

**LAS ACTITUDES ANTE LA MUERTE EN TIEMPOS DE LA
PESTE NEGRA.
LA PENINSULA IBERICA, 1348-1500**

MARIO HUETE FUDIO

**I. LAS IMÁGENES DE LA MUERTE EN EL BAJO MEDIEVO OCCIDENTAL:
VISIÓN ECLESIASTICA Y NUEVAS PERSPECTIVAS**

Como acertadamente ha escrito el profesor E. Mitre, el tema de la muerte es prácticamente omnipresente en la sociedad medieval¹. Sin embargo, no parece que la población europea mantuviese durante todo este período una actitud constante; antes bien, da la impresión de que a lo largo del Medievo se experimentan cambios en la sensibilidad general de cara a la muerte y muy especialmente a partir de la gran crisis del siglo XIV. Desde la ya clásica obra de J. Huizinga, la historiografía interesada en el tema de la muerte ha venido buscando precisamente las claves que permitan ratificar, matizar o negar tal sensación, tema en el cual, como pone de relieve E. Mitre las opiniones son diversas. Así, si para Ph. Ariès las convulsiones de los siglos XIV y XV suponen un importante paso en la toma de conciencia de la muerte individual, en cambio J. Chiffolleau niega, al menos para algunas zonas del Occidente europeo, que exista una relación causa-efecto entre la crisis demográfica del siglo XIV y el aumento de la sensibilidad macabra.

Sin embargo, no han sido pocos los autores que han venido resaltando —bien es cierto que de una manera un tanto tópica— la fecha de 1348 como el punto de cambio de la sensibilidad hacia la muerte pa-

¹ E. MITRE FERNÁNDEZ, *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval (1200-1348)*. Madrid, 1988, p. 9.

ra el Occidente europeo, cambio que sin embargo ya venía gestándose desde tiempo atrás². Ph. Ariès ha advertido que ya desde el mundo carolingio se fue produciendo un fenómeno de sensibilización que fue dando a la muerte individual un valor cada vez mayor hasta desembocar en la baja Edad Media. Prueba de ello sería el hecho de que a partir del siglo XIII los eclesiásticos habían comenzado a centrar su discurso pastoral en el tema de la muerte. Por otra parte, como ha demostrado J. Le Goff, en torno a 1300 comienza a tomar consistencia la teología del “tercer lugar”, que se traduce tanto en una consolidación de la idea del purgatorio como en una supervaloración del juicio individual en el marco de una sociedad en la que cada individuo va tomando conciencia de su propio destino. Es el paso de una mentalidad trascendentalista cristiano-feudal, en la que el destino del hombre era el que le ofrecía su condición trascendente, a otro espíritu más burgués en el que el ser humano se enfrenta a la naturaleza no a través de los conceptos aprendidos, sino mediante sus propias experiencias individuales. Se comienza así a exaltar esta vida, cuando en los años anteriores no se había visto en ella más que un mero tránsito hacia otra sobrenatural, de forma que a partir de entonces se inicia la coexistencia de los esquemas de la visión trascendentalista con los nuevos, más secularizados. Así pues, las grandes catástrofes del siglo XIV más que como detonantes de la mutación habrían actuado como fuerzas multiplicadoras de un proceso que venía madurando desde tiempo atrás.

Sin embargo, E. Mitre opta por tomar una postura cauta en lo relativo a la consideración de 1348 como fecha de cambio paradigmática en lo que a sensibilidad sobre la muerte se refiere³. Más aún, en su opinión existe una acentuada continuidad en este aspecto desde los comienzos del cristianismo hasta más allá de la época medieval. En abono de su opinión muestra por ejemplo cómo los géneros didáctico-literarios del *ars moriendi* o de las Danzas de la Muerte, de gran éxito desde mediados del XIV, fueron en muchos casos bien producto de una larga gestación, bien ya ampliamente difundidos antes de dicha fecha, bien

² Ibidem, pp. 24 y ss.

³ Ibidem, pp. 131 y ss.

originados en tradiciones anteriores. Además —señala—, el hecho de que a partir de 1348 apareciesen nuevas valoraciones ante el hecho de la muerte no implica en modo alguno un rechazo de las antiguas sino, más bien, una coexistencia o fusión entre ambas. En resumen, y haciendo suyas las palabras de H. Neveux, concluye afirmando que las catástrofes demográficas de los siglos XIV y XV no hicieron más que acentuar un tipo de actitudes ya muy desarrolladas en los años anteriores⁴.

Por otra parte, ante las nuevas perspectivas mentales aparecidas en relación con la muerte en el otoño del Medievo la Iglesia se preocupó por difundir lo que podríamos denominar una actitud oficial⁵. Su objetivo, ya desde el siglo XIII, será desdramatizar el trance final imponiendo su propia lectura de la muerte y tratando de crear un único modelo que pudiera servir para todas las condiciones sociales. Un modelo que aportase soluciones de compromiso con las visiones del problema más comúnmente admitidas, evitando el riesgo de formulaciones heterodoxas y proporcionando a la masa de los fieles una suerte de pedagogía de las almas que pretendía hacer accesible el más terrible y generalizado misterio, el de la muerte. Esta búsqueda del modelo de la muerte cristiana consistía como primer paso en diferenciar dos tipos de muerte, la corporal o física —“muerte primera”— y la espiritual o anímica —“muerte segunda”—, siendo ésta la verdaderamente terrible, fruto del pecado y castigada con la condena eterna. Al insistir en ésta última se conseguía desdramatizar la “muerte primera”, que por otro lado no significaba sino la separación del cuerpo y del alma: para el justo —es decir, para aquél que había seguido los dictados de la Iglesia— la vida mortal tenía un contenido agónico cuyo desenlace había de ser el fin de una peregrinación y el ingreso en la gloria, verdadera patria del creyente.

Mas en nuestra opinión, y como trataremos de demostrar a lo largo de las páginas que siguen, frente a esta actitud eclesiástica u oficial ante la muerte, el conjunto de la sociedad opondrá otras no tan or-

⁴ *Ibidem*, pp. 134-135.

⁵ *Ibidem*, pp. 31-61.

todoxas sino, por el contrario, teñidas en mayor o menor medida del nuevo sentimiento profano de la vida que envuelve esta época y que se funde —en ocasiones en abierta contradicción— con la religiosidad cristiana vigente y la mentalidades tradicionales.

II. IMÁGENES DE LA MUERTE Y ACTITUDES EN LA PENÍNSULA IBÉRICA (1348-1500)

1. Las actitudes ante la muerte: objetivos y problemas

Antes de abordar el análisis propiamente dicho de las principales actitudes ante la muerte que hemos encontrado en la sociedad hispánica del bajo Medievo, creemos interesante realizar una serie de reflexiones acerca de la labor de investigación que nos hemos propuesto en este trabajo, tanto en lo concerniente a los aspectos metodológicos cuanto a los objetivos y problemas que implica su desarrollo.

Nuestro principal objetivo al plantear la presente investigación ha sido doble. Por un lado, nos hemos propuesto rastrear lo que podríamos llamar la mentalidad colectiva de la sociedad hispánica bajo-medieval con el fin de apreciar si la gran fractura demográfica, económica y social representada por el advenimiento y desarrollo de lo que hemos denominado “los tiempos de la peste” ocasionó un trastorno psicológico significativo en la masa social. Por otra parte, y en caso afirmativo, profundizar en la comprensión del dicho impacto mental a través del análisis de su alcance y consecuencias. Así, una primera puntualización de carácter metodológico ha de referirse necesariamente a la justificación de los ámbitos espacial y temporal considerados en nuestra investigación. En cuanto al primero, hemos preferido considerar el conjunto de los reinos cristianos hispánicos sobre alguno en particular, no sólo porque pensamos que el estudio de aproximación a las mentalidades que pretendemos puede permitir extrapolar actitudes y comportamientos a la totalidad de la España cristiana, sino también porque ello nos posibilita el empleo de una bibliografía más amplia, aún así siempre

exigua para nuestro objetivo. En lo referente al ámbito cronológico, la consideración del período 1347-1500 tampoco es arbitraria: por un lado, este espacio temporal abarca con bastante precisión el desarrollo más virulento de la llamada segunda pandemia de la peste, en el cual se sucedieron periódicamente numerosas epidemias que solamente a fines del siglo XV alcanzaron un punto de cambio traducido en la suavización de sus efectos; de esta manera, parece lícito considerar que en el caso de que aquéllas hubiesen afectado significativamente la mentalidad colectiva, su acción podría rastrearse a lo largo de todo el período epidémico. Por otra parte, el estudio de la sensibilidad humana hacia la muerte en general y el nuestro en particular exigen un tratamiento histórico dentro de la larga duración, como corresponde al análisis de los procesos mentales de carácter colectivo en el seno de sociedades arcaicas como la medieval.

Definido así el marco espacio-temporal y con los objetivos propuestos, nuestro estudio se basará fundamentalmente sobre un análisis del problema a través de la consideración de las diversas clases sociales. A priori, nos ha parecido lógico pensar que los factores socioculturales implícitos a cada uno de los distintos estamentos podían haber condicionado sus respectivas actitudes frente al fenómeno de la muerte. Esta es la hipótesis fundamental que ha guiado nuestras investigaciones, y con ella hemos pretendido elaborar lo que podría llamarse un catálogo de las respuestas más representativas en función de los diversos estamentos sociales hacia el fenómeno del aumento de la sensibilidad macabra típico de esta época. Con esta hipótesis fundamental como guía, nuestro trabajo pretende ser básicamente una aproximación a la cuestión de los sentimientos hacia la muerte en el bajo Medievo hispánico, dentro de lo que se ha dado en llamar “historia de las mentalidades”.

En cuanto a las fuentes empleadas hemos considerado prioritariamente, tanto por su utilidad como por su accesibilidad las de carácter literario, con los problemas que esto implica. En primer lugar, dada su abundancia se han consultado las que hemos creído más representativas para cada estamento, con la gran limitación que supone generalizar unos comportamientos concretos para todo el conjunto social respecti-

vo. Por otra parte, no siempre resulta fácil encuadrar cada obra en un estamento determinado, ya que aún escrita dentro de uno en concreto, puede referirse al conjunto de la sociedad. Es más, hay que tener en cuenta que en una misma época y autor, como corresponde a la naturaleza humana, pueden darse actitudes y sentimientos no sólo diversos sino también encontrados y contradictorios, lo que dificulta aún más la labor de extraer conclusiones generales. Finalmente, y como dificultad añadida, no siempre resulta lícito establecer una relación de causa-efecto entre el shock psicológico causado por los ciclos pestíferos y las actitudes ante la muerte que encontramos en las fuentes, afectadas aquéllas por multitud de factores diversos como las circunstancias y carácter personales del autor o las modas e influencias literarias, políticas, sociales y culturales bajo las que su obra fue escrita.

No obstante todas estas graves limitaciones, el manejo de estudios complementarios sobre el tema nos ha permitido comprobar que existen lo que podríamos denominar unas actitudes-tipo, muy representativas de los estamentos considerados y generalizables a buena parte del conjunto social que cada uno de aquéllos representa.

2. Los estamentos privilegiados. La nobleza ante la muerte

2.1 Un cambio de actitud en la sensibilidad

Parece comúnmente aceptado que en el siglo XIV la concepción religiosa del mundo, de la vida y de la muerte va cediendo paso a otra profana según la cual el trance supremo se torna una realidad angustiosa. La jerarquía tradicional de valores es puesta en tela de juicio, amenazando al hombre en su razón y su fe. Frente a esta nueva sensibilidad, generalizable a todas las clases sociales en los dos últimos siglos del Medievo y sin duda alimentada por la crisis general y los azotes epidémicos en que Europa se ve envuelta, la intelectualidad nobiliaria, que hasta entonces había tenido en su fe el consuelo y en sus obras piadosas la segura salvación, va a buscar en otras vías más profanas el remedio a su desazón espiritual, concretamente en el culto al honor y a la gloria como especie de inmortalidad terrestre. Como escribe Joël Saugnieux,

la búsqueda de la gloria es en el bajo Medievo la expresión más refinada y más sutil del afecto al mundo. El culto de la fama es así para muchos un consuelo a la brevedad de la vida, una manera profana de remediar la angustia de la muerte⁶. Originada en la Antigüedad grecorromana y revivida en el Renacimiento, la noción de la gloria no había desaparecido por completo sin embargo del horizonte medieval, como advierte M^a Rosa Lida de Malkiel⁷. No obstante, resulta indiscutible que en la Edad Media la orientación supraterrrestre de la vida había abolido toda ambición de fama, condenada repetidamente en la Biblia y por Padres de la Iglesia como san Agustín. Mas al fin del Medievo podemos encontrar entre la aristocracia culta una nueva actitud respecto al mundo en la que el culto a la gloria constituye el fundamento de una nueva concepción de la muerte que se separaba de la tradicionalmente predicada por la Iglesia.

Como ya hemos comentado, en la Biblia se podía encontrar toda una elaboración teórica de la muerte en la que claramente se diferenciaban dos aspectos de la misma: la muerte física o corporal y la del alma o espiritual. La primera de ellas queda inscrita dentro de las leyes de la naturaleza, como resultado de una disposición divina concerniente a todos los hombres sin excepción, pero carente de importancia al no ser más que ilusión y pura apariencia, una mera transición, ya que en el más allá se espera la resurrección de la carne. Es, en cambio, la muerte del alma la que cuenta. Consiste en la pérdida de la amistad de Dios, por lo que es un castigo al que solamente los impíos deben temer. La muerte del espíritu es obra del Diablo, no de Dios, por ser en definitiva fruto del pecado.

2.2 Mentalidad nobiliaria y actitudes

a) La fama como victoria sobre la muerte

⁶ J. SAUGNIEUX, *Les Danses Macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires*. París, 1972, p. 101.

⁷ M. R. LIDA DE MALKIEL, *La idea de la fama en la Edad Media castellana*. Madrid, 1983, p. 9.

Esta concepción tradicional de la muerte encontró fiel continuidad en los poetas castellanos de los primeros siglos del Medievo. Así, para Berceo, la vida terrestre no es sino un largo peregrinar que nos hace desear el reino de Dios, un acceso a la vida eterna; es un comienzo y no un fin, un medio y no un objetivo. El optimismo de la muerte reposa así sobre el de la salvación: la muerte, por tanto, es para los justos un acontecimiento feliz e incluso envidiable. Desde esta postura es lógico que Berceo no aluda jamás a la fama que sus obras pudieran reportarle⁸. Mas ya desde mediados del siglo XIII, como señala M. R. Lida de Malkiel, comienzan a aparecer en la literatura castellana expresiones concretas al deseo de fama, las cuales van a encontrar una continuidad y desarrollo extraordinarios en los siglos XIV y XV, consecuencia en parte de la ya comentada nueva concepción de la muerte⁹. Según ésta, todo lo que conduce al fin del cuerpo es considerado una desgracia irremediable. La sensibilidad mórbida, la actitud de desengaño de los poetas atestigua que el pensamiento se va a separar en adelante de los caminos trazados por la Iglesia. El hombre comienza a profundizar en la significación humana del trance final, lejos de toda trascendencia. La nueva sensibilidad se liga a la conciencia de la duración terrestre, lo que hace nacer nuevos sentimientos: de un lado, la melancolía, la delectación morosa ante las alegrías terrestres; por otro, la ironía, la burla, prueba de la desilusión, de una profunda pena que la promesa del más allá no puede aliviar. La concepción es todavía cristiana, pero es de hecho más exterior que real: el corazón del hombre se agarra a una visión donde toda trascendencia queda excluida. La idea de la disolución material no hace sino expresar el carácter estrictamente humano de la muerte, que ya no se considera como un castigo de Dios puesto que se lleva inexorablemente a todos los hombres sin tener en cuenta sus méritos. Reconocido el ser humano como mortal, se llega a la conclusión de que la muerte está en el centro mismo de su ser, como causa a la vez de desesperación y aguijón de la vida.

⁸ Ibidem, pp. 112.

⁹ Ibidem, pp. 159.

Así, asistimos dentro de la esfera de la mentalidad culta nobiliaria castellana de finales del Medievo a la creación de una serie de valores puramente terrestres que tienen su raíz tanto en un proceso de secularización de los elementos cristianos como en la resurrección de fuerzas primitivas paganas. De esta forma, el sentimiento profano de la muerte engendra una nueva moral fundada sobre la fe en la vida terrestre, la exaltación de la dignidad humana y la búsqueda de la gloria. Dentro de la tendencia general de la época, asistimos también en el seno de la intelectualidad nobiliaria castellana a la creación de una serie de valores puramente materiales, de un sentimiento profano de la muerte que engendra una nueva moral fundada sobre la fe en la vida terrestre, la exaltación de la dignidad humana y la búsqueda de la gloria. Esta actitud, perfectamente observable en la obra de los nobles-poetas castellanos del siglo XV, convivió sin embargo —como rasgo especialmente característico del caso hispánico— con la concepción cristiana, resignada de la muerte. Como apunta J. Saugnieux, el problema de la muerte no despierta en España el temor trágico que se aprecia en Francia¹⁰. En la Península, donde la guerra de reconquista había sustentado más que en ningún otro lugar el ideal cristiano en detrimento del mundano, la intelectualidad nobiliaria va a rendir un culto asiduo a la nueva divinidad. Sin embargo, como hemos dicho, en la mayoría de los poetas españoles del siglo XV la nueva concepción profana y material de la muerte no llega a suplantarse a la tradicional. Como escribe Saugnieux, la vasta revolución de las mentalidades no llega a desembocar en una nueva visión clara y distinta del mundo, sino en una situación conflictiva, en la que el peso de las convicciones religiosas y la autoridad de la Iglesia —la misma por otra parte que ha preparado la reflexión “oficial” sobre la muerte— actuaron como freno a la expansión de aquella¹¹.

Enrique de Villena (ca. 1384-1434) nos ofrece un buen ejemplo de este compromiso entre la nueva actitud ante la muerte y la resignación cristiana que muestran algunos intelectuales nobiliarios hispánicos del bajo Medievo. Miembro de la alta nobleza castellana, compuso ha-

¹⁰ J. SAUGNIEUX, *op. cit.*, p. 62.

¹¹ *Ibidem*, pp. 13-14.

cia 1423 o 1424 el *Tratado de la Consolación*, en respuesta a una carta de Juan Fernández de Valera, criado suyo que había perdido a la mayor parte de su familia en la epidemia de peste de Cuenca de 1422. Como afirma uno de sus editores es éste un ejemplo medieval tardío del género griego y latino de la *consolatio mortis* —para Carr sería la primera escrita en castellano al modo clásico—, y su tono se mueve entre el estoicismo de Séneca y la literatura ascética de los Padres de la Iglesia¹². En él encontramos consideraciones sobre la muerte, la fortuna, la brevedad de la vida y el menosprecio del mundo, que el autor acepta estoicamente, con la calma convicción de que la muerte es verdaderamente la entrada por la que se pasa a una vida más perfecta. No obstante, junto a esta actitud resignada, muestra Villena claras alusiones a la fama como auténtico patrimonio del hombre. Así, impregnan toda la obra las reflexiones acerca de la brevedad de la vida:

“Si oviédeses por breve el espacio de su vida,
por mucho que vivieran, todo fuera breve, (...)”
(p. 39).

o bien:

“Tanto es breve que la poca durada de las flores
e la floxa texedura de la tela de araña non son
menos en su duracion.” (pp. 39-40).

La misma brevedad de la vida puede ser incluso un consuelo si se piensa que así permite menos ocasiones para caer en la culpa y el pecado:

“Quanto es mas breve la humana vida, a menos
es dispuesta peligros e menos acumula culpas, e
mas ayna deste sale de miserias val. Por esto los
de virtuosa vida con grant afiçion desearon la
muerte.” (p. 40).

¹² E. DE VILLENA, *Tratado de la Consolación*. Ed. D. E. CARR. Madrid, 1976, pp. LXXIV y ss.

A las consideraciones sobre la brevedad de la vida terrena siguen, evidentemente, las que afirman la inevitabilidad de la muerte:

“Por çierto, la muerte non es de temer, pues escusar non se puede, e vano es el tal temor, (...)”
(p. 48).

la cual, por otra parte, afecta a todos los seres por igual, sin hacer distinciones:

“Tal es el ofiçio de la muerte que non guarda a quien enoja o a quien lieva o que mengua faze; non le es alguna persona açepta; non distingue entre el pobre e el rico, entre sabidor e nesçio; asy el uno como el otro lieva.” (p. 118).

Sin embargo, no hay temor para el cristiano, animado por la certeza de una vida futura según le muestra su fe:

“Mas el omne cristiano e temiente ley, cognoscedor de la resurreçion e vida perdurable, çertificado de la inmortalidat del anima, non deve tal sentimiento nin tan doloroso por los muertos mostrar. Tanta ardençia de la fe aver deve que mas sea el gozo de los bienes esperados futuros que el pesar de las posesiones presentes, (...)”
(p. 122).

Sin embargo, como antes hemos comentado, junto a estas reflexiones resignadas, no se resiste el autor a formular su creencia en la fama como verdadero patrimonio del hombre en la tierra, si bien de forma tímida aún:

“Pues agora que partidos del mundial estrechura e llegados a la espaçiosa region etherea onde

feliçidat copiosa alcançaron, perpetuando buena nombradía, dexando odor de buena fama, (...)" (p. 104).

El recuerdo terrenal después de la muerte, entendido como forma de inmortalidad, viene así a constituir para Villena inmejorable consuelo así como perfecta herencia para sus sucesores:

“Paresçio a los non entendidos muriesen, e ellos estan en paz; biven por fama e son fechos inmortales; bueno dexaron nonbre, e fama clara dexaron a los de ellos vinientes.” (p. 45).

Para el Marqués de Santillana (1398-1458) la gloria es una compensación al carácter mortal de nuestra naturaleza. Para Saugnieux, este autor multiplica las condenas ascéticas del mundo y de la gloria, pero su reprobación no es sino una forma de sacrificar a la tradición, pues se encuentra en evidente contradicción con la avidez de poder y de honores de que el Marqués dio prueba a lo largo de su vida¹³.

En Juan de Mena (1411-1456), uno de los mejores ejemplos de la nueva actitud hacia la muerte, no se encuentra la menor condenación del mundo. Ni una vez presenta la postura ascética de condena a la fama, ni da a entender que su valor sea secundario comparado con la vida eterna que promete la fe cristiana. Además, no sólo no pretende condenar la gloria terrena, sino que llega a confundir lo sagrado y lo profano al afirmar que la fama es dispensada tanto por las musas paganas como por la gracia divina. Mena desarrolla incluso toda una teoría propia en este sentido: ante todo, por gloria entiende mucho menos el homenaje de los contemporáneos que el recuerdo de la posteridad, la “memoria durante”, la “memoria gloriosa” o la “rica memoria”. La fama es además el móvil del esfuerzo, y el mismo deseo de la gloria constituye un mérito en sí, lo que contradice exactamente la concepción ortodoxa tan clara y enérgicamente sentada por san Agustín y santo Tomás. A su

¹³ J. SAUGNIEUX, op. cit., pp. 101-102.

vez, al pregonar nombres y hazañas ilustres, cumple una misión ejemplar o didáctica al inducir a los hombres futuros a imitar tales hechos¹⁴.

De la obra de Jorge Manrique (1440?-1479) destaca precisamente la obsesión por la muerte, a la que considera como el final inevitable de todos los dolores e inquietudes, como expresión de la voluntad divina¹⁵. Sin embargo, por otra parte sus alusiones a la gloria entendida de modo puramente profano son más numerosas que las que dedica a la misma como bienaventuranza ultraterrena, lo cual resulta especialmente patente en sus *Coplas a la muerte del maestro don Rodrigo*, en las que no deja dudas respecto a la preferencia que se debe a la fama sobre los restantes bienes de fortuna¹⁶.

En efecto, Jorge Manrique muestra, al igual que sus predecesores y contemporáneos, una profunda contradicción en su pensamiento en relación con el tema de la muerte. Como destaca Saugnieux, la muerte es afrontada en las *Coplas* con resignación y serenidad, lo que no implica necesariamente una concepción perfectamente cristiana de la misma. Antes bien, para este autor la jerarquía manriqueña de las tres vidas es difícilmente conciliable con el ideal cristiano; la “vida de la fama” conduce, según ella, a la vida eterna; la “gloria natural” es un medio de acceder a la gloria sobrenatural. Sin embargo, muestra este autor una evolución con respecto a sus predecesores, ya que en su obra gloria y eternidad resultan compatibles, de lo que se sigue que la muerte, última hazaña que el hombre ha de afrontar, es el término y apoteosis de la vida terrestre y no, en buena doctrina cristiana, el comienzo de la existencia verdadera¹⁷.

En resumen, podemos advertir en lo que se refiere a las actitudes de la esfera cortesana ante la muerte, que si bien cada autor se enfrenta de manera personal y distinta con el trance supremo, en cambio es posible encontrar en todos ellos una consideración común hacia la fama y la

¹⁴ M. R. LIDA DE MALKIEL, op. cit., pp. 278-290.

¹⁵ A. VALBUENA PRAT, *Historia de la Literatura española*, I. Barcelona, 1960, p. 308.

¹⁶ M. R. LIDA DE MALKIEL, op. cit., p. 291.

¹⁷ J. SAUGNIEUX, op. cit., p. 67.

gloria terrenas como una manera de vencer el desasosiego vital que produce en estas décadas finales del medievo la idea de la muerte. Así, vemos claramente cómo la actitud caballeresca y cortesana, con su inherente imperativo del honor, expande su ansia de gloria, confirma su proyección en el futuro. Igualmente y como rasgo característico del caso hispánico, opina Saugnieux que la rebelión contra la muerte fue aquí menos violenta y duradera que en otros países, e igualmente no llega a romper con la concepción cristiana de resignada aceptación ante el supremo trance, impulsada por la Iglesia y utilizada con el fin de la edificación y la conversión¹⁸.

b) Prolongación en el más allá del estatus social de privilegio

Como gráficamente ha escrito G. Duby,

“No hay igualdad en la tumba: la sociedad de los muertos está tan compartimentada como la de los vivos; jerarquizada, la humanidad pasa al más allá tal cual es, con sus grados, sus dignidades y sus oficios. Durante la alta Edad Media, la evangelización de Europa había vaciado lentamente las tumbas de estas armas, estos utensilios y estos adornos, espléndidos o insignificantes, que los muertos se llevaban consigo a la otra vida. Cuando a partir del siglo XIII, la predicación de franciscanos y dominicos hizo del cristianismo una religión verdaderamente popular, las sepulturas volvieron a cubrirse de adornos. Lo mejor de la creación artística vino entonces a aplicarse a algunos sepulcros, los de los poderosos de la tierra”¹⁹.

¹⁸ Ibidem, p. 86.

¹⁹ G. DUBY, Europa en la Edad Media. Barcelona, 1990, p. 163.

Consecuencia en parte del nuevo sentimiento hacia la muerte de la nobleza bajomedieval en el que la idea de la fama ocupa, como ya hemos visto, un lugar destacado, es esta actitud que convenimos en llamar de prolongación en el más allá del estatus social de privilegio, una de cuyas más sobresalientes manifestaciones externas viene a ser el gran desarrollo de la imaginería funeraria durante los siglos finales de la Edad Media. Sensibilizado más que antaño ante el hecho de la muerte física, el estamento nobiliario en general y el hispánico en concreto siente la necesidad de perpetuar en una sociedad de vivos su rango social aristocrático. Evidentemente, el caballero era consciente de la condición mortal del grupo humano y de cómo la muerte era indisociable de la vida. De ahí que se sintiera empujado, con los medios a su alcance, tanto hacia la salvación de su alma cuanto de su memoria. El hombre de esta época en general y el caballero en particular se enfrenta ahora al hecho de la muerte desde la conciencia de su individualidad, pues no en vano aborda en solitario el trance supremo, sin otra ayuda que su fe ni otras armas que sus buenas obras.

Es en este deseo donde cabría encuadrar, como señala M. Núñez Rodríguez, la importancia social de la escultura funeraria del bajo Medievo como reveladora de aspectos de la conducta mental nobiliaria²⁰. Siguiendo a este autor, podríamos hablar así de una imaginería religioso-caballeresca cuyo sentido honorífico a la par que funerario está destinado a conmover y a convencer, a perpetuarse post mortem en un momento en el que se va afirmando otro concepto del mundo desde una nueva escala de valores humanos que cuestiona ideales de vida tradicionales en el tránsito hacia la Modernidad²¹. Igualmente, hay que tener en consideración que si de algo se enorgullece la nobleza hispánica bajomedieval es ante todo de su carácter guerrero. La iconografía tumular es así también la manera de ensalzar la vocación militar de la aristocracia, en una época en la que la generalización de las armas de fuego estaba a punto de arrebatar el protagonismo a la participación de los caballeros en la guerra.

²⁰ M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, *La idea de inmortalidad en la escultura gallega. (La imaginería funeraria del caballero, s. XIV-XV)*. Orense, 1985, pp. 9-20.

²¹ *Ibidem*, p. 19.

Mas el mausoleo no solamente se define con la figura del caballero armado, tal y como observa M. Núñez; antes bien, importan asimismo la serie de epígrafes y escudos de armas que complementan el conjunto y lo convierten en algo para ser visto y acogido en la memoria de los hombres²². En relación con esto, también los testamentos nobiliarios nos ofrecen muestras de este deseo de prolongar más allá de la existencia terrena el estatus social, generalmente a través de la inclusión de disposiciones sobre exequias, configuración del sepulcro, armaduras que han de acompañar al yacente, y un breve apartado en el que se detallan los atributos heráldicos a reproducir²³. En ellos el noble pone en orden sus últimas voluntades y, atento a su vida futura, enriquece sus preámbulos con largas invocaciones religiosas —en que encomienda su alma a Dios, a la Virgen y demás santos mediadores—; reflexiones sobre su profesión de fe, la salvación y fugacidad de la vida terrena; disposición del lugar de inhumación y demás mandas testamentarias. Lugar de importancia lo ocupan también la transmisión de sus bienes materiales así como los legados piadosos, sin omitir alusiones pertinentes a deudas y restituciones. En definitiva, como escribe M. Núñez, los testamentos permiten compulsar la reacción del caballero ante la que sería su última batalla, la de su propio destino²⁴.

c) Prolongación ultraterrena de los vínculos del linaje

En íntima relación con las antes comentadas se encuentra una actitud que podríamos denominar de prolongación en el más allá de los lazos familiares del linaje. Así, como algunos autores han advertido para el caso concreto del ámbito gallego del bajo Medievo, la creencia o deseo de la continuación en la otra vida de las vinculaciones familiares, manifestada en la voluntad de la proximidad física de las sepulturas, es extraordinariamente frecuente. Se pretende con ello que los lazos fami-

²² *Ibidem*, p. 14.

²³ *Ibidem*, p. 14; E. PORTELA SILVA y C. PALLARES MÉNDEZ, “Muerte y sociedad en la Galicia medieval (ss. XII-XIV)”, en M. NÚÑEZ y E. PORTELA (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela, 1988, pp. 28-29.

²⁴ M. NÚÑEZ, *op. cit.*, p. 15.

liares, el linaje —elemento básico de la aristocracia de la época— rompan la barrera del tiempo, no solamente los naturales o consanguíneos, sino también los artificiales o feudales²⁵. Como apunta también M. Núñez, se constata una orientación entre los miembros de la nobleza por mantener una relación *post mortem* con sus consanguíneos directos, práctica ésta cuyas motivaciones no le resultan del todo claras. Sin embargo, conociendo la importancia que la aristocracia otorga a la nobleza de sangre como refrendo de su estado preeminente, es dable pensar que con esta actitud se persiguiese rubricar tales vínculos y perpetuarlos después de la muerte²⁶. En apoyo de esta teoría parece la constatación de que el vínculo matrimonial, aunque existente, no es el prioritario en las inhumaciones, sino que se opta más frecuentemente por el enterramiento junto a los ascendientes por línea patrilínea²⁷.

3. La actitud del bajo clero. El ejemplo del Arcipreste de Hita

Como señala A. Arranz, la lectura detallada de la legislación conciliar nos informa de la escasa fuerza que las leyes tenían para lograr extirpar costumbres paganas ancestrales y supersticiones, así como del comportamiento igualmente atávico del clero en muchas ocasiones, que se identificaba con los rituales y creencias profanos. Era igualmente frecuente la figura del clérigo iletrado, mujeriego y tabernario. No es difícil suponer, por tanto, que cierto tipo de clérigos fueran pasto fácil y se prestaran a ciertas prácticas o ritos en abierta contradicción con la doctrina cristiana²⁸. En este sentido hemos creído de interés examinar detalladamente la obra de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, la cual creemos que nos permite comprender un poco mejor algunas de las actitudes del bajo clero en particular y de la sociedad media e inferior del bajo Medievo en general en relación con el tema de la muerte²⁹. En este sentido

²⁵ E. PORTELA y C. PALLARES, op. cit., p. 26.

²⁶ M. NÚÑEZ, op. cit., p. 15.

²⁷ *Ibidem*, p. 16.

²⁸ A. ARRANZ GUZMÁN, “La reflexión sobre la muerte en el medievo hispánico: ¿continuidad o ruptura?”, en *En la España Medieval*, V, 1 (1986), pp. 120-121.

²⁹ Juan Ruiz, *Arcipreste de Hita*. Libro de Buen Amor. Ed. A. BLECUA. Barcelona, 1990.

pensamos que la manifiesta carga autobiográfica que el Arcipreste vuelca en su obra puede resultar de gran ayuda para la fijación de las diversas actitudes, hondamente sentidas por la figura de Juan Ruiz, continuamente moviéndose entre la corriente ascética medieval y los primeros aires del vitalismo renacentista.

Como ha señalado Rafael Lapesa, en medio de la desbordante alegría que domina en el Libro, la muerte aparece en tres ocasiones, en relación con los amores del protagonista: trunca dos aventuras que estaban a punto de concluir satisfactoriamente para aquél y después se lleva a Trotaconventos³⁰. De las dos aventuras rotas por la muerte, la primera tiene como víctima a una niña hidalga, bien guardada por su madre pero ganada por Urraca para el enamorado, y que muere apenas conseguida. La segunda víctima es la monja doña Garoça, en cuyo asedio jugó también importante papel Trotaconventos; no obstante, una vez enamorada para el protagonista, la relación termina bruscamente con su muerte. La tercera y última ocasión en que el autor reflexiona ante el trance supremo corresponde a la muerte de Trotaconventos, la cual arranca al protagonista un planto o elogio fúnebre de su figura. Del estudio de estos tres casos podemos descubrir cuatro reacciones o actitudes fundamentales frente a la muerte que desarrollaremos a continuación: rebelde, religiosa, burlesca, y hedonista.

3.1 Actitud rebelde

Desde la antigüedad clásica existía la concepción de la muerte como niveladora de los hombres, a quienes hace volver a la igualdad natural con que nacieron. El cristianismo había añadido que con esta igualación se saldan las vanidades humanas y se abre paso a la justicia divina. Esta visión de la muerte como equiparadora es también expresada en el *Libro de Buen Amor*:

“Muerte, al que tú fieres, liévastelo de belmez,

³⁰ R. LAPESA, “El tema de la muerte en el Libro de Buen Amor”, en *De la Edad Media a nuestros días. Estudios de historia literaria*. Madrid, 1967, p. 53.

al bueno e al malo, al rico e al refez,
a todos los eguales e los lievas por un prez,
por papas e por reyes non das una vil nuez.” (est. 1521).

Mas, precisamente por esto, el Arcipreste reprocha a la muerte el no hacer distinción de personas:

“Non catas señorío, debdo nin amistad,
con todo el mundo tienes cotiana enamistad;
non hay en ti mesura, amor nin pñadad,
sinon dolor, tristeza, pena e grand crüeldad.” (est. 1522).

ni de estados o valores:

“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.” (est. 1528).

Como señala acertadamente R. Lapesa, ante todo y casi exclusivamente la muerte es para Juan Ruiz implacable y pavorosa destrucción³¹. Nada de positivo encuentra en ella, y dedica la parte más extensa y vehemente de su planto por Trotaconventos a enumerar los males que acarrea (estrofas 1520 a 1568): nadie sabe cuándo le llegará, nadie resiste ver sus efectos; incluso causa horror el mero hecho de hablar de la muerte o el acordarse de ella. No falta tampoco la descripción de los estragos que la muerte hace en el cuerpo, mas no solamente en las cualidades físicas como la belleza, la fuerza o la prestancia, sino también en las morales:

“Tiras toda Vergüença, desfeas Fermosura,
desadonas la Graçia, denuestras la Mesura,
enflaquesçes la fuerça, enloquesçes Cordura,
lo dulce façes fiel con tu mucha amargura.

³¹ Ibidem, p. 63.

Despreçias Loçanía, el oro escureçes,
desfaces la Feçhura, Alegría entristezes,
manzillas la Limpieza, Cortesía envileçes:
Muerte, matas la Vida, al Amor aborresçes.” (est. 1548-1549).

Estas cualidades ennumeradas por Juan Ruiz como blanco de la muerte, las que él siente y estima con más espontánea preferencia, dan agrado a la persona, dignifican el amor, suavizan el trato y hacen amable a la humanidad; de ahí que acuse a la muerte de ser enemiga del mundo. Mundo y vida están, pues, unidos por su común oposición a la muerte:

“con todo el mundo tienes cotiana enamistad;” (est. 1522 b).

y más claramente,

“Muerte, matas la Vida, al Amor aborresçes.” (est. 1549 d).

3.2 Actitud religiosa

Como hombre de profunda fe cristiana, el Arcipreste opone a la trágica idea de la muerte una actitud religiosa, devota y esperanzada en la vida ultraterrena. En vista de la inseguridad de la vida y la caducidad de sus bienes, aconseja a los hombres acumular buenas obras que les valgan a la hora de la muerte:

“La salud e la vida muy aína se muda:
en un punto se pierde, quando omne non cuda;
el bien que farás cras, palabra es desnuda:
vestidla con la obra ante que Muerte acuda.” (est. 1532).

Para Juan Ruiz la muerte es, además, promotora del pecado. Contra ella luchó Cristo vencéndola, lo que viene a ser identificado por el poeta como la lucha entre la muerte y la vida. La victoria de Cristo es la de la vida: el Señor da vida perdurable a los justos y sólo deja a los

condenados en poder de la muerte. Así, como única defensa ante ella, el poeta se encomienda a Dios:

“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 defenderme pueda de tu venida mortal.” (est. 1567).

3.3 Actitud burlesca

Como señala R. Lapesa, a las más altas expresiones de fervor religioso sucede bruscamente una desenfrenada parodia caricaturesca; no en vano, la aplicación de lo sagrado a lo profano es elemento básico en la obra del Arcipreste. Muerta la leal Trotaconventos, el protagonista formula una burlesca bienaventuranza de la vieja en la que entran algunos de los misterios supremos de la religión (estrofas 1568-1572). Como afirma el autor citado, no debe verse en ello una intención sacrílega, sino mera diversión³². La muerte produce espanto al poeta, por lo que necesita humor para vencerlo. Después del epitafio burlesco —especie de desahogo ante la presión trágica de la muerte—, torna Juan Ruiz a tratar acerca de ésta, lo súbito de su llegada, su enemistad con los hombres y la necesidad de disponerse a ella practicando virtudes y obras de misericordia. Como señala R. Lapesa, con ello llena más de cien versos, pero sin brío ni acento personal, ya que el horror a la muerte le salía de dentro, pero la lección moral, no³³.

3.4 Actitud hedonista

La muerte aparece como una liberación para cuantos no sienten apego a la vida tal como se ofrece al hombre en la tierra. Así, el estoico ve en la muerte la ocasión de que su yo espiritual se desate de las irracionales exigencias del cuerpo; para el místico es el ansiado trance que permitirá la unión perfecta y definitiva con Dios. La muerte es también

³² Ibidem, pp. 69-70.

³³ Ibidem, p. 72.

liberadora para el desesperado, que cifra en ella el término de sus dolores. Pero, como demuestra R. Lapesa, en el Libro de Buen Amor jamás encontramos algo semejante; no hay desesperación ni cansancio de la vida, y sí apetencias de goce vital³⁴. Sin duda, la fe religiosa de Juan Ruiz le lleva a creer firmemente en la vida eterna después de la muerte, pero no significa esto que llegue a considerar la existencia terrenal como un castigo. De ahí que, tras el quebranto que le supone la pérdida de sus amadas, el protagonista reaccione de manera vitalista buscando un consuelo en otros amores más groseros. De esta manera comprobamos en la obra del Arcipreste otra de las reacciones que el sentimiento de la muerte solía desatar entre los estratos inferiores de la sociedad: el deseo de una vida temporal activa, como respuesta inconsciente y vital ante el desgarrar que suponía la presencia de la realidad cotidiana de la muerte, si bien en el caso de Juan Ruiz su profunda fe le lleva a buscar, además un consuelo espiritual.

4. La muerte en la sociedad media e inferior

Parece indudable que el conjunto de la sociedad media e inferior no se comportó de igual manera ante la muerte. Es por ello que, aún pudiendo generalizar una serie de actitudes para todo este grupo, creemos que se deben diferenciar en él otros dos grandes conjuntos sociales en lo que a posturas ante la muerte se refiere: por un lado, lo que hemos dado en llamar las clases urbanas acomodadas, vacilantes entre la admiración e imitación de las formas de la nobleza y su origen popular; y por otro, el común de la población, estrato en el que podemos rastrear con mayor claridad la pervivencia de antiguas costumbres y ritos, así como una relación de actitudes más caracterizadas por el elemento irracional, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

4.1 Las clases acomodadas urbanas: de la resignación al miedo

De los estudios de A. Rucquoi para el caso castellano puede deducirse claramente un cambio de actitudes frente a la muerte entre fi-

³⁴ Ibidem, p. 58.

nales del siglo XIV y finales del XV ³⁵. Para esta autora, el cambio consiste esencialmente en el abandono de la hasta entonces visión imperante de la muerte, concebida como una realidad natural, por otra en la que aparece como algo temido y cotidianamente próximo. En efecto, del análisis que A. Rucquoi hace de los preámbulos testamentarios, correspondientes todos ellos a lo que podríamos denominar clases acomodadas urbanas (alta y mediana nobleza local, oligarquía urbana, letrados) se desprende una cada vez más común actitud de miedo hacia la muerte en general y hacia las ideas del pecado, el Juicio Final y el Infierno en concreto. Esta nueva visión de la muerte como algo temible conduce claramente de una actitud de resignación fatalista esperanzadora y mayormente pasiva a otra muy activa de temor a la muerte y al Juicio de Dios, en la que el sentimiento de responsabilidad individual y la interiorización de la experiencia mortal juegan un papel destacado. Es precisamente en este contexto de temor generalizado donde cabe situar la serie de actitudes concretas que hemos distinguido a continuación, exponentes todas ellas del profundo cambio de mentalidad frente a la muerte.

a) Generalización de la práctica testamentaria

Como han advertido E. Portela y M. C. Pallares, las profundas modificaciones en la organización social que tienen lugar en los siglos plenomedievales —la extensión de la vida urbana, la movilidad de la población, la ruptura de las vinculaciones familiares extensas— explican la difusión de las nuevas prácticas jurídicas y con ellas, la generalización del testamento desde el siglo XII ³⁶. Su primera función es la reordenación del desajuste que produce la desaparición de una persona en el tejido familiar y social, con el fin de evitar posibles conflictos en el futuro y velar por la estabilidad del grupo familiar. Esta función ordenadora supone como es lógico un movimiento de bienes materiales en el interior del grupo, pero crea también movimientos hacia el exterior

³⁵ A. RUCQUOI, “De la resignación al miedo: la muerte en Castilla en el s. XV”, en M. NÚÑEZ y E. PORTELA (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela, 1988, p. 58.

³⁶ E. PORTELA y C. PALLARES, *op. cit.*, p. 27.

de la familia, por ejemplo canalizando bienes hacia la Iglesia. Es bien conocido el papel impulsor desempeñado por esta institución en la difusión de la práctica testamentaria y su empeño en garantizar el cumplimiento de las disposiciones frente a las frecuentes resistencias de familiares y herederos. De ahí que, en la opinión de los dos autores arriba citados, sea en los testamentos donde con más claridad pueda observarse la influencia de la idea y el sentimiento de la muerte en la canalización de bienes hacia las instituciones eclesiásticas, a través de la elección de sepultura, los sufragios por el alma y los legados piadosos³⁷.

De la misma opinión es A. Rucquoi en su ya citado estudio de sesenta y siete actas testamentarias otorgadas en la ciudad de Valladolid a lo largo del siglo XV³⁸. Procedentes en su mayor parte de miembros de la alta y mediana nobleza avecindados en la villa y de personajes de la oligarquía urbana, así como de vecinos acomodados y altos funcionarios de la corte, constituyen por sus preámbulos y mandas piadosas una mina de informaciones acerca de la mentalidad vigente y de la del testador en particular. Pero, además del valor de estos documentos como testigos de creencias y actitudes, la misma difusión de la práctica testamentaria creemos debe ser considerada como una de las actitudes más destacables de los estratos acomodados ante la muerte. En efecto, como hemos visto arriba era preciso un modo de salvaguardar el patrimonio del quebranto que la desaparición de un miembro del grupo familiar podía ocasionar, problema especialmente importante para las clases acomodadas urbanas. De este modo, creemos que es lícito suponer que la generalización de la práctica testamentaria puede ser puesta en relación con las catástrofes demográficas de la época que estudiamos, como respuesta de protección y salvaguarda hacia un patrimonio familiar constantemente amenazado por las oleadas epidémicas, de especial incidencia como hemos comentado en los medios urbanos.

b) Cambios en el ritual funerario

³⁷ Ibidem.

³⁸ A. RUCQUOI, op. cit.

Los testamentos vallisoletanos estudiados por A. Rucquoi revelan un mayor interés en el siglo XV por hacer constar los detalles *post mortem*: la vestidura del finado, transporte en andas o en ataúd, el lugar de la sepultura y en ocasiones hasta la decoración de la tumba o capilla. Igualmente se señalan los gestos de los vivos desde el momento de la vigilia fúnebre hasta el de la procesión hasta la sepultura y a veces se incluye también su repetición en cada aniversario o al cabo de un año³⁹. Así, encuentra la autora una primera diferencia patente entre las actas testamentarias del siglo XV y las de épocas anteriores. Se trata del interés por la codificación de los ritos y costes de las exequias según la categoría social del difunto, lo que permite a cada uno abandonar el mundo terrenal en el mismo estado y condición en que vivió en él⁴⁰.

Por otra parte, paralelamente a este movimiento de sistematización de los ritos, surge en la segunda mitad del siglo XV una tendencia hacia una mayor sencillez en las exequias. Este fenómeno debe ponerse en relación, en opinión de la autora citada con una serie de prescripciones legales y eclesiásticas que desde finales del XIV trataban de moderar los gastos y las manifestaciones a que daban lugar los entierros. Sería precisamente este aumento de las peticiones que rechazan la suntuosidad y la ostentación la primera manifestación de un cambio de mentalidad: la muerte habría dejado de ser un acto social para convertirse en una experiencia, una vivencia personal y privada, pues cada uno muere no en función de su papel social, sino según sus sentimientos y creencias íntimas⁴¹.

c) Elección de sepultura

La elección de un lugar de descanso eterno e incluso la de un hábito en que enterrarse constituyen asimismo, según A. Rucquoi, pruebas del ya comentado cambio de mentalidad frente a la muerte. Tanto una como otra muestran para el caso castellano estudiado por esta autora, unas mayores exigencias morales por parte de los testadores. El

³⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 53-54.

⁴¹ *Ibidem*, p. 55.

castellano del siglo XV no confía, pues, a cualquiera el cuidado de su alma o su cuerpo: las comunidades regulares o seculares encargadas de velar por el alma del difunto deben de cumplir una serie de requisitos morales e intelectuales. Se advierte aquí también, al igual que veíamos en el cambio de los ritos mortuorios, el paso de una muerte considerada como un acontecimiento social a otra enfocada desde un punto de vista personal, motivo por el cual el testador elige cuidadosamente los beneficiarios eclesiásticos de sus mandas en función de sus cualidades morales y espirituales, es decir, de su capacidad de actuar de intermediarios entre él y el cielo⁴².

d) Recurso a los abogados celestiales

Si bien el recurso a la intercesión de la Virgen es tradicional en la mentalidad castellana y ya figuraba en los testamentos anteriores al siglo XV, desde 1425 adquiere un carácter casi generalizado⁴³. De abogada celestial, la Virgen pasa a ser tenida como intermediaria misericordiosa ante Dios o, más frecuentemente, Cristo, lo que debe ser puesto en relación con el desarrollo del culto mariano. Comparados con la Virgen, los demás santos a los que se refieren a veces los testadores no desempeñan más que un papel muy secundario. El más citado después de aquélla es san Miguel, que recobra su misión de acompañar a las almas hacia el más allá y que suele ser representado con una balanza en la mano, después de haber sido relegado en los siglos X y XI a misiones de carácter militar, luchando contra el dragón-demonio. Sin embargo, aunque junto a éste se menciona también a otros santos e incluso diferentes testimonios revelan devoción por ellos entre los vallisoletanos del siglo XV, a la hora de la muerte los abogados celestiales más socorridos son la Virgen y su ayudante, san Miguel.

En suma, para el caso de lo que hemos denominado las clases acomodadas urbanas parece igualmente posible detectar un cambio en las mentalidades hacia la imagen de la muerte a lo largo de los últimos

⁴² Ibidem, p. 57.

⁴³ Ibidem, pp. 60 y ss.

tiempos del Medievo. Todo lo comentado podría resumirse en una visión más individualizada de la vida y, por consiguiente, también de la muerte, la cual lleva aparejado un profundo sentimiento de temor hacia la misma. La noción de responsabilidad ante los propios pecados, la interiorización en fin del sentimiento religioso, llevan a la consideración de la muerte como una experiencia personal para la que hay que prepararse durante toda la vida, que inspira temor y espanto y ante la cual la religión se presenta como la única vía de salvación. Por otra parte, aunque la muerte va dejando de considerarse como un acontecimiento social, muestra de ostentación y suntuosidad, sin embargo las clases acomodadas del medio urbano parecen no querer renunciar del todo a la diferenciación externa, la cual, reflejo en nuestra opinión del deseo de imitación nobiliaria, busca perpetuar en el más allá el estatus de que se disfrutó en vida.

4.2 Los estratos inferiores rurales y urbanos: entre la superstición y la violencia

Como hemos visto los estamentos cultos opusieron a la idea de la muerte actitudes nuevas, pero siempre desde una perspectiva intelectual cristiana que en el fondo les llevaba a aceptarla como algo ineludible. Incluso las mismas clases acomodadas, vacilantes entre la admiración por la nobleza y su origen popular, manifiestan una mayor sensibilización hacia la muerte que se pone de relieve en una cierta ruptura de usos anteriores y en la adopción de nuevas modas funerarias, reflejo a su vez de un cambio en la actitud hacia la muerte. Como escribe A. Arranz, no ocurría lo mismo con el pueblo iletrado⁴⁴. Para esta autora, el comportamiento de los estratos populares más bajos muestra a lo largo del tiempo una línea de continuidad con épocas anteriores, de forma que no es posible hablar de una ruptura en lo que a las actitudes ante la muerte se refiere; antes bien, el pueblo llano continuó agarrado a prácticas legadas por culturas anteriores que mezclaba sin selección alguna con las formas y creencias cristianas, sin reparar en las contradicciones que ello implicaba y con el fin de apaciguar su miedo ancestral.

⁴⁴ A. ARRANZ, op. cit.

En efecto, al igual que para los demás estamentos sociales, a nivel popular el miedo también convertía al *memento mori* en una verdadera obsesión: se temía la muerte súbita, el propio enterramiento, el Juicio Final, el destino del muerto errante. La idea de que nadie tenía asegurada la salvación, unido a la brevedad de la vida en la época —creemos nuevamente que las oleadas periódicas de mortandades jugaron en este sentido un importante papel—, llevaban al hombre medieval a buscar la mayor protección posible. De ahí, según A. Arranz, la continuidad en los comportamientos populares de carácter supersticioso, la propensión a la desmesura, la veneración exagerada, la confusión entre los poderes de Dios y Satán o el empleo de oraciones y procedimientos mágicos, revelador del florecimiento de una antigua religiosidad pagana bajo un recubrimiento cristiano a menudo superficial. El pueblo iletrado, aún consciente de que estas costumbres eran contrarias a la doctrina de la salvación cristiana y de que los poderes eclesiásticos y civiles las tachaban de paganas o heterodoxas, continuaba practicándolas y buscando un consuelo en su mentalidad atávica, en la que la consolación cristiana dejaba paso a lo espontáneo, al dolor y a las manifestaciones más ingenuas⁴⁵. Así pues, frente al miedo a la muerte lo característico de la respuesta popular es su profunda irracionalidad, hondamente arraigada y puesta de manifiesto en una serie de actitudes que analizaremos a continuación.

a) Actitudes de temor

Si hay un sentimiento que en nuestra opinión caracteriza a las capas populares en relación con la muerte en la Baja Edad Media es el del miedo, del que nacen en última instancia las diversas actitudes. Uno de los testimonios más valiosos para rastrear ese sentimiento de temor hacia la muerte al nivel popular en estos siglos lo constituye el estudio de las Danzas de la Muerte, género literario que alcanzó gran difusión en el Occidente bajomedieval en conjunto y en España en particular.

⁴⁵ Ibidem, pp. 115-118.

En expresión de J. Saignieux, el género de la danza macabra es la expresión literaria de la gran revolución que tuvo lugar en los espíritus y en las sensibilidades en los siglos XIV y XV⁴⁶, y si bien no cree que las grandes epidemias de peste del siglo XIV basten para explicar el éxito de la literatura macabra occidental, sí piensa en cambio que aquéllas impresionaron de tal modo los espíritus que suscitaron una nueva imagen del cuerpo, de la vida y de la muerte⁴⁷. Predicaciones, representaciones escénicas, pintura, literatura, todo contribuyó en el siglo XV a difundir el género macabro popular; tal fue su abundancia que podemos afirmar con Saignieux que jamás la muerte fue tan popular ni tan familiar como en esta época⁴⁸.

Las danzas macabras representan por otro lado el carácter incoherente y contradictorio mostrado por los sentimientos y pensamientos del hombre del siglo XV, dividido entre sus apetitos de goce y el temor al más allá. En todos los dominios de la vida intelectual y afectiva, el hombre oscilaba entre estas dos posiciones contradictorias, puestas igualmente de relieve en su actitud hacia el mundo: de un lado, el lamento sobre la brevedad de las cosas materiales; de otro, la alegría sobre los goces ultraterrenos. A esta característica incoherente del pensamiento hay que añadir otra, la emotividad extrema heredada del Medioevo por el siglo XV, que hacía impresionarse fuertemente a las sensibilidades y que concedía gran importancia a los sentimientos y a la imaginación. Así pues, el irracionalismo explica en parte el gran desarrollo intelectual y espiritual del siglo XV y ayuda a comprender mejor la aparición del sentimiento macabro. En efecto, como señala Saignieux, lo macabro reposa sobre la ilusión imaginativa de asemejar de alguna forma la vida después de la muerte a la vida terrestre; así, el Medioevo identifica brutalmente a ambas, poniendo a los cadáveres la sensibilidad de los vivos e imaginándolos sujetos a todo tipo de emociones⁴⁹.

⁴⁶ J. SAUGNIEUX, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 96.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 39.

En España la tradición macabra gozó igualmente de considerable aceptación; la popularidad de la *Dança General de la Muerte*, compuesta en castellano hacia fines del siglo XIV o comienzos del XV, así lo demuestra⁵⁰. No obstante, la Iglesia reaccionó aquí más eficazmente que en otros países contra una nueva forma de sensibilidad hacia la muerte juzgada como peligrosa por lo que tenía de profana. De esta manera, en los territorios hispánicos las nuevas formas de pensamiento y sentimiento se esforzaron por adaptarse a las exigencias de la espiritualidad cristiana, de modo que, como hemos visto en la obra de los nobles-poetas, la concepción profana de la muerte convive con la cristiana sin que llegue a sustituirla.

Anónima y de casi segura procedencia francesa, sin embargo la *Dança* castellana —recalca J. Rodríguez Puértolas— es original en dos aspectos: la igualdad social democratizante y la lección moral⁵¹. En efecto, además de un profundo temor hacia la muerte —eje y razón de su existencia—, la *Dança General de la Muerte* expresa el descontento popular, sus críticas a la sociedad, a sus abusos y privilegios, e inspira un viento de justicia que lleva a los humildes a regocijarse de las desgracias de los poderosos y a encontrar en la muerte una última y amarga revancha. En efecto, ordenadas en dos jerarquías —eclesiástica y laica— que se presentan alternativamente, las víctimas de la Muerte desfilan ante ella en representación de todas las clases y profesiones, desde el emperador y el cardenal hasta el alfaquí y el santero⁵². Ninguno de ellos se resigna a morir, a excepción de dos representantes de las clases inferiores, un monje pobre y un labrador. Al final de la procesión, la Muerte hace un llamamiento general “a los que non nombro”, señal última de que nadie ha de librarse de su visita:

“A todos los que aquí no he nombrado

⁵⁰ *Dança General de la Muerte*. Ed. J. SAUGNIEUX en op. cit., pp. 165-182.

⁵¹ J. RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, *Poesía de protesta en la Edad Media castellana*. Historia y antología. Madrid, 1968, p. 37.

⁵² S. CLARAMUNT, “La Danza Macabra como exponente de la iconografía de la muerte en la baja Edad Media”, en M. NÚÑEZ y E. PORTELA (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela, 1988, p. 95.

De cualquier ley e estado o condyçion,
Les mando que bengan muy toste priado
A entrar en mi dança sin escusaçion.
Non rescibiré jamás exebçion,
Nin otro libelo nin declinatoria,
Los que bien fisieron abrán syempre gloria,
Los quel contrario abrán dapnaçion.” (p. 182).

b) Actitudes religioso-supersticiosas

Consecuencia también del profundo sentimiento de temor de las clases populares hacia la muerte son las actitudes de carácter religioso. Como ya hemos comentado en la introducción a este capítulo, es característico de los estratos más bajos de la sociedad la mezcla de la piedad cristiana con costumbres y tradiciones supersticiosas paganas, las cuales no habían sido aún desterradas del todo de las conciencias por la evangelización. Así por ejemplo, el caso de Valencia estudiado por Agustín Rubio Vela nos muestra una amplia variedad de respuestas de este tipo tras el pánico ocasionado por las diversas epidemias de peste sufridas por la ciudad entre 1348 y 1401⁵³. Entre estos años el autor ha registrado siete brotes pestíferos, por otro lado de carácter general al conjunto peninsular, por lo que hemos pensado que el examen del caso valenciano puede resultar representativo para todo el ámbito hispánico.

Una de las interpretaciones populares más comunes para explicar el azote de la peste fue tradicionalmente el considerar la enfermedad como un castigo divino. Como escribe A. Rubio, en los esquemas mentales del hombre medieval el fenómeno catastrófico en general era sistemáticamente interpretado como un castigo que la divinidad enviaba al hombre por sus pecados⁵⁴. Esta teoría, tomada de la exégesis del Antiguo Testamento y basada en ejemplos bíblicos, se veía alimentada por el generalizado clima de desorden moral de la época, no solamente a

⁵³ A. RUBIO VELA, *Peste Negra, crisis y comportamientos sociales en la España del siglo XIV. La ciudad de Valencia (1348-1401)*. Granada, 1979.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 82.

nivel laico sino también eclesiástico, y encontró en predicadores como san Vicente Ferrer amplia difusión, especialmente a nivel popular.

De ahí que los tiempos de mortandad se traduzcan en tiempos de proximidad a Dios y de hipersensibilidad religiosa. La conciencia colectiva de culpabilidad conducía a la realización de actos públicos de piedad, con la pretensión de aplacar, mitigar o suavizar la indignación e ira divinas y, en consecuencia, obtener el fin de las desgracias. De ahí que esta ideología religiosa que interpretaba la peste como castigo divino —destaca el autor citado—, juntamente con la evidencia del fracaso de las ciencias humanas ante el morbo, explican el papel relevante del factor espiritual en la lucha antiepidémica, y llevaban a la generalizada convicción de que solamente de los grandes actos de piedad podía esperarse una cierta eficacia⁵⁵.

Así pues, la piedad se convierte en el medio más empleado por las masas contra las desgracias en general y las epidemias de peste en particular, mostrando una gran variedad en cuanto a sus manifestaciones se refiere. En el caso de Valencia, las indulgencias gozaron en este sentido de un gran predicamento: en los períodos de mortandad se registra una constante demanda de las mismas ante el papa por parte del municipio, que se apresuraba a su solicitud a los primeros síntomas de pestilencia⁵⁶. Igualmente, rogativas y limosnas eran medios muy empleados para canalizar pacíficamente la efervescencia espiritual que generaba la peste. El propio Consell organizaba y financiaba actos públicos de exaltación religiosa en los que el pueblo participaba de manera multitudinaria, en especial en las procesiones. Junto a éstas, se desarrollaban igualmente espectaculares actos caritativos, en los que tenía lugar el reparto de sumas considerables de dinero entre los mendigos o “pobres de Dios” y entre los “pobres vergonzantes”⁵⁷.

Otra de las manifestaciones externas de la hipersensibilidad religiosa típica de los tiempos de pestes era la importancia destacada que

⁵⁵ *Ibidem*, p. 84.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 86.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 87-90.

adquiría la figura del predicador. Como señala A. Rubio, el sermón era un elemento estabilizador de extraordinaria fuerza, necesario sobre todo en aquellos momentos en que el equilibrio social tendía a resquebrajarse⁵⁸. Así, durante el transcurso de las epidemias se redoblaba la actividad de los predicadores, servicios que por otro lado recompensaba espléndidamente el Consell valenciano. En estas tierras desarrolló su labor especialmente san Vicente Ferrer, cuyos sermones, conservados en la biblioteca de la Basílica Metropolitana de Valencia, dan buena prueba de la mentalidad apocalíptica que caracterizaba a las masas ciudadanas en estas épocas. Mas la labor de estos hombres no siempre consistía en canalizar pacíficamente el ambiente de exaltación popular; antes bien, no eran raras las ocasiones en que aprovechaban para desviarlo hacia individuos o grupos socialmente discriminados, a los que solía achacarse la culpa de los males o incluso el mismo envenenamiento de la población, dando así lugar a un clima generalizado de violencia como veremos seguidamente.

c) Actitudes violentas

Otro de los más destacados efectos de las grandes epidemias fue generalizar un ambiente de emotividad que llevaba a sentir con mayor intensidad y pasión todas las experiencias de la vida. Gran parte de la crueldad y la violencia, así como de la piedad y la alegría de finales del siglo XIV y del XV sólo puede comprenderse teniendo en cuenta la omnipresencia de la peste y la posibilidad de una muerte súbita y dolorosa.

Como advierte R. S. Gottfried para la generalidad del Occidente europeo, uno de los efectos más importantes de la peste fue el provocar rebeliones populares lo que, unido al deterioro de la estructura social a causa de las grandes mortandades, desembocó en un generalizado aumento de la violencia⁵⁹. Para el caso de la Península Ibérica, la propagación de la Peste Negra tuvo su incidencia en el estallido de revueltas

⁵⁸ *Ibidem*, p. 92.

⁵⁹ R. S. GOTTFRIED, *op. cit.*, pp. 199-201.

populares diversas, favorecidas en mayor o menor medida por el ambiente de sensibilización de las masas. Así, tenemos el caso de la jornada del Corpus barcelonés del jueves 13 de junio de 1370, estudiada por C. Batlle⁶⁰. Aparentemente constituyó el resultado de la oposición jurisdiccional entre el municipio y el nuevo obispo, el benedictino Berenguer de Erill, con el cual también el rey Pedro el Ceremonioso había tenido roces. Sin embargo, de su análisis pormenorizado deduce esta autora que la revuelta estuvo verdaderamente causada por el estallido de una serie de tensiones internas acumuladas, producto del estado de angustia y la extraordinaria hipersensibilidad relacionadas entre otras desgracias con la gran epidemia de peste de 1348, la muerte de niños de 1362 y la pestilencia de junio de 1370.

La aparición de los sucesivos brotes epidémicos tuvo también 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. Se consideraba que, para aplacar la ira divina, la comunidad debía eliminar de su seno a aquellos individuos que con sus actividades provocaban la peste, lo cual por otra parte era reclamado por el pueblo, necesitado de descargar odios y rencores de clase acumulados contra quienes consideraba sus opresores. La acusación contra los judíos, si bien no se apoyaba en prueba alguna, prendió rápidamente en la sensibilidad popular, propicia al antisemitismo, de suerte que en el mes de mayo de 1348, apenas unos días más tarde de la aparición de la enfermedad en la ciudad de Barcelona, el call o aljama fue asaltado. La ola antisemita se extendió rápidamente al resto de Cataluña, si bien parece que no pasó a la corona de Castilla, acaso por la menor repercusión de la epidemia en estas tierras. En el caso valenciano, dada la presencia de amplias comunidades de moros y judíos en el reino y existiendo un fuerte antisemitismo en la conciencia de las clases populares cristianas, no era de extrañar que las mortandades causadas por la pestilencia fuesen utilizadas como armas ideológicas⁶¹. Así, los brotes epidémicos anteriores al ciclo bubónico fueron acompañados por disposiciones an-

⁶⁰ C. BATLLE GALLART, "Un exemple de hipersensibilitat popular (Barcelona, Corpus, 1370)", en VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón, II, 2. Valencia, 1970, pp. 91-101.

⁶¹ A. RUBIO VELA, op. cit., pp. 97 y ss.

tisemíticas, achacándose su aparición a delitos sexuales entre gentes de las tres religiones. De la misma forma, otras víctimas de las medidas purificadoras además de las minorías religiosas fueron los procuradores de los tribunales (acusados de alargar maliciosamente los pleitos), alcahuetas, prostitutas, tahúres y casas de juego clandestinas, en lo que jugaron un importante papel las predicaciones apocalípticas de los eclesiásticos⁶².

III. CONCLUSIONES

A lo largo de esta aproximación al problema de las actitudes ante la muerte en la Península Ibérica en tiempos de la peste negra hemos podido rastrear la presencia en todos los estamentos sociales de un proceso de cambio en la mentalidad en lo relativo a la imagen de la muerte. Esta transformación, en la que jugó un papel de capital importancia el advenimiento de los ciclos pestíferos, ya se había iniciado con anterioridad a 1347, si bien la virulenta sucesión de epidemias jugó un indudable papel acelerador en la misma.

Ante las nuevas perspectivas mentales, la Iglesia se preocupó por difundir una actitud oficial con el objeto de desdramatizar el trance final imponiendo su propia lectura de la muerte y tratando de crear un único modelo que pudiera servir para todas las condiciones sociales. Un modelo que aportase soluciones de compromiso con las visiones del problema más comúnmente admitidas, evitando el riesgo de formulaciones heterodoxas y proporcionando a la masa de los fieles una suerte de pedagogía de las almas que pretendía hacer accesible el más terrible y generalizado misterio, el de la muerte. Esta búsqueda del modelo de la muerte cristiana, que como hemos visto consistía en diferenciar la muerte corporal o física —“muerte primera”— y la espiritual o anímica —“muerte segunda”—, fue elaborado por el pensamiento cristiano des-

⁶² *Ibidem*, p. 99.

de los primeros tiempos y, convenientemente simplificado para su difusión social, gozó de cierta implantación popular a lo largo de todo el Medievo, época por otra parte en la cual la muerte ya era una realidad cotidiana aún antes de 1347.

Sin embargo el trauma psicológico que las epidemias pestíferas causan en las conciencias durante siglo y medio de violentas sacudidas, lleva a la brusca aceleración de un cambio en la sensibilidad vital que ya venía produciéndose desde tiempo atrás, sobre todo a nivel de la intelectualidad laica. Este cambio de mentalidad, generalizado a todo el espectro social a partir de 1347, no tuvo sin embargo igual repercusión ni respuesta en las diferentes capas; antes bien, cada una de ellas enfrentó la común sensibilidad de miedo hacia la muerte a través de unas actitudes específicas en función de sus respectivos condicionamientos socioculturales.

Así, en lo que se refiere a las actitudes de la intelectualidad nobiliaria hemos comprobado cómo si bien cada autor se enfrenta de manera personal y distinta con el trance supremo, en cambio es posible encontrar en todos ellos una consideración común hacia la fama y la gloria terrenas como una manera de vencer el desasosiego vital que produce la idea de la muerte. No obstante, y como rasgo característico del caso hispánico, la rebelión contra la muerte no sólo fue aquí menos violenta y duradera que en otros países, sino que no llega a romper con la concepción cristiana de resignada aceptación ante el supremo trance impulsada por la Iglesia. Por otra parte, y como consecuencia de esto, el estamento nobiliario en general y el hispánico en concreto siente la necesidad de perpetuar socialmente tras la muerte tanto su rango social aristocrático mediante la prolongación en el más allá de su estatus privilegiado, como los lazos familiares del linaje, no solamente los naturales o consanguíneos, sino también los artificiales o feudales.

Participante en muchos aspectos de la mentalidad popular, el bajo clero formula igualmente su propia respuesta ante la angustiada proximidad de la muerte. Si bien es cierto que el ejemplo escogido para la caracterización de este grupo social, la figura del Arcipreste de Hita a

través del *Libro de Buen Amor* puede resultar problemática a la hora de generalizar sus actitudes al conjunto del grupo social en el que se incluye, sin embargo la honda frescura que nos transmite el texto junto con su acentuado carácter autobiográfico nos permiten rastrear con gran claridad una serie de actitudes que creemos hondamente sentidas no solamente por la figura de Juan Ruiz, sino en el conjunto de las clases populares, todas ellas surgidas a partir de la innegable sensación de miedo que produce la proximidad de la muerte y caracterizadas por su espontaneidad, lejos de las elucubraciones intelectualistas que hemos visto caracterizaban a las cultas minorías, tanto laicas como eclesiásticas.

Para el caso de lo que hemos denominado las clases acomodadas urbanas parece igualmente posible detectar un cambio en las mentalidades resumible en una visión más individualizada de la vida y por consiguiente también de la muerte, originada a partir de un profundo sentimiento de temor hacia la misma. La noción de responsabilidad ante los propios pecados, la interiorización del sentimiento religioso, llevan a la consideración de la muerte como una experiencia personal para la que hay que prepararse durante toda la vida, que inspira temor y espanto y ante la cual la religión se presenta como la única vía de salvación. Por otra parte, aunque la muerte va dejando de considerarse como un acontecimiento social, muestra de ostentación y suntuosidad, sin embargo las clases acomodadas del medio urbano parecen no querer renunciar del todo a la diferenciación externa, la cual, reflejo en nuestra opinión del deseo de imitación nobiliaria, busca perpetuar en el más allá el estatus de que se disfrutó en vida.

Por último, si hay dos características que permiten sintetizar las actitudes ante la muerte de los estratos inferiores, son indudablemente las de la continuidad y la irracionalidad. En efecto, si en los estamentos anteriormente estudiados es posible detectar una ruptura, más o menos acentuada, en la concepción del mundo y de la muerte, el comportamiento de los estratos populares más bajos muestra a lo largo del tiempo una línea de continuidad con épocas anteriores, puesta de manifiesto en la práctica de costumbres heredadas del pasado mezcladas sin selección alguna con las formas y creencias cristianas. El profundo senti-

miento de temor que invade a las masas —por otro lado, las más afectadas por las grandes epidemias—, da pie a las actitudes irracionales, tanto el recurso a supersticiones y manifestaciones apocalípticas de piedad, como la violencia sobre grupos marginales o excluidos del credo oficial, frecuentemente además animadas por la acción populista de los predicadores.