su santo reino, adonde contemple
por siempre jamás la su majestad; (52a-d)

si bien le servistes, habredes honor
en su santo reino, do havés a venir, (61c-d)

En contraposición al monje, encontramos a su representante laico, el usurero. Es el único que expresamente es condenado al infierno por Muerte quizás para marcar con mayor énfasis la buena conducta de su correlativo representante eclesiástico:

Traidor Usurario, de mala conciencia,
ahora veredes lo que facer suelo;
en fuego infernal, sin más detenencia,
poné la vuestra alma cubierta de duelo, (55a-d)

También encontramos referencias al infierno en el diálogo con el duque y el arzobispo:

Si non te detienes, miedo he que luego
me prendas o me mates, habré de dejar
todos mis deleites, ca non puede estar
que mi alma escape de aquel duro fuego. (22e-h)

Bein sé que el infierno tengo aparejado. (24h)

Por último, creo importante destacar la aparición del obispo y del diácono que no son conducidos ni al infierno, ni al cielo, ni al purgatorio, sino que permanecerán en espera del Juicio Final a pesar que dicha espera ya no parece corresponderse con las creencias del siglo XV (Ruiz García 321) al igual que la referencia al Libro de la Vida que se cita cuando Muerte habla al monje:

Obispo sagrado, que fuestes pastor
de ánima muchas por vuestro pecado,
a juicio iredes ante el Redemptor,
e daredes cuenta de vuestro obispado; (29a-d)

yo vos vestiré almática fina,
labrada en pino, en que ministredes;
fasta que vos llamen en ella iredes. (65e-g)

Si la regla santa del monje bendito
guardastes del todo, sin otro deseo,
sin duda tened que soes escrito
en libro de vida, segunt que yo creo; (53a-d)

Estas tres referencias sólo al cielo y al infierno quizás reflejen la composición más temprana de la *DG* con respecto al *Ars moriendi*, ya que la versión breve del *Ars* recoge varias menciones a los tres espacios. Con respecto al cielo, se cita en el proemio y en los capítulos VI, VII, VIII y X. El infierno aparece en los capítulos III y VIII. Por su parte, el purgatorio, que marca la diferencia entre la antigua división binaria y ternaria de la geografía del más allá, aparece citado en el capítulo VI. Se trata de una referencia indirecta ya que se utiliza para formular una comparación entre la purgación soportada en dicho lugar y la actitud que debe adoptar el moribundo ante la tentación de impaciencia asociada a los dolores de la enfermedad. El ángel propone al moribundo la siguiente inspiración en el capítulo VI:

Por ende, esta tu enfermedad que es leve por respeto de tus pecados, non te pese, ante la sufre con buen corazón, ca sepas que es como e a manera de purgatorio, si ante de la muerte con buena paciencia se toma e es sufrida segund conviene de buena mente e con agradescimiento. Ca non solamente es necesario el agradescimiento en las cosas que son a consolación, mas aun en las cosas que son de enojo e afflicción (Cap. VI).

Con una intención similar encontramos otra cita del purgatorio, pero esta vez en la traducción castellana del arquetipo de las dos versiones del *Ars moriendi: De scientia mortis*. El texto hace referencia a una actitud mercantil con respecto a las penas que hay que purgar, donde se puede restar del total una parte para eludir el sufrimiento en el purgatorio:

Acuérdate, hermano, con mucha solicitud cómo biviendo has offendido a tu Señor Dios muchas y diversas vezes, por lo qual te has a infinita pena obligado. E por tanto debes sufrir con mucha paciencia la pena que esta enfermedad te da y la muerte quando viniere. Rogando a nuestro Señor Dios que los trabajos que padeces sean en remisión de tus pecados, e por su infinita piedad tome estas penas que passas en descuento de las que en Purgatorio havías de padecer, porque muy mejor te es aquí sufrir qualquier pena que non en la otra vida (González Rolán et ál. 160).

Tanto la existencia afianzada del tercer lugar como la actitud mercantil con respecto a las penas que hay que purgar, así como los gestos externos que salvan al moribundo de la condenación son reflejo de las pautas promovidas por la Iglesia con la celebración de los diferentes Concilios Ecuménicos.

3.4.4.2.3. Concilios del siglo XIII, cambios litúrgicos y dogmas

El concilio que está más relacionado en el tiempo con la aparición de la *DG* y del *Ars moriendi* es el Concilio Ecuménico de Constanza (5-11-1414 a 22-4-1418) en el que se sancionó el texto oficial del *Ars* (Kinch 35).

Dicho concilio puso punto final al gran cisma de Occidente (1378-1418), que tanto preocupaba a Pero López de Ayala, con la elección del Cardenal Colonna como único papa de la Cristiandad con el nombre de Martín V el 11 de octubre de 1417. Para llevar a cabo tal elección, fue necesaria la deposición y excomunión de Benedicto XIII, conocido como el papa Luna; la abdicación del predecesor de Martín V, el papa Gregorio XII; y la del papa Juan XXIII, tercer papa existente en ese momento y elegido en el Concilio de Pisa. Además de condenar definitivamente la herejía de Wyclif y de los husitas, el Concilio Ecuménico de Constanza decidió servirse de las recién

sancionadas *Artes moriendi* para la predicación sobre el final de la vida (González Rolán et ál. 22).

Con el miedo a morir fuera de la Iglesia, en la que Dios había delegado su poder, se contribuiría a reforzar y recuperar el lugar de superioridad de una estructura fuertemente sacudida por el gran cisma de Occidente. La Iglesia, al posicionarse como mediadora en la muerte asumiendo un papel privilegiado en los ritos de paso, elaborará una religión de las obras y del hacer, una religión de la participación. Para ello otorgará un lugar preeminente al acto de devoción, lo que convertirá el rezo de la *commendatio animae* en una obra de caridad (Bayard 120).

Estar en la cabecera del moribundo, acompañarle y reconfortar su alma ante el coro de ángeles y santos será una práctica digna de elogio, así como colocar una vela encendida en las manos del muerto recitando las letanías y los salmos o leyendo la Pasión. En cuanto al moribundo, es importante que se confiese y reciba la extremaunción y la comunión (Bayard 120-121).

Según González, Saquero y Caerols, uno de los participantes más activo en el Concilio de Constanza fue Jean Gerson (1363-1429), considerado uno de los personajes más dinámicos y creadores de la Baja Edad Media. De entre sus 434 obras, destaca un pequeño texto en francés titulado *La science de bien mourir ou la médecine de l'âme*. Dicho texto fue traducido al latín por él mismo junto con otras dos obras suyas tituladas *Miroir de l'âme* y *Examen de conscience*. Estas tres obras conformarán el *Opusculum tripertitum*, libro muy conocido en toda Europa y, especialmente, en Francia. *De scientia mortis* es el título latino que *La science de bien mourir ou la médecine de l'âme* adopta en el *Opusculum tripertitum* como tercera y última parte del mismo. Esta tercer parte está compuesta de “una muy breve introducción y cuatro partes dedicadas a exhortaciones (*exhortationes*), interrogaciones (*interrogationes*), ruegos (*orationes*) y observaciones sobre el empleo del tratado mismo y sobre el cercano encuentro del alma con el Creador (*obseruationes*)”. *De scientia mortis* es el arquetipo o punto de partida del que nacieron las dos redacciones latinas del *Ars moriendi*: *Tractatus artis bene moriendi*, o versión amplia, y *Ars moriendi*, o versión corta (González Rolán et ál. 22).

Ambas versiones fueron traducidas a numerosas lenguas como el alemán, holandés, francés, castellano y catalán (González Rolán et ál. 41), lo que propició su gran difusión y su comprensión tanto en el ámbito de las clases más altas, como en el

seno de un público más amplio (48). Así lo reconocen el anónimo autor de la versión en castellano en la explicación que precede al *Prohemio*:

A honor e reverencia de Nuestro Señor Ihesu Cristo e de la sacratísima Virgen Señora Santa María, su madre, comienza el tratado llamado ‘Arte de bien morir’, con el *Breve confessorio*, sacado de latín en romance para instrucción e doctrina de las personas caescientes de letras latinas, las quales non es razón que sean exclusas de tanto fructo e tan necessario como es e se segue del presente compendio en esta forma siguiente (*Prohemio*).

Su enorme difusión, tanto en sus redacciones originales como en sus traducciones a las distintas lenguas vulgares europeas, no habría sido posible sin la intervención de las órdenes mendicantes de los dominicos y los franciscanos (González Rolán et ál. 22-23) y sin la difusión y arraigo de la creencia en el juicio particular (42).

A través de ellas, la Iglesia consideró a comienzos del siglo XV que “el aprendizaje de la doctrina espiritual podía alcanzar tanto a los que sabían leer como a lo que desconocían las letras, y que la solución se encontraba en la unión de texto literario y representaciones gráficas en un mismo libro”. El *Ars moriendi*, o versión corta, logra una conexión perfecta entre texto e imágenes; texto que trata de enseñar a bien morir defendiéndose de las tentaciones del diablo para alcanzar el paraíso, e imágenes que potencian dicho texto, pero que, por sí solas, también hacían visible el contenido del mismo (González Rolán et ál. 25). De ahí la semejanza que podemos encontrar entre la *Danza de la muerte*, difundida por toda Europa tanto en su representaciones iconográfica murales como en textos acompañados o no de imágenes, y el *Ars moriendi*.

En lo que respecta a la codificación de los pecados capitales, cuya lista definitiva aparecerá literariamente en la tardía fecha de 1529 dentro del *Diálogo de la doctrina cristiana* de Juan de Valdés, continúa imprecisa en número y preeminencia cuando emergen la *DM* y las *Artes moriendi*.

La *DG* hace una clara alusión al pecado de avaricia, pero no he encontrado alusión semejante hacia otro pecado como el de soberbia. Al dirigirse Muerte al deán dice:

Don rico avariento, Dean muy ufano,
que vuestros dineros trocastes en oro,
a pobres e a viudas cerrastes la mano,
e mal despendiestes el vuestro tesoro;
non quiero que estedes ya más en el coro;
salid luego fuera sin otra pereza;
yo vos mostraré venir a pobreza. (37a-g)

También se hacen todo tipo de referencia a la avaricia como apego tanto personas como a posesiones que el vivo ha de abandonar con la llegada de la danza.

Por su parte, la versión breve del *Ars moriendi* cita cinco pecados por cada una de las cinco tentaciones a las que el diablo somete al moribundo. Con sus tentaciones, el demonio intentará hacer que el moribundo pierda la fe, se desespere, se impaciente, sea vanidoso o añore su pasado, distrayéndole de esta forma de la concentración necesaria para morir en gracia de Dios (Sanmartín Bastida 2006: 16). A dichas tentaciones se contraponen, alternativamente, cinco inspiraciones del ángel.

Las cinco tentaciones que encontramos son: la incredulidad, la desesperación, la impaciencia, la soberbia-vanagloria y la avaricia. De la lista de los siete pecados capitales agrupados en la palabra *saligia*, solo dos se citan en el texto: soberbia (Cap. VII) y avaricia (Cap. IX).

Así mismo, el autor considera la soberbia como el pecado propio del eclesiástico y la avaricia del seglar:

[El diablo] comienza de lo temptar por complacimento de sí mesmo, que es sobervia spiritual, mediante la qual a los religiosos e varones perfectos más infesta e persigue (Cap. VII).

La final temptación de que el diablo tiempta en el artículo de la muerte es de avaricia, de la qual más usa contra los seglares e carnales, que es la mucha ocupación de las cosas temporales et exteriores (Cap. IX).

Al hablar el capítulo VIII de la inspiración del ángel contra la tentación de soberbia, para el que usa también el término vanagloria, destaca la preeminencia de dicho pecado sobre el resto en el capítulo VIII al considerarlo raíz de todos los males y del resto de pecados:

[...] aparte e arriedra la tu voluntad e todos tus pensamientos de la sobervia, la qual fizo e tornó a Lucifer, que era ángel muy excelente e fermoso, en diablo muy feo e torpe, e lo echó e abazó de la altura de los cielos al abismo de los infiernos, la qual sobervia fue aun causa de todos los males e pecados; donde dize Sant Bernardo: “El comienzo de toda perdición es sobervia” (Cap. VIII).

A estas cinco tentaciones contraponen la fe, la esperanza, la paciencia-caridad, la humildad y la renuncia a las cosas de este mundo. Las tres primeras inspiraciones del ángel corresponden a las tres virtudes teologales: Fe, Esperanza y Caridad, mientras que las dos últimas contrarrestan los pecados capitales citados en los capítulos VII y IX.

Con respecto a la fe, en el capítulo I, asistimos a la escena sobre la incredulidad donde se nos muestran los diferentes pecados a los que puede verse arrastrado el moribundo por su causa (Ruiz García 327). Mientras que en el capítulo VI sobre la tercera virtud teologal inspirada por el ángel, se nos indica cómo el enfermo atentaría contra el amor de Dios, contra la Caridad, si no soporta con paciencia su dolor (Ruiz García 331).

La difusión tanto de la *Danza de la Muerte* como del *Ars moriendi* está muy relacionada con el uso de las lenguas vernáculas. A pesar de las disposiciones del Concilio de Valladolid (1228) o de Lérida (1229) para forzar a los clérigos al aprendizaje del latín, el IV Concilio de Letrán asumió el valor de dichas lenguas ya en 1215. De la *Danza de la Muerte* encontramos versiones en diferentes lenguas europeas que junto con las representaciones iconográficas en iglesias, capillas o cementerios muestran su extensa difusión por países como Alemania, Bélgica, España, Francia, Gran Bretaña, Holanda, Italia, Suiza y la antigua Yugoslavia (Infantes 157-180).

La versión corta del *Ars moriendi* que fue traducida al alemán, holandés, francés, castellano y catalán; mientras que la versión larga no sólo fue traducida a esas mismas lenguas sino también al inglés y al italiano (González Rolán et ál. 41).

El autor del *Ars moriendi*, asumiendo este valor de las lenguas vernáculas, defiende la utilización de dichas lenguas en el proemio:

E porque este tratado es muy necesario e provechoso, así para los doctos e letrados, a los quales es dirigida esta doctrina en latín, como para los comunes e personas non letradas, que non menos es razonable que carezcan de tan necesario fructo, deliberé sacarlo, segund la posibilidad de mi pobre entender, en lenguaje castellano en claro e patente estilo, con sus hystorias correspondientes a cada un capítulo, segund que en el exemplar latino las fallé, para que puedan como en un espejo mirar e especular las cosas para la salud de sus ánimas pertenescientes (*Prohemio*).

4. CONCLUSIONES

Proceso de humanización versus proceso de deshumanización

La existencia de un proceso de deshumanización del morir en la literatura medieval atestigua, sin pretenderlo, la posibilidad inversa, la contingencia de un proceso humanizador del morir.

El contacto prolongado y directo con la muerte, con aquellos que se hallan en su umbral y con quienes sufren la pérdida, facilita, aunque no garantiza, un proceso de humanización tanto de familiares como de trabajadores que se encuentren inmersos en dicha relación estrecha con los agonizantes y sus dolientes, relación condicionada por lazos afectivos o profesionales. Esta humanización posibilita al moribundo alcanzar una buena muerte al permitírsele expresar y atender sus necesidades vitales y, a su vez, facilita a sus dolientes hacer un duelo no patológico.

Por el contrario, un distanciamiento con los moribundos, físicamente constatable y prolongado en el tiempo, provoca la deshumanización de las personas vinculadas a los agonizantes por lazos afectivos o profesionales y, por ende, de toda la sociedad. Además los dolientes que no se enfrentan al cadáver ponen en riesgo su proceso de duelo pudiendo convertirlo en patológico.

La presencia o ausencia de este contacto directo condiciona esta humanización o deshumanización tanto para quien va a morir como para quien necesite acompañar al moribundo en ese trance.

La literatura medieval recogida en estas páginas refleja un proceso continuado en el que la separación entre los moribundos (así como sus posteriores cadáveres) y los miembros de su entorno que les sobreviven aumenta paulatinamente con el paso de los siglos elegidos. La posibilidad de satisfacer las necesidades se vuelve más ardua para quien yace en el lecho de muerte y la expresión del dolor más censurada para quienes le sobreviven; por esa razón, es posible demostrar el proceso de deshumanización del morir en la literatura hispánica medieval.

El ser humano ante el cadáver ajeno.

La cercanía física de la muerte que propiciaba un cementerio transitado y transitable, considerado lugar de descanso para los muertos y plaza pública para los vivos, va disipándose tanto por la sacralización del lugar como por la prohibición de actividades de la vida cotidiana, sean éstas lúdicas o no. De esa cercanía extrema en los cementerios altomedievales se pasará a un mayor distanciamiento debido a la recalificación y sacralización del recinto en la Plena Edad Media y a la posterior repulsión hacia los cadáveres en la Baja Edad Media. La convivencia entre la celebración de la vida y de la muerte en un mismo espacio va desapareciendo.

Este aumento de la distancia física y este cambio de actitud hacia los restos humanos no son baladíes, ya que desnaturalizan la relación con la muerte en general y con los cadáveres en particular que encontramos en la épica o en Berceo. La muerte deja de estar integrada en la vida y en el día a día al provocar un rechazo que modifica su esencia vital. El cadáver pasa de ser algo cotidiano e integrado en el día a día a provocar repulsión, como aparece en la estrofa 436 del *Libro de miseria de omne* o la estrofa 10 de la *Dança General*.

Si los restos comienzan a ocasionar aversión, entonces los familiares, de manera preventiva, se ausentarán de la agonía marcando una distancia de separación que impedirá tanto al moribundo como a ellos mismos satisfacer sus necesidades más acuciantes. La progresiva desaparición de los familiares así como la paulatina aparición del clero en la cabecera de los lechos mortuorios culminará con las encomiendas que encontramos en el *Ars moriendi*. Asistimos, quizás, a una estrategia del clero premeditada y asentada en los miedos y temores de la población que previamente se les han inoculado lenta y paulatinamente.

El ser humano ante su propia muerte

Una de las cuestiones relevantes para este trabajo es la posibilidad que tiene el moribundo de satisfacer, o no, sus necesidades. Es importante preguntarse en qué medida los agonizantes que nos presentan los textos medievales seleccionados se acercan a la satisfacción de sus necesidades o se alejan de la consecución de las mismas; en qué medida los protagonistas pueden, o no, tener a alguien significativo a su lado a

quien perdonar o pedir perdón, a quien dar las gracias, de quien despedirse o a quien decir sencillamente: te quiero o adiós; así como poder escuchar o desvelar la verdad, recordar su pasado, dialogar sobre hechos prácticos pendientes o hacer testamento antes de morir. En la medida que los textos reflejen la consecución por parte de los protagonistas de tales necesidades, estos se encontrarán más próximos a una buena muerte, a una muerte humanizada. Por el contrario, en la medida que se alejen de su obtención o se obstaculice su logro, los moribundos se verán abocados a una mala muerte, a una muerte deshumanizada.

Los héroes de la épica, conscientes y seguros de la proximidad de su muerte, se tumban o hacen recostar en el suelo (Oliveros, Turpín, Roldán, Sancho II), piden por sus allegados y los encomiendan a Dios (Oliveros, Sancho II, El Cid) antes de despedirse de ellos (Munno Salido, El Cid), para posteriormente encomendar su propia alma (Turpín, Roldán, Munno Salido y los siete infantes, Sancho II, El Cid) y entregarla fieles a su Creador y seguros de su salvación (Turpín, Roldán, Sancho II), haciendo uso de la *fabla* que les proporciona el control de tales gestos y actitudes rituales.

Así mismo, los protagonistas del mester de clerecía (siglo XIII) se encuentran igualmente próximos a la buena muerte de los héroes épicos mencionados. La muerte, que constituye un episodio más de la acción, aparece en la épica como colofón a las hazañas del héroe, mientras que en el mester de clerecía aparece como colofón a las pruebas del santo.

Conscientes de la llegada del final de sus vidas, que en los personajes de Berceo les ha sido profetizada, y convencidos de ir a un lugar mejor (Filipo en *Libro de Alexandre* y los soldados del *Libro de Fernán Gonçalez*), utilizan su *fabla* para quedar en paz consigo mismos y con las personas de su entorno, o confesar la verdad, como sucede con Licórides en el *Libro de Apolonio*. A continuación hacen examen de conciencia rodeados de sus hombres (Filipo, Alejandro) o de sus compañeros espirituales (san Millán, santo Domingo y santa Oria), elevan sus manos al cielo y juntándolas, se encomiendan a Dios (Héctor, Darío, Alejandro, san Millán, santo Domingo, santa Oria) o a la Virgen para finalmente entregar su alma. Todos ellos fallecen sin temor al más allá y rodeados de personas significativas a quienes dirigen sus últimas palabras mostrando explícitamente su protagonismo en las postrimerías y en la consecución de todas sus necesidades. La aparición de mediadores a los que encomendarse en el momento de la muerte, la Virgen y los santos, se va abriendo camino a partir del siglo XIII. Un carácter más evidente y marcadamente religioso irá

impregnando los relatos. Este dato es relevante, ya que parece subrayar la necesidad de encomendarse no sólo a Dios sino también a los santos para asegurar su salvación con mayor garantía. La tranquilidad de saberse salvado en la agonía que vemos en los personajes épicos comienza a quedar en entredicho con Berceo por dos motivos. Por un lado, sus poemas narran varias resurrecciones que posibilitan enmendar los males cometidos en vida y poder morir en paz; por otro, narra las consecuencias de no comulgar o confesarse antes de morir (milagro VII) como ejemplo de mala muerte. A pesar de ello, los formalismos espirituales, que describen sus poemas para lograr la salvación, carecen de la inquietud que aparecerá en siglos posteriores. Es el comienzo de una carrera de gestos, oraciones y prescripciones que aumenta exponencialmente, fruto de la religiosidad extrínseca que proclama y predica la Iglesia a partir del IV Concilio de Letrán (1215) y que alcanza su apogeo en la Baja Edad Media.

La pérdida del control, que sufrirá progresivamente el moribundo, es directamente proporcional a su incautación por parte de los clérigos que, garantizando su asistencia a través de la ineludible y secreta confesión auricular, están cada vez más presentes junto a su lecho. El moribundo necesita lograr el perdón del sacerdote a través de manifestaciones externas, como recuerda el *Libro de buen amor* (1138-1139), quedando en segundo lugar el necesario perdón de sus allegados y el propio perdón de Dios que se le había concedido por su arrepentimiento. De la paz que veíamos en la épica se pasa al miedo al futuro que aguarda tras la muerte; ya que, una vez producido el fallecimiento, no hay vuelta atrás como proponía Berceo con sus resurrecciones y no es posible, una vez en el más allá, que se atiendan las razones de los protagonistas. Tras la muerte, es tarde para confesarse.

Según el *Libro de miseria de omne*, la podredumbre del cuerpo ya es en sí un castigo al que se unirá el infierno y la condenación tras el Juicio Final. Sólo la confesión auricular en vida puede salvar el alma que se verá acechada por los diablos tras el óbito. Para dicha confesión hay que reservar la última *fabla*. De esta confesión da buena cuenta el *Libro del buen amor* al relatar las atribuciones que debe poseer el confesor adecuado y las innumerables penitencias impuestas a don Carnal, penitencias específicas a pecados específicos como específicos son los diferentes habitáculos del infierno para sus castigos. Sin embargo, asistimos a su vez a las primeras críticas a tal presencia eclesiástica, como indica el mismo *Libro de buen amor* (506-507), en clara alusión a la

avaricia del clero y en detrimento del protagonismo debido al agonizante. Este control sobre su propia muerte irá disminuyendo inversamente a la individualización de la muerte, al auge de la clericalización del morir y de la demonización de la sociedad, a la repulsión hacia los cadáveres y al miedo tanto a la condenación del alma como a la muerte misma. Esta muerte deja de formar parte de la vida para posicionarse frente al moribundo en duelo individual a través de su personificación como muestra la *Dança General de la Muerte*.

Como indica el *Ars moriendi* posteriormente, el miedo al más allá se adelanta al propio fallecimiento, en un lecho rodeado de ángeles y demonios que se disputan el alma del moribundo y que sólo él puede ver. El agonizante debe centrar el uso de su última *fabla* en una serie de formulas y oraciones de última hora abandonando cualquier otro pensamiento por muy necesario que le resulte. Aquella serenidad de saberse salvado por el bautismo es tildada de tentación demoníaca en el capítulo I del *Ars*. Así mismo, ya no es suficiente encomendarse a Dios como en la épica, o a la Virgen como en Berceo, ahora es necesario también encomendarse a los santos, a los mártires, a los confesores y a las vírgenes como indica el capítulo XI del *Ars moriendi*.

La satisfacción de las necesidades del moribundo es directamente inversa a tal injerencia clerical, ya que pone en peligro el principio de autonomía del que habla la bioética. No se trata de infravalorar el poder consolador que podrían tener para los agonizantes los innumerables ritos religiosos encaminados al logro de su salvación, se trata de la imposibilidad de satisfacer sus necesidades, descritas en el capítulo primero, por la utilización de ese último instante, de esa última *fabla*, en otro tipo de tareas. Los protagonistas se encuentran abocados a elegir entre lo que necesitan hacer y lo que, según la Iglesia, deben hacer. Si optan por la primera posibilidad se enemistarían con una Iglesia que impregnaba el día a día de toda la sociedad. Si optan por la segunda posibilidad, la ansiedad ante la muerte está garantizada, no sólo por las tareas pendientes y necesarias que han quedado desatendidas, sino también por la elección de una religiosidad que nunca queda suficientemente saciada. Recordemos que la religiosidad presentada en los textos del siglo XIV y XV es una religiosidad extrínseca que se caracteriza por la repetición de ritos y gestos que de ningún modo parecen ser suficientes, un tipo de espiritualidad impregnada de superstición que aumenta la ansiedad y el temor del agonizante.

Es de gran relevancia, en este proceso de deshumanización, las diferentes expectativas a las que los moribundos deben enfrentarse tras la muerte. No resulta idéntica la lejanía de un Juicio Final al final de los tiempos para quien lo aguarda durmiendo en paz al saberse salvado gracias al bautismo, que la cercanía de un juicio individual tras la muerte, antepuesto incluso a ésta como lo presenta el *Ars moriendi*; ya que, en este segundo caso, la limpieza total no tendrá lugar tras el juicio sino que se postergará a un tiempo en el más allá en el que el muerto sufrirá un periodo de purgación. Mientras que en el primer caso el protagonista, tras satisfacer sus necesidades, muere en paz en espera de un Juicio Final que se pierde en la lejanía de los tiempos; el *Ars moriendi* presenta un juicio que eclipsa la consecución de las necesidades del protagonista, dejando que éste no pueda morir en paz por dos motivos. Por una parte, debido a la labor cercenada que desprenden sus necesidades personales incumplidas, y por otra la paz prometida, pero nunca obtenida y siempre pendiente, que le proporciona la Iglesia. Nada genera más ansiedad que las tareas que quedan irresolutas cuando el tiempo del que disponemos se agota definitivamente y no hay posibilidad de rectificación.

Según decía José Luis Bimbela Pedrola en 1996 al citar a Bayés (2007: 73-79) en el curso de *counselling: Habilidades de Relación con Afectados por VIH/SIDA*:

Si las consecuencias (de una conducta) son placenteras de forma inmediata (aunque a largo plazo puedan ser negativas o incluso gravísimas) es más probable que la conducta se mantenga. Por el contrario, si las consecuencias son negativas de forma inmediata (aunque a largo plazo puedan ser positivas) es más probable que la conducta no se mantenga.

Estaríamos ante un hecho relevante para comprender la modificación de las conductas fruto de la lejanía o cercanía del juicio, ya que dicha modificación se relaciona directamente con el lapso temporal entre la causa y el efecto. Como explicaba Bimbela, si una práctica sexual y su consecuencia nociva fuesen consecutivas (acto sexual-infección o coito-embarazo no deseado), esa práctica, esa conducta no se mantendría, ese hábito se modificaría. Si entre el acto sexual y el nacimiento del bebé no existiese lapso temporal sino que se sucediesen consecutivamente, los seres humanos modificarían sus hábitos sexuales. Es la distancia temporal, nueve meses en el caso del embarazo o años en la aparición de los síntomas graves por VIH/SIDA, lo que origina las dificultades en las pautas de prevención y modificación de los hábitos.

De igual manera, en el caso que nos ocupa, la extensa distancia temporal entre el óbito y la celebración del Juicio Final, tras un periodo placentero de dormición en paz,

hace perder la capacidad disuasoria y de modificación de las conductas de los creyentes, aunque a la larga el Juicio Final resultase negativo para ellos. Por tanto, como pudimos observar en el capítulo segundo, la Iglesia decide desplazar en el tiempo el juicio, aproximándolo todo lo posible al fallecimiento y buscando así la inmediatez de sus consecuencias. Para ello coloca un juicio individual inmediatamente después del óbito mientras que mantiene el juicio colectivo al final de los tiempos; pero, no satisfecha con los “logros” obtenidos, decide anteponer el juicio individual al óbito. Esta decisión eclesial lleva consigo la desaparición del tiempo que media entre el acto y su consecuencia, entre los comportamientos en vida del creyente y el juicio que había de celebrarse al final de los tiempos. De ese modo resulta mucho más eficaz condicionar, controlar y modificar las conductas de los creyentes al desaparecer dicho lapso temporal.

Por tanto, perdida la paz ante la muerte de los protagonistas de la primera literatura seleccionada, nos adentramos en la angustia de quienes, rodeados de ángeles y demonios en pugna por su alma, se enfrentan en soledad a un juicio individual en el lecho de muerte como veíamos en el *Ars moriendi*. Para convencer al moribundo de la existencia de dicho juicio, era necesario tener el control de las vidas y de los fallecimientos. Efectivamente, había que secuestrar al propio moribundo y no permitirle ningún contacto con sus allegados, había que evitar que recibiera otro tipo de información y de estímulos en ese momento concreto. Al igual que en el maltrato psicológico, el maltratador ejerce una eliminación de los canales de comunicación de su víctima con el exterior, así mismo la Iglesia elimina el contacto del moribundo con los canales exteriores que representan sus allegados, sacándoles de la habitación del moribundo en el momento más crítico de su vida, su muerte.

Es importante señalar que estas medidas son más eficaces en los creyentes que practican una religiosidad extrínseca y son menos eficaces o improductivas en personas con religiosidad intrínseca o en los ateos. En el caso de la Edad Media, habría que excluir de la ecuación a estos últimos por su práctica inexistencia. No así a los creyentes practicantes de una religiosidad intrínsecos como podría ser Pero López de Ayala o don Rodrigo Manrique.

A este respecto, la propuesta extrínseca de Berceo de inclinarse ante una imagen de la Virgen, es equiparable al porte de una medalla, al encendido de una vela o a la colocación de una piedra de cuarzo en un lugar estratégico de la casa. Son propuestas dirigidas expresamente a personas en las que predomina la religiosidad extrínseca,

personas que buscan fórmulas y oraciones concretas que poder usar en su beneficio en momentos determinados fuera de planteamientos de mayor profundidad.

El ser humano ante la muerte ajena

Los dolientes que encontramos en los textos, necesarios y concurrentes tanto por su propia voluntad y deseo como por voluntad y deseo del agonizante, que es el protagonista, se ven progresivamente relegados a un segundo plano para, finalmente, ser expulsados de la escena del óbito.

Encontramos su presencia explícita junto a los moribundos y fallecidos en la *Chanson de Roland*, en el *Romanz del infant García* y la *Leyenda de Sancho II*, en el *Libro de Alexandre* y el *Libro de Apolonio*, y en las defunciones narradas por Berceo en sus poemas.

La sustitución de estos allegados, por miembros del clero o afines, hace de la agonía una experiencia solitaria y de la despedida de los sobrevivientes, una tarea inalcanzable. Esta sustitución se fundamenta en la conveniencia para el alma de evitar la tentación del pecado de avaricia que subyace a la visión de todo aquello que el moribundo debe abandonar, en este caso sus lazos afectivos; pero también se apela al mismo pecado para explicar y criticar la motivación secreta que induce a hermanos y hermanas a estar presentes junto al lecho de muerte (*Libro de buen amor* 1537-1538ab) apelando a la falsedad de su llanto que enmascara dicho pecado (*Libro de miseria de omne* Cap. V).

Con el paso de los siglos, las oraciones en voz alta van impregnando la habitación del moribundo y desalojando el clima de intimidad y confianzas necesario en dicho trance tanto para el protagonista como para sus allegados. No hay soledad mayor que la provocada por aquellos que, rezando sin cesar en voz alta, no están en disposición de atender las necesidades allí verbalizadas, provengan del moribundo o de sus allegados. Por tanto, la encomienda que el *Ars moriendi* recoge en el capítulo XI sobre la importancia de orar en voz alta, no sólo dificulta la atención ante las palabras del moribundo que veíamos en la épica o en Berceo sino que propicia la soledad en medio de un encarnizamiento religioso que agrava su agonía aumentando su angustia, mientras se ve rodeado de ángeles y demonios en lugar de rostros familiares.

Persecución del llanto

Otro de los puntos relevantes para entender la transformación que sufre el llanto de los dolientes, es la evolución que supone abandonar la venganza privada practicada por Mudarra o doña Sancha, para delegar en un juicio público ante la autoridad competente la resolución de un conflicto, como en el caso del Cid. Dicha evolución supone un cambio en la actitud de los personajes hacia una mayor contención de la pulsión de venganza al desplazar el ajusticiamiento fuera del binomio ofensor-ofendido. Esa misma contención parece observarse en la exteriorización de los sentimientos ante la muerte o ante la separación de los seres queridos. Por tanto, se podría decir que el intenso dolor mostrado a través de los asesinatos justificados y cometidos por Gonzalo Gustioz ante las cabezas de sus siete hijos decapitados evoluciona hacia el llanto contenido y mesurado de Rodrigo en el *Poema de Mio Cid* fruto de la separación de su mujer y de sus hijas, así como de la pérdida de sus posesiones antes del destierro. De la exhibición pública y desmesurada de los sentimientos pasamos a una expresión mesurada y silenciosa, aunque igualmente pública.

La necesidad de expresar el dolor ante una pérdida va siendo progresivamente entorpecida y perseguida para desdicha de los que sobreviven al fallecido, lo que facilita la aparición del duelo patológico. Sin embargo, la exteriorización del dolor se rebela ante este paulatino entorpecimiento manteniéndose presente en convivencia con tales cortapisas. A pesar de lo indicado con respecto a la medida del Cid, el *Libro de Alexandre* continúa mostrando las lágrimas, las mejillas carpidas y los cabellos mesados por la muerte de Patroclo o de Héctor y el dolor de Roxana aferrada al cadáver de su esposo. Así mismo el *Libro de Apolonio* muestra las mismas autolesiones en los marineros por la muerte de Luciana, acompañadas de las lágrimas y del dolor de Apolonio. Esas mismas muestras exageradas aparecen en los familiares de la niña que muere en la *Vida de san Millán de la Cogolla* y en la misma madre de Jesús en *El duelo de la Virgen* que, rota de dolor, besa los pies de su hijo por no poder alcanzar sus labios a pesar de la medida que el mismo Cristo le había requerido antes de morir.

A pesar del mantenimiento de estas expresiones externas, las posibilidades de vivir una buena muerte se van deteriorando tanto para los protagonistas de las mismas como para sus parientes y allegados, mientras que aproxima, tanto a unos como a otros, hacia la vivencia de una mala muerte. Todo aquello que propicia un desenlace satisfactorio similar al recogido en la épica, va diluyéndose a lo largo de los siglos hasta llegar a los

manuales del buen morir que, lejos de asegurar una buena muerte, propician el resultado contrario aunque con la mejor de las intenciones si obviamos algunos datos relevantes en la evolución de la Iglesia que propiciaron la clericalización de la muerte.

De la expresión contenida y pública del Cid se pasa a un mayor control a través de la prohibición de las manifestaciones externas de dolor apelando a la ausencia de amor a Dios que estas reflejan y a la indignidad que supone llorar por la putrefacción del cuerpo como indica el *Ars moriendi*. Así mismo, la queja, la rabia y la rebeldía tanto del moribundo como de quienes le lloran tras su muerte se presenta como contraria al acatamiento de la voluntad de Dios y a la aceptación de la realidad. Como indica el capítulo V del *Ars moriendi*, la no aceptación de la muerte se considera pecado.

El proceso de deshumanización del morir en la literatura hispánica medieval se demuestra a través de lo narrado en sus textos, con independencia del grado de correlación que tengan los mismos con la realidad en la que surgen. Como se preguntaba Martínez Gil al hablar de las muertes relatadas por Berceo (1996: 22), no podemos saber hasta qué punto los cambios promovidos por la Iglesia eran respetados y seguidos por la población en general. Tampoco podemos saber hasta qué punto los textos son reflejo fidedigno de su época; sin embargo, no cabe duda de que los textos son hijos de su tiempo y reflejan las creencias y costumbres de la población de aquel entonces que también se vio inmersa en ese mismo proceso de deshumanización del morir fruto de los cambios históricos y religiosos.

5. BIBLIOGRAFÍA

5.1. Fuentes primarias

- Alvar, Manuel, ed. 1976. *Libro de Apolonio*, Estudios, Ediciones y Concordancias. 3 vols. Valencia: Fundación Juan March - Castalia.
- Berceo, Gonzalo de. 1967. *Vida de San Millán de la Cogolla*, ed. Brian Dutton. Londres: Tamesis.
- Berceo, Gonzalo de. 1971. *Los Milagros de Nuestra Señora*, ed. Brian Dutton. Londres: Tamesis.
- Berceo, Gonzalo de. 1992. *Del sacrificio de la misa*, ed. Pedro M. Cátedra. En Berceo, Gonzalo de. 1992. *Obra completa*, coord. Isabel Uría Maqua, 933-1040. Madrid: Espasa-Calpe.
- Berceo, Gonzalo de. 1992. *El duelo de la Virgen*, ed. Germán Orduna. En Berceo, Gonzalo de. 1992. *Obra completa*, coord. Isabel Uría Maqua, 797-857. Madrid: Espasa-Calpe.
- Berceo, Gonzalo de. 1992. *Loores de Nuestra Señora*, ed. Nicasio Salvador Miguel. En Berceo, Gonzalo de. 1992. *Obra completa*, coord. Isabel Uría Maqua, 861-931. Madrid: Espasa-Calpe.
- Berceo, Gonzalo de. 1992. *Los Signos del Juicio Final*, ed. Michel García. En Berceo, Gonzalo de. 1992. *Obra completa*, coord. Isabel Uría Maqua, 1035-1061. Madrid: Espasa-Calpe.
- Berceo, Gonzalo de. 1992. *Martirio de San Lorenzo*, ed. Pompilio Tesauro. En Berceo, Gonzalo de. 1992. *Obra completa*, coord. Isabel Uría Maqua, 457-460. Madrid: Espasa-Calpe.
- Berceo, Gonzalo de. 1992. *Obra completa*, coord. Isabel Uría Maqua, eds. B. Dutton, A. Ruffinatto, P. Tesauro, I. Uría, C. García Turza, G. Orduna, N. Salvador y P. M. Cátedra, M. García. Madrid: Espasa-Calpe.
- Berceo, Gonzalo de. 1992. *Poema de Santa Oria*, ed. Isabel Uría Maqua. En Berceo, Gonzalo de. 1992. *Obra completa*, coord. Isabel Uría Maqua, 491-551. Madrid: Espasa-Calpe.
- Berceo, Gonzalo de. 1992. *Vida de San Millán de la Cogolla*, ed. Brian Dutton. En Berceo, Gonzalo de. 1992. *Obra completa*, coord. Isabel Uría Maqua, 117-249. Madrid: Espasa-Calpe.
- Berceo, Gonzalo de. 1992. *Vida de Santo Domingo de Silos*, ed. Aldo Ruffinatto. En Berceo, Gonzalo de. 1992. *Obra completa*, coord. Isabel Uría Maqua, 253-453. Madrid: Espasa-Calpe.
- Cañas Murillo, Jesús, ed. 1988. *Libro de Alexandre*. Madrid: Cátedra, (1ª ed., Madrid: Editora Nacional, 1978).
- Casas Rigall, Juan, ed. 2007. *Libro de Alexandre*. Madrid: Castalia.

- Catalán, Diego y Ramón Menéndez Pidal, eds. 1980. *Reliquias de la poesía épica española: Acompañadas de epopeya y romancero, I. Reliquias de la épica hispánica I*. 2ª ed. Madrid: Gredos.
- Cuesta Serrano, Jaime, ed. 2012. *Libro de miseria de omne*. Madrid: Cátedra.
- Gago Jover, Francisco, ed. 1999. *Arte de Bien Morir y Breve confesionario (Zaragoza, Pablo Hurus: c. 1479-1484) según el incunable de la Biblioteca del Monasterio de El Escorial*, prefacio de Enrique Lázaro. Barcelona: Medio Maravedí.
- Lacarra Lanz, Eukene, ed. 2002. *Poema de Mio Cid*. Barcelona: Debols!llo.
- López de Ayala, Pero. 1987. *Rimado de palacio*, ed. Germán Orduna. Madrid: Castalia.
- López Guil, Itziar, ed. 2001. *Libro de Fernán Gonçález*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Manrique, Jorge. 1993. *Poesía*, ed. Vicente Beltrán. Barcelona: Crítica.
- Martín, Sabas, ed. 2001. *La Danza de la Muerte - Códice de El Escorial*. Madrid: Miraguano Ediciones.
- Menéndez Pidal, Ramón, ed. 1906. *Primera Crónica General de España o sea Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Madrid: Bailly-Baillière e hijos, Editores. On line: <http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=16550>
- Menéndez Pidal, Ramón, ed. 1971. *La leyenda de los Infantes de Lara*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Monedero, Carmen, ed. 1990. *Libro de Apolonio*. Madrid: Castalia.
- Montaner Frutos, Alberto, edición, prólogo y notas. 2007a. *Cantar de Mio Cid*. Estudio preliminar de Francisco Rico. Barcelona: Centro para la edición de los clásicos españoles - Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores.
- Riquer, Martín de, ed. 2003. *Chanson de Roland: Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro*. Barcelona: El Acanalado.
- Ruiz, Juan (Arcipreste de Hita). 2008. *Libro de buen amor*, ed. Alberto Blecua. Madrid: Cátedra.
- Santillana, Marqués de. 1997. *Comedieta de ponza, sonetos, serranillas y otras obras*, ed. Regula Rohland de Langbehn. Barcelona: Crítica.
- Yáñez, Rodrigo. 1956. *El poema de Alfonso XI*, ed. Yo Ten Cate, *Revista de filología española* – anejo LXV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

5.2. Fuentes secundarias

- Acutis, Cesare. 1978. *La leggenda degli infanti di Lara: due forme epiche nel Medioevo occidentale*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a.
- Alonso Álvarez, Raquel. 2007. Los enterramientos de los reyes de León y Castilla hasta Sancho IV, *e-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 3: 2-14. URL: <http://e-spania.revues.org/109> (consultado el 26 de marzo de 2014).
- Alvar, Carlos y Manuel Alvar. 1997. *Épica medieval española*. Madrid: Cátedra.
- Alvar, Carlos. 2006. Cincuenta años de estudios de poesía épica española medieval (con una nota sobre los estudios de épica románica en España), *Revista de literatura medieval* 18: 87-112.
- Alvar, Manuel. 1992. Gonzalo de Berceo como hagiógrafo. En Berceo, Gonzalo de. 1992. *Obra completa*, coord. Isabel Uría Maqua, 29-59. Madrid: Espasa-Calpe.
- Allport, Gordon W. 1950. *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. London: Constable.
- Allport, Gordon W. and J. Michael Ross. 1967. Personal religious orientation and prejudice, *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (4): 432-443.
- Angheben, Marcello. 2007. *Le Jugement dernier entre Orient et Occident*, dir. Valentino Pace. Paris: Editions du Cerf.
- Arias, Lorenzo. 1993. *Prerrománico asturiano: El arte de la Monarquía Asturiana*. Gijón: Trea.
- Ariès, Philippe. 2000. *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: El Acantilado.
- Ariès, Philippe. 2011. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Arizaleta, Amaia. 2000. Alexandre en su Libro, *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures* 28 (2): 3-20.
- Arizaleta, Amaia. 2007. Imágenes de la muerte del rey: 'Libro de Alexandre' y 'Chronica Latina Regum Castellae', *RILCE: Revista de filología hispánica* 23 (2): 299-317.
- Armistead, Samuel G. 2000. *La tradición épica de las Mocedades de Rodrigo*. Salamanca: ediciones universidad de Salamanca.
- Arranz Guzmán, Ana. 1986. La reflexión sobre la muerte en el Medioevo hispánico: ¿continuidad o ruptura?, *En la España medieval* V (I): 109-124.
- Arranz, Pilar; José Barbero, Pilar Barreto y Ramón Bayés. 2003. *Intervención emocional en cuidados paliativos*. Barcelona: Ariel.

- Astudillo Alarcón, Wilson, A. García de Acilu, C. Mendinueta y C. Arrieta. 1999. *Estrategias para la atención integral en la terminalidad*. San Sebastián: Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos.
- Auerbach, Erich. 1979a. Adán y Eva. En *Mimesis*, 139-165. México: Fondo de Cultura Económica (1ª edición en alemán 1942).
- Auerbach, Erich. 1979b. El mundo en la boca de Pantagruel. En *Mimesis*, 245-264. México: Fondo de Cultura Económica (1ª edición en alemán 1942).
- Aurell, Jaume. 2002. La impronta de los testamentos bajomedievales: entre la precariedad de lo corporal y la durabilidad de lo espiritual. En *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, eds. Jaume Aurell y Julia Pavón, 77-94. Pamplona: Eunsa.
- Ayala Martínez, Carlos de. 2008. *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval: Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*. Madrid: Sílex.
- Baños Vallejo, Fernando. 2003. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Laberinto.
- Baños Vallejo, Fernando. 2012. Los pecados capitales en el Mester de clerecía: La mi entención por que lo fiz. En *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de estudios medievales. Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011*, coord. Esther López Ojeda, 477-508. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Barreras, David y Cristina Durán. 2012. *Breve historia de los cátaros*. Madrid: Nowtilus.
- Baschet, Jérôme. 1993. *Les justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècles)*. Rome: École Française de Rome.
- Baschet, Jérôme. 2009. *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bautista, Francisco. 2009. Genealogía y leyenda. El surgimiento de los reinos de Castilla y Aragón, *e-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 7. URL: <http://e-spania.revues.org/18086> (consultado el 20 de mayo de 2014).
- Bautista, Francisco. Sancho II y Rodrigo Campeador en la *Chronica naierensis*, *e-Spania : Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 7. URL: <http://e-spania.revues.org/18101> (consultado el 2 de febrero de 2015).
- Bayard, Florence. 1999. *L'art du bien mourir au XV^e siècle*. Paris: Preses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Bayés, Ramón. 2001. *Psicología del sufrimiento y de la muerte*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

- Bayés, Ramón. 2007. *El reloj emocional: La gestión del tiempo interior*. Barcelona: Alienta Editorial.
- Bermejo, José Carlos. 2005. *Estoy en duelo*. Madrid: PPC.
- Berruezo Sánchez, Diana. 2012. El conocimiento y la experiencia: dos formas de aprendizaje en el *Libro de Apolonio*. En *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, eds. Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro, 377-386. Salamanca: Sociedad de estudios medievales y renacentistas.
- Binski, Paul. 1996. *Medieval Death*. London: British Museum Press.
- Blanco, Emilio. 1997. Artes de bien morir: para vivir mejor. En *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval I*, 297-306. Alcalá: Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá.
- Bowlby, John. 1986. *Vínculos afectivos: Formación, desarrollo y pérdida*. Madrid: Morata.
- Brox, N. 1979. Confesión, I. Sagrada Escritura. En *Conceptos fundamentales de la teología*, dir. Heinrich Fries, 2º ed., 216-220. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Byock, Ira R. 1997a. *Dying Well: The Prospect for Growth at the End of Life*. New York: Riverhead Books.
- Byock, Ira R. 1997b. Why Do We Make Dying So Miserable?, *The Washington Post*, January 22.
- Cabodevilla, Iosu. 2001. *En vísperas del morir*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Cabodevilla, Iosu. 2007. *La espiritualidad en el final de la vida*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Callahan, Daniel, 2000, march 2. Death and the research imperative, *The New England Journal of Medicine* 342 (9): 654-656.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel y María del Pilar Rábade Obradó, coords. 2008. *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Silex.
- Carrizo Rueda, Sofía M. 2001. Una relectura de la tríada “tiempo-muerte-fiesta” en el *Libro de buen amor* desde las teorías del imaginario poético. En *Studia in Honorem Germán Orduna*, eds. L. Funes y I. L. Moure, 163-179. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Catalán, Diego. 1978. Los modos de producción y “reproducción” del texto literario y la noción de apertura. En *Homenaje a Julio Caro Baroja*, eds. Manuel Gutiérrez Esteve, Jesús Antonio Cid Martínez y Antonio Carreira, 245-270. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Catalán, Diego. 1995. El Mio Cid y su intencionalidad histórica. En *Oral Tradition and Hispanic Literature. Essays in Honor of Samuel G. Armistead*, ed. Michael M. Caspi, 111-162. New York: Garland Publishing.

- Catalán, Diego. 1997-1998. *Arte poética del romancero oral. Los textos abiertos de creación colectiva: 1*. Madrid: Siglo XXI.
- Catalán, Diego. 2001. *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación*. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- Cazal, François. 2000. Características y articulación del espacio del mundo terrenal y del espacio del más allá en los *Milagros de Nuestra Señora*. En *La hermosa cobertura: lecciones de literatura medieval*, ed. Francisco Crosas López, 71-100. Ansoáin (Navarra): Eunsa.
- Cejador, Julio. 1920. El *Cantar de Mio Cid* y la epopeya castellana, *Revue Hispanique: recueil consacré à l'étude des langues, des littératures et de l'histoire des pays castillans, catalans et portugais* XLIX, 115: 1-310.
- Claramunt Rodríguez, Salvador. 1988. La danza macabra como exponente de la iconografía de la muerte en la Baja Edad Media. En *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media: Ciclo de conferencias celebrado del 1 al 5 de diciembre de 1986*, coords. Manuel Núñez Rodríguez y Ermelindo Portela Silva I: 93-98. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Cohen, Adam B., John D. Pierce Jr., Jacqueline Chambers, Rachel Meade, Benjamin J. Gorvine y Harold G. Koenig. 2005. Intrinsic and extrinsic religiosity, belief in the afterlife, death anxiety, and life satisfaction in young Catholics and Protestants, *Journal of Research in Personality* 39: 307-324.
- Connolly, Jane E. 1987. *Translation and Poetization in the Quaderna Vía. Study and Edition of the Libro de miseria d'omne*. Madison: Seminary or Medieval Studies, LTD.
- Cuesta Torre, María Luzdivina. 1999. La muerte aparente: Un episodio del *Libro de Apolonio, Livius: Revista de estudios de traducción* 13: 9-21.
- Curtius, Ernst Robert. 1955. *Literatura europea y Edad Media Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- D'Agostino, Alfonso. 1998. Angustia y esperanza: *Cantar de Mio Cid*, V. 14b, *Revista de literatura medieval* 10: 49-65.
- De Chasca, Edmund. 1972. *El arte juglaresco en el "Cantar de Mio Cid"*. Madrid: Gredos.
- Delehaye, Hippolyte. 1930. *Loca sanctorum, Analecta Bollandiana* 48: 5-65.
- Delpy, María Silvia. 1998. La leyenda del Infant García y las modificaciones del discurso historiográfico. En *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, eds. Florencio Sevilla y Carlos Alvar I: 96-106. Madrid: Castalia.
- Delumeau, Jean. 1989. *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus.

- Delumeau, Jean. 2005. *Historia del Paraíso I*. Madrid: Taurus.
- Deyermond, Alan. 1982. *Historia de la literatura española 1: La Edad Media*. Barcelona: Ariel.
- Deyermond, Alan. 1987. *El "Cantar de Mio Cid" y la épica medieval española*. Barcelona: Sirmio.
- Deyermond, Alan. 1991. *Historia y crítica de la literatura española 1/1: Edad media (primer suplemento)*. Barcelona: Crítica.
- Dezutter, Jessie, Koen Luyckx y Dirk Hutsebaut. 2009. Are you afraid to die? Religion and death attitudes in an adolescent sample, *Journal of Psychology and Theology* 37: 163–173.
- Di Nola, Alfonso M. 2007. *La muerte derrotada: antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona: Belacqva.
- Donahue, M. J. 1985. Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis, *Journal of Personality and Social Psychology* 48 (2): 400-419.
- Dowling Singh, Kathleen. 1998. *The Grace in Dying: A Message of Hope, Comfort and Spiritual Transformation*. New York: HarperCollins Publishers.
- Duby, Georges. 1990. *Europa en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- Duggan, Joseph J. 1982. The Manuscript Corpus of the Medieval Romance Epic. En *The Medieval Alexander Legend and Romance Epic. Essays in Honour of David J. A. Ross*, 29-42. New York: Klaus International.
- Durkheim, Emile. 1995. *El suicidio*. Madrid: Akal.
- Dutton, Brian. 1973. French Influences in the Spanish *Mester de Clerecía*. En *Medieval Studies in Honor of Robert White Linker*, eds. Brian Dutton, J. Woodrow Hassell y Johan E. Keller, 73-93. Valencia: Castalia.
- Dutton, Brian. 1975. A Chronology of the Works of Gonzalo de Berceo. En *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*, 67-76. Londres: Tamesis.
- Elias, Norbert. 1987. *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escalona Monge, Julio. 2000. Épica, crónicas y genealogías. En torno a la historicidad de la Leyenda de los infantes de Lara, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 23: 113-176.
- Escribano Hernández, Asunción. 2008. El *Cantar de Mio Cid*. La constitución literaria del mito. En *El Poema de Mio Cid: la comunicación de un mito*, ed. Asunción Escribano Hernández, 15-56. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Estruch, Joan y Salvador Cardús. 1982. *Los suicidios*. Barcelona: Herder.

- Fernández Conde, Francisco Javier. 2011a. *La religiosidad medieval en España: Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*. Gijón: Trea, S. L.
- Fernández Conde, Francisco Javier. 2011b. *La religiosidad medieval en España: Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*. Gijón: Trea, S. L.
- Ferrer García, Félix A. 2007. La muerte individualizada en la vida cotidiana y en la literatura medieval castellana (siglo XI-XV), *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Hª Medieval, 20: 97-134.
- Foreville, Raimunda. 1972. *Historia de los Concilios Ecuménicos, 6/2: Lateranense IV*. Vitoria: Editorial ESET.
- Foucault, Michel. 2000. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Fradejas Lebrero, José. 1992. Las obras doctrinales de Berceo. En Berceo, Gonzalo de, *Obra completa*, coord. Isabel Uría, 89-111. Madrid: Espasa-Calpe.
- Franchini, Enzo. 1997. El IV Concilio de Letrán, la apócope extrema y la fecha de composición del *Libro de Alexandre, La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures* 25 (2): 31-74.
- Franchini, Enzo. 2001. *Los debates literarios en la Edad Media*. Madrid: Laberinto.
- Frankl, Viktor E. 1987. *Ante el vacío existencial*. Barcelona: Herder.
- Frankl, Viktor E. 1988. *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frassetto, Michael. 2008. *Los Herejes. De Bogomilo y los cátaros a Wyclif y Hus*. Madrid: Ariel.
- Funes, Leonardo, con la colaboración de Felipe Tenenbaum. 2004. *Mocedades de Rodrigo*. Woodbridge: Tamesis.
- García de Cortázar, José Ángel. 2013. Un tiempo de cambio en la vida de la Iglesia: fortalecimiento de la monarquía papal y control de los fieles. En *XXIII Semana de Estudios Medievales: Nájera, del 30 de Julio al 3 de agosto de 2012*, coord. Esther López Ojeda, 39-76. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- García de la Borbolla, Ángeles. 2000. El universo de lo maravilloso en la hagiografía castellana, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 47 (1999-2000), 335-351. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres.
- García de la Borbolla, Ángeles. 2001. La materialidad eterna de los santos sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la hagiografía castellano-leonesa (siglo XIII), *Medievalismo: Boletín de la sociedad española de estudios medievales* 11: 9-32.
- García de la Borbolla, Ángeles. 2002. *La "praesentia" y la "virtus": La imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*. Abadía de Silos: Studia Silensia XXIV.

- García de la Concha, Víctor. 1992. La mariología en Gonzalo de Berceo. En Berceo, Gonzalo de, *Obra completa*, coord. Isabel Uría, 61-87. Madrid: Espasa-Calpe.
- García Gallo, A. 1977. Del testamento romano al medieval. Las líneas de evolución en España, *Anuario de Historia del Derecho Español* 47: 425-498.
- Garrido Moraga, Antonio Manuel. 1987. *La Estructura del Poema de Fernán González*. Roma: Bulzoni Editore.
- Garrosa Resina, Antonio. 1987. *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones.
- Gavrin, J. and C. R. Chapman. 1995. Clinical Management of Dying Patients, *Western Journal of Medicine* 163 (3): 268-277.
- Gimeno Casalduero, Joaquín. 1968. Sobre la composición del Poema de Fernán González, *Anuario de Estudios Medievales* 5: 181-206.
- Gimeno Casalduero, Joaquín. 1984. La *Vida de Santa Oria* de Gonzalo de Berceo: nueva interpretación y nuevos datos, *Anales de Literatura Española* 3: 235-281.
- Gómez Cañedo, Julio. 2011. *Cuidar siempre es posible*. Barcelona: Plataforma Editorial.
- Gómez Sánchez, Diego. 1998. *La muerte edificada. El impulso centrífugo de los cementerios de la ciudad de Cuenca (siglos XI-XX)*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Gómez Sancho, Marcos. 2006. *El hombre y el médico ante la muerte*. Madrid: Arán.
- González Álvarez, Jaime. 2006. Estructura y unidad en el *Libro de miseria de omne*. En *Campus stellae: haciendo camino en la investigación literaria*, I, coords. Dolores Fernández López, Mónica Domínguez Pérez y Fernando Rodríguez Gallego, 165-174. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- González Boixo, José Carlos. 1980. La épica medieval leonesa, *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial* 20 (41): 97-108.
- González de Cardedal, Olegario. 2003. *Sobre la muerte*. Salamanca: Sígueme.
- González Rolán, Tomás, Pilar Saquero Suárez-Somonte y José Joaquín Caerols Pérez. 2008. *Ars moriendi: el "Ars moriendi" en sus versiones latina, castellana y catalana: introducción, edición crítica y estudio*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- González, Aurelio. 2007. Los sentimientos del Cid, *Olivar: Revista de Literatura y Cultura Española* 8 (10): 107-118.
- Green, Otis H. 1964. España y la tradición occidental. En *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*: (Oxford, 6-11 de septiembre de 1962), coords. Frank Pierce y Cyril A. Jones, 71-86. Oxford: Dolphin Book Co.

- Guiance, Ariel. 1998. *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Guillén, Claudio y Francisco Rico. 1994. Del arte de editar a los clásicos, *Ínsula* 576: 11-14.
- Haindl, Ana Luisa. 2009. La muerte en la Edad Media, *Revista electrónica. Historias del Orbis Terrarum*, 1: 106-206, URL: <https://historiasdelorbisterrarum.files.wordpress.com/2008/11/ana-luisa-haindl-muerte-en-la-edad-media.pdf>
- Haindl, Ana Luisa. 2011. La Danza de la Muerte, URL: <http://edadmedia.cl/wordpress/wp-content/uploads/2011/04/danzadelamuerte.pdf>
- Harding, Stephen R., Kevin J. Flannelly, Andrey J. Weaver y Karen G. Costa. 2005. The influence of religion on death anxiety and death acceptance, *Mental Health, Religion and Culture* 8 (4): 253-261.
- Hatcher, Anne Granville. 1946. Epic patterns in Old French, *Word: Journal of the Linguistic circle of New York* 2: 8-24. New York: The Linguistic Circle of New York.
- Hertz, Robert. 1990. *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
- Holbein, Hans. 2008. *La danza de la Muerte seguido de un texto de John Ruskin y del Códice del Escorial*; eds. Juan Barja y Juan Calatrava. Madrid: Abada Editores.
- Huete Fudio, Mario. 1998. Las actitudes ante la muerte en tiempos de la peste negra. La península ibérica, 1348-1500, *Cuadernos de Historia Medieval*, Se Miscelánea 1: 21-58.
- Huizinga, Johan. 2001. *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza ensayo.
- Hustsebaud, Dirk. 1996. Post-Critical Belief: A New Approach to the Religious Attitude Problem, *Journal of Empirical Theology* 9 (2): 48-66.
- Infantes, Víctor. 1997. *Las danzas de la muerte: génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Instituto Martín de Alpicueta, ed. 2001. *Código de derecho canónico* (6º ed.). Pamplona: Eunsa.
- Isla Frez, Amancio. 2006. *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*. Jaén: Universidad de Jaén.
- Jeremias, Joachim. 1985. *Teología del Nuevo Testamento*, I. Salamanca.
- Jong, Jonathan, Matthias Bluemke and Jamin Halberstadt. 2013. Fear of Death and Supernatural Beliefs: Developing a New Supernatural Belief Scale to Test the Relationship, *European Journal of Personality* 27 (5): 495-506.

- Joset, Jacques. 2000. Entre vírgenes y diablos: de Berceo al Arcipreste. En *La hermosa cobertura: lecciones de literatura medieval*, ed. Francisco Crosas López, 187-206. Ansoáin (Navarra): Eunsa.
- Joset, Jacques. 2004. El pensamiento de Juan Ruíz. En *Juan Ruíz, arcipreste de Hita, y el "libro de Buen Amor"*, eds. Francisco Toro Ceballos y Bienvenido Morros, 105-128. Alcalá la Real: Ayuntamiento Alcalá la Real - Centro para la Edición de los Clásicos Españoles.
- Keller, J. P. 1957. The structure of the *Poema de Fernán González*, *Hispanic Review* XXV (4): 235-245.
- Kelly, George A. 2001. *Psicología de los constructos personales*. Textos escogidos, comp. Brendan Maher. Barcelona: Paidós.
- Kinch, Ashby. 2013. *Imago Mortis. Mediating Images of Death in Late Medieval Culture*. Leiden-Boston: Brill.
- Kübler-Ross, Elisabeth. 1993. *Sobre la muerte y los moribundos*. Barcelona: Grijalbo.
- Kübler-Ross, Elisabeth. 2012. *La muerte: un amanecer*. Barcelona: Luciérnaga.
- Lacarra Lanz, Eukene. 1980a. Consecuencias ideológicas de algunas de las teorías en torno a la épica peninsular. En *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coord. Giuseppe Bellini, II: 657-666. Roma: Bulzoni Editore.
- Lacarra Lanz, Eukene. 1980b. *El Poema de Mio Cid: realidad histórica e ideología*. Madrid: Porrúa Turanzas.
- Lacarra Lanz, Eukene. 1995. La representación del rey Alfonso en el Poema de mio Cid desde la ira regia hasta el perdón real. En *Studies on Medieval Spanish Literature in Honor of Charles F. Fraker*, eds. Mercedes Vaquero y Alan Deyermond, 183-195. Madison: HSMS.
- Lacarra Lanz, Eukene. 2005. Sobre la historicidad de la leyenda de los Siete Infantes de Lara. En *Historicist Essays on Hispano-Medieval Narrative in Memory of Roger M. Walker*, eds. Barry Taylor y Geoffrey West, 16: 201-227. Londres: Publications of the Modern Humanities Research Association.
- Lacarra Lanz, Eukene. 2007. La muerte irredenta de Melibea. En *Actas del Simposio Internacional 1502-2002: Five Hundred Years of Fernando de Rojas's Tragicomedia de Calisto y Melibea (18-19 de octubre de 2002, Departamento de Español y Portugués, Indiana University, Bloomington)*, eds. Juan Carlos Conde, 173-207. New York: Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Lacasta Serrano, Jesús J. 2010. Música y danza en las calles y plazuelas de la villa medieval. En *Jornadas de Canto Gregoriano*, coords. Luis Prensa y Pedro Calahorra, 69-109. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico.
- Lapesa, Rafael. 1967. El tema de la muerte en el Libro de Buen Amor. En *De la Edad Media a nuestros días*, 53-75. Madrid: Gredos.

- Lawrance, Jeremy. 1995. La muerte y el morir en las letras ibéricas al fin de la Edad Media. En *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coord. Aengus Ward, I: 1-26. Birmingham: University of Birmingham.
- Le Goff, Jacques. 1981. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard.
- Le Goff, Jacques. 1985. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- Le Goff, Jacques. 1999. *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Paidós.
- Le Goff, Jacques. 2003. *En busca de la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- Lepp, Ignace. 1967. *Psicoanálisis de la muerte*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Lida de Malkiel, María Rosa. 1952. *La idea de la fama en la Edad Media castellana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lida de Malkiel, María Rosa. 1961. *Two Spanish Masterpieces: The Book of Good Love and The Celestina*. Illinois: University of Illinois Press.
- Lida de Malkiel, María Rosa. 1973. *Juan Ruiz: Selección del Libro de Buen Amor y estudios críticos*. Buenos Aires: Eudeba - Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Linares González, G. 1996. El encadenamiento de pasado y porvenir, del cuerpo y el espíritu en el *Libro de Buen Amor*, *Medievalia* 23: 1-11.
- López Estrada, Francisco. 1979. *Introducción a la Literatura Medieval Española*. Madrid: Gredos, (4ª ed.).
- López Estrada, Francisco. 1982. *Panorama crítico sobre el Poema del Cid*. Madrid: Castalia.
- Mâle, Émile. 1982. *El arte religioso del siglo XIII al siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mâle, Émile. 2001. *El arte religioso del siglo XIII en Francia: el Gótico*. Madrid: Encuentro.
- Martin, George. 2006. La invención de Castilla (Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus Hispaniae*, V). Identidad patria y mentalidades políticas, *HAL-SHS (Sciences de l'Homme et de la Société)* -00113284, version 1 - 12 Nov 2006.
- Martin, George. 2009. Mujeres de la Najerense, *e-Spania : Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 7. URL: <http://e-spania.revues.org/17990> (consultado el 1 de febrero de 2015).
- Martin, George. 2014. Sobre mujeres y tumbas. Aproximación a una política femenina de las necrópolis regias y condales (León y Castilla, siglos X al XIII), *e-Spania*:

Revue électronique d'études hispaniques médiévales, 17. URL: <http://e-spainia.revues.org/23273> (consultado el 17 septiembre 2014).

- Martínez Falero, Luis. 2011. El tema de la muerte en la literatura popular europea: las danzas de la muerte y sus implicaciones doctrinales, *Revista Cálamo FASPE* 58: 59-65.
- Martínez Gil, Fernando. 1996. *La Muerte Vivida. Muerte y Sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*. Toledo: Diputación Provincial de Toledo.
- Martínez Gil, Fernando. 2002. Del modelo medieval a la Contrarreforma: la clericalización de la muerte. En *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, eds. J. Aurell y J. Pavón, 215-255. Barañáin (Navarra): Eunsa.
- McNeil, Carmelita. 1998. A good death, *Journal of Palliative Care* 14 (1): 5-6.
- Menéndez Peláez, Jesús. 2000. Berceo: poesía y teología, En *La hermosa cobertura: lecciones de literatura medieval*, ed. Francisco Crosas López, 207-250. Ansoáin (Navarra): Eunsa.
- Menéndez Pidal, Ramón. 1974. *La epopeya castellana a través de la literatura española*. Madrid: Colección Austral - Espasa-Calpe.
- Metz, René. 1971. *Historia de los concilios*. Barcelona: Oikos-tau.
- Minois, Georges. 1994. *Historia de los Infiernos*. Barcelona: Paidós.
- Mira Miralles, Isabel. 2008-2009. "Muerte que a todos convida": La muerte en la literatura hispánica medieval, *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 14: 291-326. URL: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Llcv-2008-2009-14-3180&dsID=Documento.pdf>
- Mitre Fernández, Emilio. 2002. La muerte primera y las otras muertes. Un discurso para las postrimerías en el Occidente Medieval. En *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, eds. Jaume Aurell y Julia Pavón, 27-48. Barañáin (Navarra): Eunsa.
- Montaner Frutos, Alberto. 2007b. Tal es la su auze: El héroe afortunado del Cantar de Mio Cid, *Olivar: Revista de Literatura y Cultura Españolas* 8 (10): 89-105.
- Montgomery, Thomas. 1977. The *Poema de Mio Cid*: Oral art in transition. En "*Mio Cid*" *Studies*, ed. Alan D. Deyermond, 91-112. London: Tamesis.
- Morrás Ruiz-Falcó, María. 2002. *Mors bifrons*: Las élites ante la muerte en la poesía cortesana del Cuatrocientos castellano. En *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, eds. Jaume Aurell y Julia Pavón, 157-195. Pamplona: Eunsa.
- Morreale, Margherita. 1991. Dança General de la Muerte, *Revista de Literatura Medieval* 3: 9-52.

- Nelson, L. D. & C. H. Cantrell. 1980. Religiosity and death anxiety: A multidimensional analysis, *Review of Religious Research* 21 (2): 148-157.
- Niebuhr, Reinhold. 1987. *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*, edited and introduced by Robert McAfee Brown. Yale: Yale University Press.
- Nieto Pérez, María de los Reyes. 2000-2001. Sobre la importancia poética del llanto en la tirada inicial del *Cantar de Mio Cid*, *Philologica canariensis: Revista de filología de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria*, 6-7: 253-278.
- Nomen Martin, Leila. 2008. *Tratando el proceso del duelo y de morir*. Madrid: Pirámide.
- Nussbaum, María Fernanda. 2012. *Claves del entorno ideológico del Poema de Alfonso XI*. Zaragoza: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos.
- Orduna, Germán. 1998. *El arte narrativo y poético del Canciller Ayala*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pangrazzi, Arnaldo. 2004. *La pérdida de un ser querido: Un viaje dentro de la vida*. Madrid: San Pablo.
- Parkes, C. M. 1996. *Bereavement: Studies of grief in adult life*, 3rd ed. New York: Routledge.
- Payás Puigarnau, Alba. 2010. *Las tareas del duelo*. Barcelona: Paidós.
- Pedraza Jiménez, Felipe B. y Milagros Rodríguez Cáceres. 1997. *Las épocas de la literatura española*. Barcelona: Ariel.
- Peña Pérez, F. Javier. 2008. La construcción de un mito: El de 'El Cid', *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País* 62: 127-142.
- Pérez Priego, Miguel Ángel. 2001. Berceo y las postrimerías del hombre. En *Studia in Honorem Germán Orduna*, eds. L. Funes y I. L. Moure, 523-533. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Pieper, Josef. 1974. *Una teoría de la fiesta*, trad. Juan José Gil. Madrid: Ediciones Rialp.
- Powell, F. C. & James A. Thorson. 1991a. Constructions of death among those high in intrinsic religious motivation: A factor-analytic study, *Death Studies* 15 (2): 131-138.
- Powell, F. C. & James A. Thorson. 1991b. Life, Death, and Life after Death: Meanings of the Relationship between Death Anxiety and Religion, *Journal of Religious Gerontology* 8 (1): 41-56.
- Prada Marcos, María Encina. 2009. La muerte de los reyes de León (siglos X-XI): Aspectos históricos y antropológicos desde el panteón Real de San Isidoro de

- León. En *Morir en el Mediterráneo medieval: actas del III Congreso Internacional de Arqueología, Arte e Historia de la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media peninsular*, celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y en el Museo de los Orígenes de Madrid (Casa de San Isidro), 17 y de diciembre de 2007, eds. Jorge López Quiroga y Artemio Manuel Martínez Tejera, 239-320. Oxford: John and Erica Hedges Ltd.
- Raña Dafonte, César Lorenzo. 2011. Cuestionario penitencial de principios del siglo X: 'Reginon de Prüm', *Revista Española de Filosofía Medieval* 18: 225-235.
- Rico, Francisco. 1997. Entre el código y el libro (Notas sobre los paradigmas misceláneos y la literatura del siglo XIV), *Romance Philology* LI (2): 151-169.
- Rodrigo Estevan, María Luz. 2010. Muerte y sociabilidad en Aragón (siglos XIV-XV). En *Convivir en la Edad Media*, coord. Juan Carlos Martín Cea, 283-320. Burgos: Dosssoles.
- Rodríguez Barral, Paulino. 2007. *La Justicia del más allá. Iconografía en la corona de Aragón en la baja Edad Media*. Valencia: Universitat de València.
- Rodríguez Puértolas, Julio, coord. 1981-1983. *Historia social de la Literatura española*, I. Madrid: Castalia.
- Rodríguez Puértolas, Julio. 1976. *Literatura, Historia, Alienación*. Barcelona: Labor.
- Rodríguez Rivas, Gregorio. 1993. El *Libro de miseria de omne*, versión libre del *De contemptu mundi*, *Livius: Revista de estudio de traducción*, 4, 177-190. León: Universidad de León.
- Rodríguez Rivas, Gregorio. 1995. El *Libro de miseria de omne* y su clerecía. En *Medioevo y literatura: actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, IV, coord. Juan Salvador Paredes Núñez, 203-214. Granada: Universidad de Granada.
- Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti. 1980. *Historia Universal Siglo XXI. Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*, XII. Madrid: Siglo XXI.
- Ruffinatto, Aldo. 2000. Gonzalo de Berceo y su mundo ("de que Dios se vos quiso traes a est logar"; *Milagros*, v. 500b). En *La hermosa cobertura: lecciones de literatura medieval*, ed. Francisco Crosas López, 251-275. Ansoáin (Navarra): Eunsa.
- Ruiz Bueno, Daniel, ed. 1962. *Cartas de San Jerónimo*, Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruiz García, Elisa. 2011. El *ars moriendi*: una preparación para el tránsito. En *IX Jornadas Científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos*, 315-344. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Salinas, Pedro. 1974. *Jorge Manrique o tradición y originalidad*. Barcelona: Seix Barral.

- Salvador Miguel, Nicasio. 1979. "Mester de clerecía", marbete caracterizador de un género literario, *Revista de Literatura* 41 (82): 5-30.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. 2004. Desarmando el rostro de la muerte: El ritual alegórico del *Ars moriendi*, *Iberoromania* 60: 42-58.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. 2006. *El arte de morir. La puesta en escena de la muerte en un tratado del siglo XV*. Madrid: Iberoamericana.
- Saugnieux, Joël. 1972. *Les danses macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires*. Paris: Société d'édition "les belles lettres".
- Saugnieux, Joël. 1982a. La economía de la salvación en los Milagros de Nuestra Señora. En *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Joël Saugnieux, 9-43. Logroño: Servicio de Cultura de la Excma. Diputación Provincial.
- Saugnieux, Joël. 1982b. El vocabulario de la muerte en Berceo. En *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Joël Saugnieux, 121-147. Logroño: Servicio de Cultura de la Excma. Diputación Provincial.
- Saugnieux, Joël. 1982c. Berceo y el Apocalipsis. En *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Joël Saugnieux, 149-169. Logroño: Servicio de Cultura de la Excma. Diputación Provincial.
- Scholberg, Kenneth R. 1971. *Sátira e invectiva en la España medieval*. Madrid: Gredos.
- Schröder Pujol, M. y M. D. Comas Mongay. 2000. Atención Psicológica del enfermo oncológico en situación avanzada/terminal. En *Manual de Psico-Oncología*, ed. Francisco Gil, 173-208. Madrid: Nova Sidonia Oncología.
- Serrano Coll, Marta. 2014. Espacios monásticos como *locus sepulturae*. Enterramientos nobiliarios en el enterramiento hispánico. En *Monasterios y nobles de la España del románico: entre la devoción y la estrategia*, coords. José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre y Ramón Teja, 139-175. Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María la Real - Centro de Estudios del Románico.
- Sherr, Lorraine. 1992. *Agonía, muerte y duelo*. México: El Manual Moderno.
- Smith, Colin. 1983. *The making of the Poema de mio Cid*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Douglas and Michael Forrest Maher. 1993. Achieving a healthy death: The dying person's attitudinal contributions, *Hosp J* 9: 21-32.
- Snoek, Godefridus J. C. 1995. *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: a process of mutual interaction*. Leiden: E. J. Brill.
- Solà-Solé, Josep M. 1981. *La Dança general de la muerte*. Barcelona: Puvill-editor.
- Soto Rábanos, José María. 2006. Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana, *Hispania Sacra*, LVIII, 118, julio-diciembre 2006, 411-447.

- Spitzer, Leo. 1980. Sobre el carácter histórico del “Cantar de Mio Cid”. En *Estilo y estructura en la literatura española*, pról. F. Lázaro Carreter, 61-80. Barcelona: Crítica.
- Sticca, Sandro. 1989. The Planctus Mariae: lyrical emotion or dramatic action?. En *Farai chansoneta novele. Mélanges en hommage à Jean-Charles Payen*, ed. Huguette Legros, 347-253. Caen: Centre de Publications de l'Université de Caen.
- Strange Mateu, Juan Antonio Lincoln. 2005. Revaloración crítica de la confesión rimada del *Libro Rimado de palacio* de Pero López de Ayala, *Medievalia* 37, 1-16. Méjico: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Strong, E. B. 1969. The Rimado de Palacio: López de Ayala’s Rimed Confession, *Hispanic Review* 37: 439-451.
- Sudnow, David. 1967. *Passing On: The Social Organization of Dying*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Swenson, Donald S. 2009. *Society, Spirituality, and the Sacred: A Social Scientific Introduction*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated.
- Tanner, Norman P. 2003. *Los concilios de la Iglesia, Breve historia*. Madrid: BAC.
- Tenenti, Alberto. 1983. *La vie et la mort à travers l’art du XVe siècle*. Paris: Serge Fleury.
- Thomas, Louis-Vincent. 1983. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson Hansen, Lori Anne. 1997. *La ansiedad ante la muerte y el propósito en la vida en fin de vida*, Ph. D. diss. Deusto: Universidad de Deusto (3 microfichas).
- Tizón, Jorge L. 2004. *Pérdida, pena, duelo. Vivencias, investigación y asistencia*. Barcelona: Paidós.
- Treffort, Cécile et Pierre Guinard. 1993. *À réveiller les morts: la mort au quotidien dans l’Occident médiéval*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- Ubieta López, José Ángel, dir. 1998. *Nueva Biblia de Jerusalén revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Uría Maqua, Isabel. 1981. Sobre la unidad del mester de clerecía del siglo XIII. Hacia un replanteamiento de la cuestión. En *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*, ed. Claudio García Turza, 179-188. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos (Col. Centro de Estudios “Gonzalo de Berceo”, nº 6).
- Uría Maqua, Isabel. 1997a. Clerecía y letras vernáculas en el siglo XIII. En Berceo, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora*, ed. Fernando Baños. Barcelona: Crítica.

- Uría Maqua, Isabel. 1997b. El *Libro de Apolonio*, contrapunto del *Libro de Alexandre*, *Vox romanica* 56: 193-211.
- Uría Maqua, Isabel. 2000. *Panorama crítico del mester de clerecía*. Madrid: Castalia.
- Uría Maqua, Isabel. 2008. Gonzalo de Berceo estudiante en Palencia y colaborador en el *Libro de Alexandre*, *Berceo: Revista Riojana de Ciencias Sociales y Humanidades*, 155, 27-54. Logroño: Instituto de Estudios Religiosos.
- Vaquero, Mercedes. 1995. Señas de oralidad en algunos motivos épicos compartidos: *Siete infantes de Lara, Romanz del infant García y Cantar de Sancho II*. En *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coord. Aengus Ward, I: 320-327. Birmingham: University of Birmingham.
- Vasvari, Louise O. 1985-1986. La digresión sobre los pecados mortales y la estructura del *Libro de Buen Amor*, *Nueva revista de filología hispánica* 34 (1): 156-180.
- Velázquez Ezquerro, J. Ignacio. 1982. Aspectos textual y psicoanalítico del tema del doble en la literatura. (I). Los desdoblamientos de M. Tournier, *Cuadernos de investigación filológica* 8: 39-53. Logroño: Universidad de La Rioja.
- Vovelle, Michel. 1983. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard.
- West, Geoffrey. 1977. King and Vassal in History and Poet: a contrast between the *Historia Roderici* and the *Poema de Mio Cid*. En "*Mio Cid*" *Studies*, ed. Alan D. Deyermond, 195-208. London: Tamesis Books.
- Willis, Raymond S. 1956-1957. *Mester de clerecía*. A Definition of the *Libro de Alexandre*, *Romance Philology* 10: 212-224.
- Worden, J. William. 1997. *El tratamiento del duelo: asesoramiento psicológico y terapia*. Barcelona: Paidós.
- Zubillaga, Carina. 2004. La configuración de la muerte en el *Libro de buen amor* como huella textual de un mundo en crisis, *Revista de poética medieval*, 13: 51-72. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.