

MUERTE Y MODELOS DE MUERTE EN LA EDAD MEDIA CLÁSICA

EMILIO MITRE FERNÁNDEZ
Universidad Complutense

No es la primera ocasión (y sospecho que no va a ser tampoco la última) en la que se me pide escribir sobre la historia de la muerte. Dada la persona que me ha transmitido la invitación (mi colega y viejo amigo Julio Valdeón) y el órgano encargado de materializarla (la revista del Departamento de Historia Medieval de mi también vieja amiga la Universidad de Valladolid) me ha sido difícil contestar con una negativa. Soy consciente de que el texto que va a continuación puede resultar familiar a algunos lectores. No sólo por lo que escribí hace ya tres lustros y que me otorgó un oficioso título de *especialista* en la materia¹. También por algunas páginas de muy reciente publicación² que constituyen la *columna vertebral* de la primera parte del discurso. A él hemos añadido otros aportes producto de esas reflexiones a las que todo historiador se ve permanentemente empujado.

¹ *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200–1348)*. Madrid 1988.

² Vid. para ello «La muerte primera y las otras muertes. Un discurso para las postrimerías en el occidente medieval», ponencia presentada en el seminario *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval* (Ed. De J. Aurell y J. Pavón). Pamplona 2002, pp. 27-48. También los capítulos finales titulados «Sobre la muerte, un discurso para el clasicismo medieval» y «El otoño del Medioevo y la sensibilidad ante la muerte» que cierran mi libro *Fantasmas de la sociedad medieval. Enfermedad. Pese. Muerte* editado por el Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid. 2003.

LA MUERTE Y LA EDAD MEDIA: ESBOZO PARA UNA TRAYECTORIA HISTORIOGRÁFICA

Entre los principios básicos del Cristianismo se encuentran dos muertes: la muerte *universal* a la que todo el género humano ha sido abocado como consecuencia de la culpa original; y la muerte de su fundador³.

Sobre la primera, uno de los clásicos del Medievo, Santo Tomás de Aquino, diría que «la muerte y los demás efectos corporales consecuentes, son pena del pecado original. Y aunque estos defectos no tratara el primer hombre de adquirirlos, los ha impuesto con razón la justicia divina»⁴. La muerte de Cristo, dada su terribilidad, necesitaba dotarse de una especial lógica que San Anselmo se esforzó en elaborar a través de la teoría de la satisfacción condigna. La magnitud de la falta cometida por la humanidad a través de los primeros padres exigía una expiación de dimensiones similares que sólo el propio Hijo de Dios era capaz de sobrellevar.⁵ Como contrapartida, Cristo había vencido a la muerte ya que su resurrección, según el texto paulino, se erigía en prenda de la resurrección de los muertos: «Pero Cristo, primicias de los que se durmieron, ha resucitado de entre los muertos. Porque así como por un hombre vino la muerte, por un hombre viene la resurrección de los muertos»⁶

Hablamos de teología de la muerte, filosofía de la muerte, sociología de la muerte, antropología de la muerte, tanatosemiología... historia de la muerte en definitiva. ¿Cómo han llegado a sernos familiares estos términos, especialmente el último?

Aunque sea incurrir en un lugar común, forzoso es remitirse a la estrecha relación entre el tema que nos ocupa y el desarrollo de la escuela de *Annales* hija del manifiesto lanzado en 1929 por L. Febvre y Marc Bloch. Enfáticamente hablamos de «nueva historia» al referirnos a la investigación de fenómenos colectivos poco tratados por los historiadores más académicos y que suponían,

³ «La cristiandad fue el culto a un Dios-Hombre que nace, padece, agoniza, muere y resucita de entre los muertos para transmitir su agonía a los creyentes. La pasión de Cristo fue el centro del culto cristiano. Y como símbolo de esa pasión, la eucaristía, el cuerpo de Cristo, que muere y es enterrado en cada uno de los que con él comulgan». Miguel de UNAMUNO. *La agonía del cristianismo*. Buenos Aires 1966, p. 30.

⁴ Santo TOMAS DE AQUINO: «Tratado de los vicios y de los pecados», en *Suma Teológica*, t. IV, vol. 122 de Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1954, p. 845.

⁵ Recogido en su *Cur Dus homo*. Algunas interesantes reflexiones sobre este texto, en H. KÜNG. *Ser cristiano*. Madrid 1977, pp. 534-541. Santo Tomás de Aquino corregiría ese rigor anselmiano y en vez de plantear la redención en la cruz como una suerte de *necesidad* racional, la recondujo a la categoría de *conveniencia* racional.

⁶ 1 Cor. 15, 20-21.

en expresión de G. Duby, una especie de *terra incognita* por explorar y roturar⁷. Dichos fenómenos han marcado profundamente el devenir material y mental de las sociedades: las grandes catástrofes naturales, la pobreza, la violencia, las carestías de todo tipo, las hambrunas, las enfermedades y, el lógico colofón de muchas de esas desgracias: la muerte⁸.

De la historia de la muerte se dijo hace años que constituía «un jardín francés cultivado especialmente por modernistas». Clara mención a autores –franceses de nacimiento o de adopción– como P. Ariés⁹, M. Vovelle¹⁰ o A. Tenenti¹¹. Estamos ante figuras de obligada referencia al margen de la época hacia la que se muestre proclividad como investigador. Tan lírica como rotunda afirmación no hacía justicia a las páginas excelentes que sobre la visión de la muerte y sus secuelas en la Edad Media escribieron otros autores: J. Huizinga y E. Mâle a principios del siglo XX¹² o H. Patch a mediados de la centuria.¹³

Un coloquio celebrado en Strasburgo en 1975 organizado por la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, tendría decisiva importancia para impulsar el estudio de la historia de la muerte en época medieval¹⁴. A partir de esta fecha, en efecto, se fue reforzando todo un utillaje conceptual, se multiplicaron los encuentros científicos que permitieron el intercambio de puntos de vista y, por supuesto, creció sin cesar el número de

⁷ Refiriéndose en concreto a la historia de las mentalidades. Cf. *La Historia continua*. Madrid 1992, p. 100.

⁸ Vid. para ello J. LE GOFF, R. CHARTIER y J. REVEL: *La nueva historia*, en la serie Diccionarios del saber moderno, Bilbao 1988.

⁹ Entre otras obras de este autor destaca su *L'homme devant la mort*. París 1977.

¹⁰ Entre sus títulos más relevantes, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. París 1983.

¹¹ A destacar entre otros trabajos de este autor el muy conocido de «La vie et la mort à travers de l'art du XV siècle», en *Cahiers des Annales* 1952.

¹² «No hay época que haya impreso a todo el mundo la imagen de la muerte con tan continuada insistencia como el siglo XV», decía J. HUIZINGA, al inicio de un capítulo de su archiconocida obra *El otoño de la Edad Media*. (Ed. en castellano de Madrid 1961) titulado precisamente «La imagen de la muerte». Al *Ars moriendi* a su vez, dedicó bellísimas páginas E. MÂLE que sintetizó en una obrita publicada en Francia en 1945, posteriormente traducida al castellano: *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*. México 1966, pp. 134 y ss.

¹³ En una obra excelente enmarcable dentro de la más clásica de las historias de la literatura: *El otro mundo en la literatura medieval*. México 1983 (la edición inglesa original es de 1950). Se acompaña de un utilísimo apéndice a cargo de M. Rosa LIDA DE MALKIEL: «La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas»

¹⁴ Bajo el título *La mort au Moyen Âge*. Colmar 1977. Se trataba, según decía Bernard GUILLEMAIN en el prólogo no tanto de presentar una *summa* sobre el tema, sino simplemente de ensayar algunas aproximaciones a él. No habría que olvidar tampoco una obra colectiva de fecha anterior: *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII–XIII*. Todi 1967.

publicaciones sobre el tema con el Medioevo como escenario: extensas monografías, artículos varios, puestas al día, trabajos de síntesis, etc...¹⁵

Toda fecha como punto de arranque para un determinado impulso –la anterior incluida– tiene mucho de convencional. Con todo, vamos a destacar como significativa para el mundo hispánico el 1985. En ese año, se celebró en Barcelona la XIII Semana Internacional de Estudios Medievales, dedicada al tema que ahora vuelve a ocuparnos. Los organizadores de dicho evento tuvieron a bien invitar al que estas páginas ahora redacta y quizá por ello se permite la vanidad de resaltar su trascendencia.¹⁶

A lo largo de los últimos años ha sido también muy crecido el número de trabajos dedicados a la visión de la muerte en el mundo hispánico medieval. En algunos casos estamos ante el estudio de unos discursos dominantes que se desea calen en el conjunto de la sociedad¹⁷. En otros se trata de monografías que tienen como escenario un ámbito territorial de mayor o menor extensión. Puede tratarse de todo un estado como la Corona de Castilla tratada por S. Royer de Cardinal o Ariel Guance¹⁸; o de una ciudad y su entorno: el estudio sobre Reus de Daniel Piñol¹⁹ por citar algunos ejemplos cercanos. La muerte se ha estudiado, asimismo, como dimensión de una sociedad a la que se analiza desde las más variadas perspectivas. La Barcelona bajomedieval lo ha sido recientemente por dos investigadores catalanes²⁰. Y la muerte se ha abordado también desde la perspectiva de los miedos a lo desconocido característicos de la sociedad medieval²¹. En ningún caso hay que olvidar tampoco el importante impulso que se ha dado a los estudios sobre la muerte a través de las artes plásticas: diversas *artes moriendi*, escultura funeraria, etc... en donde la

¹⁵ Una buena visión para rastrear en el tema, la recoge J. AURELL: «La transversalidad de la Historia de la muerte en la Edad Media», en *Ante la muerte*. pp. 9–26.

¹⁶ El título de la Semana era también el de *La muerte en la Edad Media*. Se abordó por los asistentes desde distintas perspectivas. No se llevó a cabo, sin embargo, la publicación en bloque de las conferencias pronunciadas.

¹⁷ Esa fue la intención que nos guió en la redacción del libro citado en nota 1. En uno de sus capítulos se recogía el texto de la intervención pronunciada en la Semana antes citada.

¹⁸ S. ROYER DE CARDINAL: *Morir en España (Castilla Baja Edad Media)* Buenos Aires 1992, y A. GUIANCE: *Los discursos sobre la muerte en la Castilla Medieval (siglos VII–XV)* Valladolid 1998. Este último arranca en sus planteamientos de fecha muy anterior a la formación de la corona de Castilla.

¹⁹ D. PIÑOL ALABART: *A les portes de la mort. Religiositat i ritual funerari al Reus del segle XV*. Reus 1998.

²⁰ J. AURELL y A. PUIGARNAU: *La cultura del mercader en la Barcelona del siglo XV*. Barcelona 1998, especialmente pp. 251 y ss.

²¹ M. L. BUENO DOMÍNGUEZ: *Espacios de vida y de muerte en la Edad Media*. Zamora 2001, pp. 435–446.

renovación ha sido también notable²². Reuniones de carácter congresual celebradas en los últimos años han facilitado, asimismo, el intercambio de puntos de vista entre estudiosos de diversos campos.²³

Todos estos trabajos e iniciativas pueden tomarse como una muestra más de la «normalización» del medievalismo hispánico alineado con los medievalismos de los países más avanzados en lo que se refiere al estudio de los mismos temas y de los mismos problemas.²⁴

Hechos estos sumarios planteamientos historiográficos ¿Cuál fue el discurso que en torno a la muerte legó la Edad Media en sus momentos de plenitud y hasta qué punto seguimos condicionados por él?

A. Guriévich ha recordado que la cultura dominante del Medievo concibió el mundo de las realidades visibles como un reflejo de esencias superiores más perfectas (*archetypus mundus*)²⁵. De ahí que, junto a la muerte real con todas sus connotaciones evidentemente dramáticas²⁶, se encuentre esa otra muerte *ideal* que acaba por crear modelos y estereotipos.

MORIR DE LA «PROPIA ENFERMEDAD»: LO FÍSICO Y LO TRASCENDENTE DE LAS LIMITACIONES HUMANAS

Aunque las enfermedades tengan una historia²⁷, no resulta fácil saber cuáles eran aquellas de las que moría el hombre de a pie (el adulto, se entiende) en la Edad Media. Los textos narrativos son extraordinariamente vagos, incluso

²² Vid. a este respecto los dos ciclos de conferencias celebrados en la Universidad de Santiago bajo el título *La idea y el sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media* en 1986 y 1991. De uno de los coordinadores de estas jornadas. M. NÚÑEZ es el excelente y pionero *La idea de inmortalidad en la escultura gallega (La imaginería funeraria del caballero, s. XXIV–XV)*. Orense 1985. También de este mismo autor: *Muerte coronada. El mito de los reyes en la Catedral compostelana*. Santiago de Compostela 1999. Suponen estas obras una renovación de viejos planteamientos como los de Ricardo del ARCO en sus dos clásicas obras: *Sepulcros de la casa real de Aragón*. Madrid 1945 y *Sepulcros de la casa real de Castilla*. Madrid 1954.

²³ Aparte de las citadas en notas 2 y 21 es de interés recordar también: *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII–XVIII*. Zaragoza (1990). 1992.

²⁴ G. DUBY, en una de sus últimas publicaciones, reconocía como el medievalismo español no se diferenciaba ya del de los países de su entorno. *La historia continua*. Madrid 1992. p. 138.

²⁵ A. GURIEVICH: *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid 1990, p. 82–83.

²⁶ Vid. a este respecto el excelente trabajo de síntesis realizado por D. ALEXANDRE-BIDON: *La mort au Moyen Age. XIII–XVI siècle*. Madrid 1998.

²⁷ Cf. La interesante recopilación de breves pero rigurosos artículos llevada a cabo por J. LE GOFF Y J. SOURNIA. *Les maladies ont une histoire*. París. 1985, que no se refieren tanto a la historia de la medicina en su sentido científico como a los males más característicos en su dimensión social y mental.

cuando se refieren a personajes tan de élite como los monarcas. Dirán, así: «murió de su propia muerte», «murió de su propia enfermedad», «le salió el alma del cuerpo», «había cumplido el tiempo de su vida», «ingresó en el destino universal de la carne», etc...²⁸

Las enfermedades mejor documentadas son las más impactantes por su carácter epidémico, su letalidad o la especial repugnancia que producen. Serán distintas clases de fiebres, fundamentalmente las de carácter palúdico. Aunque no mortales por sí mismas constituyen una verdadera tortura que hacen que el cuerpo sea extremadamente vulnerable frente a otras contrariedades. Será la tisis o languidez, considerada por algún autor como auténtica «gran peste blanca»²⁹. Será el ergotismo conocido como «mal de los ardientes», «fuego de San Antonio», «fuego de San Andrés» o «fuego del infierno». Se trata de un flagelo asociado a otro de los grandes riesgos de la época: la ingestión de alimentos en malas condiciones; en este caso, pan cuya harina de centeno había sido contaminada por el cornezuelo³⁰. Será la lepra, con especial incidencia en los siglos XII y XIII, que convierte al enfermo en una especie de muerto en vida y en objeto de un estricto aislamiento³¹. O será la peste negra, con dos brotes especialmente generalizados: el de mediados del siglo VI³² y el bien documentado de mediados del siglo XIV³³. En este último momento, se calcula que la epidemia se cobraría un tercio de la población europea. En tales términos se expresan distintos testimonios: desde las grandes crónicas de Jean Froissart³⁴ a otros escritos mucho más modestos. Uno referido a la Escocia del momento

²⁸ Cf. El viejo artículo de A. RUIZ MORENO: «Enfermedades y muertes de los reyes de Asturias, León y Castilla», en *Cuadernos de Historia de España*, 6, 1946, p. 100. Trabajos posteriores – entre ellos alguno redactado por el que estas páginas suscribe – no han podido ser tampoco mucho más esclarecedores.

²⁹ J. C. RUSSELL: «La población en Europa del año 500 al 1500», en *Historia económica de Europa (1) La Edad Media*. (Ed. De C. M. Cipolla) Barcelona 1979. p. 58.

³⁰ Un resumen de esta enfermedad, cuya etiología sólo consiguió ser esclarecida en el siglo XIX, se encuentra en M. J. IMBAULT-HUARTS. «Le mal des ardents», en *Les maladies ont une histoire*, pp. 66–67.

³¹ Para este terrible mal vid. el número monográfico de *Razo* num. 4, Université de Nice 1984 bajo el título *Le corps souffrant. Maladies et médications*, con un bloque especial dedicado a la lepra.

³² Cf. P. FUENTES HINOJO: «Las grandes epidemias de la temprana Edad Media y su proyección en la Península Ibérica», en *En la España Medieval*, 15, 1992, pp. 2–29.

³³ Cf. La útil síntesis de R. S. GOTTFRIED: *La muerte negra*. México 1989 y la colección de textos de R. HORROX: *The Black Death*. Manchester 1994. Ello sin olvidar el excelente y ya casi un clásico de J–N. BIRABEN: *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*. Paris–La Haye 1975.

³⁴ FROISSART: *Chronicles* (Ed. y selección de G. Bereron) Londres 1978, p. 111.

dice que la peste «atacó a todos los habitantes/de forma que mató a un tercio de los vivos/tanto hombres como mujeres y niños»³⁵

Al margen de las consideraciones técnicas hechas en los tratados de medicina³⁶, la enfermedad tiene en el Medievo un valor instrumental y moral de primer orden. Valor no exento de ambigüedad.

La enfermedad es la potenciadora del milagro que es la mejor prueba de santidad³⁷. Los distintos males acaban tomando el nombre de los santos a los que se invoca para la curación³⁸: la gota será el «mal de San Mauro»; la peste el «mal de San Roque»; la epilepsia el «mal de San Juan»... Las escrófulas serán el «mal del Rey» dada la creencia en los poderes curativos poseídos por algunos monarcas, especialmente los de Francia e Inglaterra, tal y como magistralmente estudió en su momento Marc Bloch³⁹.

La enfermedad sirve también para medir la fortaleza de ánimo de personajes de excepción. Hildegarda de Bingen, la gran visionaria del Rin, padeció «desde su misma infancia casi de modo constante dolorosas enfermedades... Cuantas más fuerzas del hombre exterior le faltaban, tanto más accedía al interior a través del espíritu de la sabiduría y de la fortaleza. Mientras languidecía el cuerpo, crecía y crecía de un modo asombroso el ardor de espíritu»⁴⁰. Y por seguir con personajes de las élites sociales: las enfermedades padecidas por algunos monarcas pueden servir para resaltar la entereza de su carácter: la lepra de Balduino IV de Jerusalén; las fiebres periódicas de Luis IX de Francia; la parálisis que postró a Carlos V de Francia buena parte de su vida; o esas enfermedades difusas que minaron la salud del rey castellano Enrique III «El Doliente» pero que no mermaron su ánimo para preparar, en los últimos días de su vida, una campaña contra el reino musulmán de Granada⁴¹. Una

³⁵ Recogido en J. C. CRAPOULET: *Histoire de l'Écosse*. París 1972, p. 42.

³⁶ Tal y como recientemente lo han hecho autores como M. V. AMASUNO con *La peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV*. Valladolid 1996. o L. GARCIA BALLESTER con *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*. Barcelona 2001.

³⁷ Cf. El prólogo de Guillermo de SAINT-PATHUS a la compilación de milagros realizados por San Luis, en donde el monarca aparece como sanador de espaldas curvadas, tumores, gota, fistula, fiebre, languidez, ceguera, sordera, etc... *Les miracles de Saint Louis*. Ed. de P. B. Fay. París 1932, p. 1.

³⁸ Quizás porque, según J. HUIZINGA, eran ellos quienes las enviaban como vicarios de la cólera divina, Ob. cit, p. 236.

³⁹ Nos referimos, naturalmente a su *Les rois thaumaturges. Etude su le caractère surnaturel attribée a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Una de las últimas ediciones francesas (1983) corrió a cargo de Jacques le Goff que destacaba en el prólogo el carácter vanguardista de esta obra.

⁴⁰ Hildegarda de BINGEN: *Vida y visiones*. Ed. de V. Cirlot. Madrid 1997, p. 41.

⁴¹ Tal y como recogemos en nuestro libro *Una muerte para un rey: Enrique III de Castilla (Navidad de 1406)* Valladolid 2001 passim.

enfermedad tan terrible como la lepra puede gozar de alguna que otra una visión compensatoria: «¡Recuerda que estás muerto al mundo, pero volverás a vivir en Dios, por lo cual, ten paciencia!» se dice en los estatutos del leproso de la ciudad de Bayeux⁴².

Como contrapartida, la enfermedad –al igual que cualquier otra limitación del hombre– es expresión del castigo divino en el sentido más estricto. Castigo que se da a nivel personal pero también colectivo tal y como se manifestará ante las grandes mortandades. El cronista florentino Juan Villani, ante la epidemia de 1348, hablará de conjunción de planetas, de efluvios venenosos surgidos del seno de la tierra tras conmociones sísmicas... pero, a la postre, acabará remitiéndose al juicio de Dios como causa del terrible mal⁴³.

Por una especie de deslizamiento semántico, la enfermedad –consecuencia del pecado– se convierte en metáfora del pecado mismo. Así, bajo la palabra lepra se designará al paganismo de Constantino o Clodoveo⁴⁴ antes de su conversión al cristianismo. Y en el siglo XII, Eckberto de Schönau, uno de los grandes debeladores del catarismo, definirá la herejía como «lepra volatilis». Una expresión a la que se sumarán otras que, igualmente, identifican heterodoxia con enfermedad: ceguera, cáncer, peste, etc.⁴⁵ La identificación de la herejía con la locura no es tanto en los términos actuales de enfermedad, sino más bien de necesidad, de estulticia.⁴⁶

Las metáforas en torno a la enfermedad tienen su equivalente en otras que acaban rodeando el discurso sobre la muerte. En el léxico utilizado se conjugarán elementos bíblicos, patrísticos y de la Antigüedad clásica (ideas estoicas, neoplatónicas, etc.). Estamos ante una filosofía que fragua en los tiempos del «clasicismo medieval» –siglos XII-XIII fundamentalmente–, se plasma en las grandes *sumas* y, con distintas alternativas, se transmite mas allá de los estrictos límites de la Edad Media.

⁴² Vid. J. ROVINSKI: «L'isolement du lepreux au Moyen Age (Genèse et réalisation)» En *Le corps souffrant: maladies et médications*. Razo num. 4. Niza 1984. p. 93.

⁴³ Juan. VILLANI: *Crónicas florentinas*. Selección de Nilda Guglielmi. Buenos Aires 1967, p. 138.

⁴⁴ Cf. Gregorio de TOURS: *Histoire des francs*. Ed. de Andrée Duby. París 1970 p. 59.

⁴⁵ Para estos juegos de palabras vid. R. MOORE: «Heresy as disease», en *The concept of heresy*, en *Medievalia Lovaniensia* 1976, pp. 1–11, y E. MITRE: «Muerte, veneno y enfermedad, metáforas medievales de la herejía», en *Heresis* num. 25, 1995, pp. 63–84.

⁴⁶ El conocido poema de SEBASTIÁN BRANT *La nave de los locos*, redactado a finales del siglo XV, ha sido acertadamente vertido al castellano bajo el título de *La nave de los necios*. Ed. De A. Regales Serna. Madrid 1998. Algo similar podría decirse de la conocida obra de Erasmo DE RÓTTERDAM *Elogio de la locura*, cuyo título original es el de *Morias enkomion*, literalmente, «Encomio de la estulticia», «Prólogo» de Pedro Voltes Bou a la Edición de col. Austral. Madrid 1975.

LA MUERTE SERENA, EL FIN DE UNA PEREGRINACIÓN

Refiriéndose a los inicios del siglo XIII y al caballero Guillermo el Mariscal, Georges Duby ha recogido en hermosas palabras lo que debía de ser, a los ojos de las minorías rectoras, la mejor de las muertes: «El hombre cuya muerte se acerca, debe, en efecto, deshacerse poco a poco de todo, y abandonar en primer lugar los honores del siglo. Primer acto, primera ceremonia de renuncia. Ostentatoria, como van a serlo los actos que seguirán; pero las bellas muertes, en este tiempo de fiestas, se despliegan como sobre un teatro ante gran número de espectadores, ante gran número de oyentes atentos a todas las posturas, a todas las palabras, esperando del moribundo que manifieste lo que vale, que hable, que actúe según su rango, que deje un último ejemplo de virtud a todos los que le seguirán. Cada uno, de este modo, al dejar el mundo, tiene el deber de ayudar por última vez a afirmar esta moral que hace mantener en pie el cuerpo social, y sucederse las generaciones en la regularidad que complace a Dios».⁴⁷

Lo que resulta ejemplarizante cuando el protagonista es un destacado magnate –muerte serena con todos los pronunciamientos favorables y las liturgias propias de la iglesia romana– lo es más cuando éste es un rey. Los testimonios narrativos medievales facilitan abundante información al respecto. Para el caso de la Corona de Castilla, la muerte de Fernando III resulta modélica: *vio que era conplido el tiempo de la su huida et que era llegada la ora en que auia de finar*, se humilla arrojando los *pannos reales que uestie* y manda venir a sus hijos para estar rodeado por ellos. Al primogénito, como sucesor le transmite un conjunto de consejos para el buen gobierno. Recibidos los sacramentos, *demandó la candela que todo cristiano deue tener en mano al su finamiento* y elevó las manos a Dios invocándole *Sennor, desnudo salí del vientre de mi madre que era la tierra, et desnudo me ofresco a ella. Et Sennor, recibe la mi alma entre conpanna de los tus siervos*.⁴⁸

Ese final –sea del caballero, del clérigo o del plebeyo– es el más acorde con aquello que no se desea: la muerte imprevista (la *subitanea mors*) sin ninguna preparación y que puede llegar a constituir toda una obsesión para el cristiano.

⁴⁷ G. DUBY. *Guillermo el Mariscal*, Madrid 1985, p. 9.

⁴⁸ *Primera Crónica General de España*. Ed. De R. Menéndez Pidal, Madrid 1977 p. 773. A fin de no pecar de reiterativos, remitimos al lector a dos de nuestros trabajos: «La muerte del rey; la historiografía hispánica (1200–1348) y la muerte entre las elites», en *En la España medieval*, num. 11. 1988, y «Muerte y memoria del rey en la Castilla bajomedieval», en *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y el arte de la Edad Media* (II). Santiago de Compostela 1992, pp. 17–26. Para el caso de otra muerte modélica de un monarca vid. también mi *Una muerte para un rey: Enrique III de Castilla. Navidad de 1406*. Valladolid 2001.

Para prevenirla, la más áspera ascética cristiana había proclamado el *contemptus mundi*, el más absoluto desprecio hacia las cosas mundanas que implicaba la consiguiente miserabilización del cuerpo.

R. Bultot escribió hace años una excelente obra sobre este tema cubriendo un amplio arco cronológico: desde el triunfo del cristianismo hasta finales del siglo XII⁴⁹. Inocencio III, en efecto, sería autor poco antes de su ascenso al pontificado en 1198, de una obra de extraordinaria proyección titulada precisamente *De contemptu mundi*. Pocas veces se ha llevado a cabo un escarnecimiento mayor de la vida: «La mujer concibe con suciedad y fetidez, pare con tristeza y dolor, amamanta con dificultad y trabajo, vigila con ansiedad y temor»... Para preguntarse más adelante: «¿Quién ha pasado ni siquiera un solo día totalmente agradable y placentero... o que no le haya ofendido una mirada, una voz, un golpe alguno?»». Estos pasajes, seleccionados por Huizinga, resultaban a juicio del historiador holandés un tanto incomprensibles, viniendo del pontífice más poderoso y más favorecido por la fortuna⁵⁰. Quizás en esa misma razón, han pensado otros autores, estarían la bases de esas amargas reflexiones. Inocencio III consideraba al hombre tan limitado que creía de todo punto necesaria una fuerte estructura eclesiástica para poner remedio⁵¹. El *De contemptu mundi* gozaría de numerosas imitaciones a lo largo de los siglos siguientes, entre ellas la castellana *Libro de miseria de omne*.⁵² Y, habría que añadir, seguiría inspirando la filosofía de las relaciones vida-muerte a lo largo de los siglos siguientes.

Esta agria visión de todo lo terrenal tendría, sin embargo, sus contrapartidas. V. Fumagalli ha recordado, por ejemplo, que un San Francisco de Asís no condena sin paliativos la corporeidad sino que ve en ella una expresión de la naturaleza considerada, a su vez, espejo de Dios. La muerte, en tal contexto, no es tanto una vergonzosa derrota del cuerpo como un dormirse sereno de la vida.⁵³ Las relaciones cuerpo-alma, presentadas como antitéticas por la más estricta ascesis y por algunos grupos disidentes de signo dualista, serían reconducidas por la iglesia oficial hacia posiciones más equilibradas. En

⁴⁹ R. BULTOT: *Christianisme et valeurs humains. La doctrine du mepris du monde en Occident de Saint Ambrose a Inocent III*. París 1972.

⁵⁰ El texto de Inocencio III, recogido en *Innocentius III, de contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae libri tres*, en Migne. P. L. T. CCXII. Las reflexiones de Huizinga en Ob. cit, p. 194.

⁵¹ F. HEER: *El mundo medieval*. Madrid 1963, p. 367.

⁵² Datado hace algún tiempo por Artigas a finales del siglo XIV. Para P. TESAURO se trataría de la copia (que podía ser también de principios del XV) ya que el original se redactaría en la primera mitad del XIV. «Introducción» a su edición de *Libro de Miseria de Omne*. Pisa 1983, pp. 18-19.

⁵³ Vito FUMAGALLI: *Solitud carnis. El cuerpo en la Edad Media*. Madrid 1990, pp. 87-95.

el concilio de Vienne de 1311 tomaría oficialmente cuerpo la idea de que el alma es «la forma que informa al cuerpo» defendiendo con ello el principio de la unidad del hombre. Es lo que en nuestros días H. Vorgrimler ha expresado en las siguientes palabras: «El cuerpo es la manifestación del espíritu personal, el alma, que sólo llega en el cuerpo a la realidad concreta»⁵⁴

A niveles menos oficiales (llámense populares o simplemente ajenos a los medios estrictamente académicos) si no la dualidad, si la ambigüedad siguió vigente.

Así lo veremos en un texto redactado hacia 1400 – el diálogo entre el campesino de Bohemia y la muerte– donde se da una manifiesta ambivalencia en cuanto a la percepción del cuerpo. Por un lado se nos habla de él como de algo miserable: comida de gusanos, cajón de moho, pestilente cazuela de barro. Pero por otro, la idea que se nos transmite del hombre –y consiguientemente también de su cuerpo– es la de la más perfecta y libre obra de Dios⁵⁵.

Y ¿qué decir de esa mística que, a la búsqueda de la unión con lo divino, con los poderes trascendentes, implica «una preparación laboriosa, un rechazo de todo lo que sea el mundo visible y sus placeres, y en muchos casos incluso una severa austeridad física»?⁵⁶

En cualquier caso –cuerpo tomado como prisión o cuerpo considerado sagrario del alma– el hombre era en la tierra una especie de transeunte/ peregrino/viador en marcha hacia un *status* totalmente distinto al de este mundo visible.⁵⁷

La historia del cristianismo brinda numerosos ejemplos en esta dirección ya desde los mismos orígenes:

La *Epístola a los Hebreos* dice al respecto: «Todos éstos vinieron a morir en su fe, sin haber recibido los bienes que se les han prometido, contentándose con mirarlos de lejos y saludarlos, y confesando ser peregrinos y huéspedes sobre la tierra. Ciertamente los que hablan de esta suerte dan a entender que buscan patria. Y caso de que pensarán en aquella de donde habían salido, tiempo sin duda tenían de volverse. Luego aspiran a otra mejor, esto es, a la celestial»⁵⁸

Cipriano de Cartago a mediados del siglo III y a propósito de una epidemia de peste escribiría: «vivimos aquí durante la vida como huéspedes y viajeros...

⁵⁴ H. VORGRIMLER: *El cristiano ante la muerte*. Barcelona 1981. p. 106.

⁵⁵ Johannes von TEPL: *El campesino de Bohemia y otros escritos*. Madrid 1999 p. 91–93.

⁵⁶ H. GRAEF. *Historia de la mística*. Barcelona 1970 p. 11.

⁵⁷ Tema tratado por G. B. LADNER. «Homo viator. Medieval ideas on alienation and order» en *Speculum* vol. XLII, abril 1967, pp. 233–259. Recientemente tomado de nuevo por E. MITRE: «Las peregrinaciones medievales: realidades, analogías y anagogías» en *XX Siglos*, 1999, pp. 47–60.

⁵⁸ Heb. 11, 13–16.

¿quién estando lejos no se apresura a volver a su patria?»⁵⁹. Una patria que no es ya el lugar en el que se ha nacido o el conjunto del Imperio Romano tomado en el sentido de *communis patria*. La patria es el paraíso ya que, observa Kantorowicz, «después de todo, la comunidad de todos los santos era la asamblea cívica de la patria celestial, a la cual el alma deseaba unirse»⁶⁰. Un tema sobre el que volveremos más adelante.

Los principios básicos de esa idea de peregrinación-viación, cruzan prácticamente todo el Medievo. A fines del siglo XIII, Jacobo de Vorágine se pronunciaría en términos parecidos al inicio de su más popular obra: «El tiempo de Peregrinación es este de la vida presente en la que viajamos y combatimos siempre»⁶¹.

Por los mismos años, el vulgarizador Vicente de Beauvais (o un desconocido discípulo suyo) hablaría de la muerte en su *Speculum morale* como: «salida de la cárcel», «fin del exilio», «fin de las penalidades», «evasión de todos los peligros», «vuelta a la patria», «ingreso en la gloria», «ingreso en la vida eterna»...⁶².

¿Intentos de desdramatizar el momento supremo tomado como simple trámite para el ingreso en un mundo mejor? La figura, desde luego, habrá de tener extraordinario éxito. A mediados del siglo XIV F. Petrarca volvería a abundar en ella en uno de sus *Triunfos*: «La muerte es fin de una prisión sombría/para las almas nobles, y amargura/ para aquellos que viven en el fango»⁶³. Una forma de vivir —en el pecado— que el cristianismo identificó con otra muerte peor que la física (*primera*): era la muerte *segunda*, la muerte del alma⁶⁴. El mismo Petrarca, que se movió no sólo bajo el influjo de la Antigüedad, tomará de la Edad Media importantes ideas que le servirán de motivo para la meditación. La que haga en torno a las *Confesiones* de San Agustín le serviría para redactar su *Secretum*; un diálogo sobre la salvación del pobre alma humana que a algún autor le ha merecido también el título de *De contemptu mundi*⁶⁵.

⁵⁹ En «De mortalitate», en *Obras completas*. Ed. de J. Campos. Madrid 1963, p. 271.

⁶⁰ E. KANTOROWICZ: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* Madrid 1985. p. 225.

⁶¹ Jacobo. de VORAGINE: *La legende dorée*. Ed. de J. B., Roze y H. Savon. T. I. París 1967, p. 25.

⁶² Recogido por E. MITRE en *La muerte vencida*, pp. 75–76. Jugar con la idea de peregrinación en esta vida como paso a la otra, o jugar con una larga peregrinación en los espacios del otro mundo, desde las profundidades del infierno al paraíso cuenta con ese gran paradigma que es la obra de Dante. Cf. E. MITRE: «Las peregrinaciones medievales: realidades, analogías y anagorías», p. 58.

⁶³ Francesco PETRARCA: *Triunfos*. Ed. de J. Cortines y M. Carrera. Madrid 1983, p. 123.

⁶⁴ Cf. Mi trabajo «La muerte primera y las otras muertes», citado en nota. 2.

⁶⁵ K. VOSSLER: *Historia de la literatura italiana*. Barcelona 1925. p. 46.

El tránsito tranquilo de un mundo a otro, representado como una suerte de pacífica dormición, podía ser el mejor modelo de una buena muerte. Aunque extremos, ciertos pasajes extraídos de la literatura mendicante y referidos a los fundadores pueden resultar ilustrativos en relación a ese ideal.

San Francisco de Asís, informado por el médico de la gravedad de su situación «levantó sus manos hacia el cielo con gran devoción y reverencia y exclamó con inmenso gozo interior y exterior: «Bienaventurada sea mi hermana la muerte»⁶⁶.

De Santo Domingo de Guzmán dirá uno de sus biógrafos: «antes de su muerte aseguró confiado a los frailes que les sería más útil después de muerto. Sabía a quien había confiado el depósito de sus trabajos y de su fecunda existencia, no dudando que le estaba preparada la corona de la justicia, alcanzada la cual sería tanto más poderoso en obtener gracias cuanto más seguro entrase en los dominios del Señor»⁶⁷.

Las dolorosas enfermedades que acompañan ese salto a la otra vida introducen, sin embargo, un importante matiz a la idea de tranquilo tránsito aceptado pasivamente. La muerte de San Francisco, verdadero *alter ego* del Salvador, narrada por San Buenaventura ayuda a jugar con esa variante: «Clavado ya en cuerpo y en alma a la cruz juntamente con Cristo... a una con Cristo crucificado, estaba devorado por la sed de acrecentar el número de los que han de salvarse»⁶⁸.

La presencia del dolor nos ayuda a entrar en una muerte con dimensión muy especial: la martirial. Aparentemente –habría que subrayar lo de *aparentemente*– suponía una contradicción con esa serena actitud tomada como ideal.

EL MARTIRIO Y SUS FORMAS; UN SEGURO PARA EL MÁS ALLÁ

El discurso sobre la muerte del pleno Medioevo llevó a cabo múltiples ajustes –a veces muy forzados– como el que acabamos de mencionar. Merced a ellos, el dolor e incluso la violencia que ponía fin a una vida, eran compatibles con la tranquila aceptación de la muerte. Disponemos de algunos ejemplos

⁶⁶ «Leyenda de Perusa» en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Ed. J. A. Guerra. Madrid. 1980. p. 666.

⁶⁷ Beato JORDÁN DE SAJONIA: «Orígenes de la orden de los predicadores», en *Santo Domingo de Guzmán. Su vida. Su obra. Sus escritos*. Ed. De M. Gelabert, J. M. Milagro y J. M. Garganta. Madrid 1966 p. 176.

⁶⁸ San BUENAVENTURA. «Leyenda Mayor», en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de época*. Ed. de J. A. Guerra. Madrid 1980, p. 468.

protagonizados, igualmente, por los fundadores de las dos grandes órdenes mendicantes. Santo Domingo de Guzmán, acosado por herejes, les manifiesta: «No soy digno de martirio; aún no he merecido esta muerte»⁶⁹. Y a San Francisco sus hagiógrafos lo presentarán también ansiando el martirio, con los musulmanes de distintos lugares del Mediterráneo como potenciales verdugos⁷⁰. Que los antiguos mártires tuvieran asegurado por derecho propio un lugar en la gloria contribuyó a mantener el prestigio de una muerte especialmente cruel.

En puridad etimológica, mártir (de la expresión griega *martyrs*) es el testigo, el que da testimonio de algo. De acuerdo a los criterios veterotestamentarios, el pueblo de Israel había sido llamado como testigo ante los pueblos de que Yahvéh era el único y verdadero Dios: «Vosotros sois mis testigos y siervos a quienes escogí a fin de que conozcáis, creáis y comprendáis que yo soy. No fue formado antes de mi Dios alguno, ni lo será después de mí»⁷¹... En el Nuevo Testamento, los apóstoles se convierten en los testigos de la Buena Nueva de la salvación. Llevada esa idea a su extremo, el testigo de Cristo llega a sellar su testimonio con su propia sangre: «Y mientras se derramaba la sangre de tu testigo Esteban, yo me hallaba presente, consintiendo y guardando la ropa de los que le mataban»⁷². De lo asépticamente etimológico estamos derivando a lo más acentuadamente teológico.

Para la más común tradición hagiográfica, el mártir era ante todo quien, por defender su fe, había muerto violentamente a manos de las autoridades romanas paganas. San Ignacio de Antioquía, mártir él mismo, consideraba esta forma de muerte como una participación sacramental en el ministerio de la fe. Frente a las reservas de algunas voces significadas, los montanistas, uno de los grupos radicales del cristianismo antiguo, abogaron abiertamente por el martirio. Conocida es la sentencia de Tertuliano, quien acabó integrándose en la secta, al dirigirse a las autoridades imperiales: «Nos hacemos más numerosos cada vez que nos cosecháis: ¡es semilla la sangre de los cristianos!»⁷³.

Las muertes martiriales en el sentido más común cesaron oficialmente a partir del giro constantiniano. Como vía de santidad dejaron su lugar a otros ideales como la virginidad o la ascesis monástica que implicaban también una cierta renuncia al mundo aunque exenta de violencia. Con todo, la idea del martirio, por la razón antes expuesta, no se perdió: aprovechó nuevas circunstancias como las pugnas entre católicos y herejes o la irrupción musulmana. La España visigoda y la del primer al-Andalus facilitó nuevos

⁶⁹ PEDRO FERRANDO: «Leyenda de Santo domingo», en *Santo Domingo de Guzmán*, p. 304.

⁷⁰ SAN BUENAVENTURA: Ob. cit., P. 439–440.

⁷¹ Is. 43, 10.

⁷² Act. 22, 20.

⁷³ TERTULIANO: *El apologético*. Ed. De J. Andino. Madrid 1997 p. 186.

casos. Fue el del príncipe Hermenegildo, considerado como mártir siguiendo la tradición forjada por el papa Gregorio Magno aunque su canonización se aplazara diez siglos⁷⁴. Y fue el de aquellos mozárabes que, ante las crecientes defecciones hacia el Islam, defendieron de forma crispada sus tradiciones culturales y religiosas ante las autoridades mahometanas⁷⁵.

Los tiempos del *clasicismo* medieval, con los avances de una iglesia triunfante en la forma de teocracia pontificia, difícilmente podían dar una amplia nómina de mártires como siglos atrás. Sin embargo, una parte del elevado número de muertes de la violencia dominante será susceptible de interpretación en clave de martirio.

Es de sobra conocido el caso de Tomás Becket, asesinado por un grupo de caballeros ingleses inducidos por unas imprudentes palabras del rey Enrique II. A diferencia de lo ocurrido en otros casos, su canonización no se haría esperar (1173). Su tumba en Canterbury se convertiría en importante centro de peregrinación al que acudía un elevado número de penitentes para ser ayudados en la curación de sus enfermedades⁷⁶.

El enfrentamiento entre católicos y cátaros facilitó a la hagiografía ejemplos que, en algunos casos, entraron un tanto a pie forzado. Fue el caso del legado Pedro de Castelnau asesinado en 1208 por un escudero del conde de Tolosa acusado de protector de herejes y de «señor de ladrones»⁷⁷. Fue el caso de los inquisidores dominicos de Avignonet muertos en 1242: «martirizados por los herejes en defensa de la fe de Cristo»⁷⁸. Y será el caso de Pedro de Verona, dominico inquisidor en Milán, asesinado posiblemente por un grupo de cátaros por los mismos años⁷⁹. El martirio aparece en los hagiógrafos como una condición que se adopta voluntariamente —la víctima no huye— y en toda su conciencia cristiana⁸⁰. Cruelmente llamativo resulta, así, el caso del fanático Simón de Montfort, responsable de las mayores atrocidades cometidas por el

⁷⁴ Para este problema y sus distintas implicaciones vid. L. VAZQUEZ DE PARGA: *San Hermenegildo ante las fuentes históricas*. Madrid 1973. p. 23.

⁷⁵ Para los enfrentamientos de los autores mozárabes con el mundo islámico cf. Entre otros. E. P. COLBERT: *The martyrs of Cordoba (850–859). A study of the sources*. Washington 1962 y D. MILLET GERARD: *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne de VIII–IX siècles*. Paris 1984.

⁷⁶ G. CHAUCER: *Cuentos de Canterbury*. Ed. De P. Guardia. Madrid 1987, p. 65.

⁷⁷ *La chanson de la croisade albigeoise*. Ed. De G. Duby, H. Gougaud y M. Zink. Paris 1989, p. 43.

⁷⁸ Gerardo de FRACHET: «Vidas de los frailes predicadores», en *Santo Domingo de Guzmán. Su vida. Su orden. Sus escritos*, p. 622–623.

⁷⁹ Jacques de VORÁGINE. *La légende dorée*. Vol. I, Paris 1967, pp. 320–321.

⁸⁰ A. BOUREAU: *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*. Paris 1984. p. 114.

ejército cruzado en la represión de la herejía⁸¹. Su muerte como resultado del impacto de una piedra arrojada desde los muros de Toulouse en 1218 llegó a equipararse con la del protomártir Esteban, muerto por lapidación⁸².

Desde el lado de la disidencia religiosa también se potenció la imagen de mártires propios. Los donatistas norteafricanos impulsaron esta tradición resaltando la disposición al martirio (*amore martyrum*) de los suyos. Una actitud reprochada por San Agustín que la consideraba como una suerte de inducción al suicidio...⁸³ Con los años volveremos a encontrar unas valoraciones semejantes. Joaquín de Fiore, entre otros autores, recuerda como los disidentes religiosos de su época consideraban *martyres Dei* a aquellos de los suyos que murieron en defensa de sus principios.⁸⁴ Algún testimonio procedente del mundo cátaro destacaría que ellos eran la verdadera Iglesia de Dios ya que era la que «sufría tribulaciones, persecuciones y martirio en el nombre de Cristo» a manos de la Iglesia de Roma cuyo comportamiento era el propio de los lobos⁸⁵.

Sin embargo, para los autores católicos más comprometidos en la lucha frente a la herejía, los sufrimientos y muertes de sus oponentes no merecieron la más mínima consideración. No es ya el caso de un personaje de trágico destino como el rey Pedro el Católico, muerto en defensa de los señores filocátaros del Midi⁸⁶. Lo es el de esas gentes a menudo anónimas víctimas de las operaciones militares o de la represión inquisitorial para los que San Bernardo tiene duras palabras: «no se parece en nada la constancia de los mártires y la contumacia de los herejes; los primeros desprecian la muerte por su devoción; los segundos por la dureza de su corazón»⁸⁷.

Una apreciación consecuente con quien decía, asimismo, que «no peca como homicida sino —diría yo— como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y

⁸¹ A propósito de la matanza de Beziers vid. J. BERLIOZ: *Tuez —les tous, Dieu reconnaitra les siens*. Toulouse 1994.

⁸² Pierre des VAUX DE CERNAY: *Histoire albigeoise*. Ed. P. Guebin y H. Maisonneuve. París 1951 p. 234.

⁸³ W. H. C. FRENDE: Voz «Donatismo», en *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana* p. 638 y E. ROMERO POSE: «A propósito de las Actas y Pasiones donatistas», en *Studio Storico-Religiosi*. Università di Roma 4 (1980), pp. 59–76.

⁸⁴ Cf. G. GONNET: «Gioacchino da Fiore e gli eretici del suo tempo», en *Storia e Messaggio in Gioacchino da Fiore* (Atti del I Congresso internazionale di Studi Gioachimiti. 1979). San Giovanni in Fiore 1980, p. 62.

⁸⁵ Extraído del llamado «Ritual occitano de Dublín». Recogido por A. BRENON: *Les cathares. Vie et mort d'une eglise chrétienne*. París 1996, p. 153–154.

⁸⁶ Vid. la exhaustiva información recogida al respecto en M. ALVIRA: *12 de septiembre de 1213. El jueves de Muret*. Barcelona 2002.

⁸⁷ SAN BERNARDO: «Sermones sobre el Cantar de los Cantares». Sermón 66, en *Obras completas*, vol. V Ed. De I Aranguren y J. M. De la Torre. Madrid 1987, p. 835.

vengador de Cristo en los malhechores»⁸⁸. Un pasaje que, escrito en el contexto de las cruzadas, nos llevaría a una nueva forma de interpretar la idea de martirio.

El término cruzada, que es de tardía aparición, compitió con otros como el de *passagium*, *passagium generale*, *Iter Ierosolymitanum*, *bellum sacrum*, *bellum justum*. Remitiéndonos a estos dos últimos vocablos, la cruzada será idealizada hasta el punto que los expedicionarios llegan a ser equiparados a los mártires, no sólo por el hecho de morir en la empresa, sino simplemente por las penalidades que la expedición comportaba⁸⁹. Morir o padecer combatiendo con las armas en la mano en defensa de la fe, es todo un sucedáneo de martirio en una época en la que las muertes martiriales *stricto sensu* son escasas⁹⁰. Un gran fracaso militar como el de Luis IX en la cruzada contra Túnez en 1270, es objeto de sublimación incluso por un *decroisé*, un desengañado de las operaciones en Ultramar, cual era el señor de Joinville. La muerte del rey de Francia, resultado de un vulgar disentería, es equiparada a la del propio Cristo: portando la cruz y a la misma hora en que expiró el Salvador⁹¹.

⁸⁸ BERNARDO DE CLARAVAL: *Elogio de la nueva milicia templaria*. Ed. De J. M. Lalanda. Madrid 1994, p. 175.

⁸⁹ Se ha discutido en qué momento surgiría esta idea. J. RILEY-SMITH ha sostenido que no nació del discurso de Urbano II en Clermont sino que fue tomando cuerpo con el ejército cruzado en marcha. *The First Crusade and the idea of Crusading*. Londres 1986, p. 114-115. Por su parte, J. FLORI piensa que el modelo se había gestado ya antes de la predicación de la cruzada en los medios monásticos: «Mort et martyrre des guerriers vers 1100. L'exemple de la première croisade». *En Cahiers de Civilisation Médiévale*. 1991.

⁹⁰ Aureola martirial se ha concedido a la muerte de Ramon Llull. M. CRUZ HERNÁNDEZ ha escrito sobre ella que «respecto a su muerte, es muy difícil expresar una opinión terminante; carecemos de documentos inmediatos a ella». La tradición habla de un viaje al norte de África en donde el 29 de junio de 1315 fue objeto de un intento de linchamiento por una turba de musulmanes. Su muerte, sin embargo, piensa este autor, no se produciría más que a principios del año siguiente. *El pensamiento de Ramon Llull*. Madrid 1977, p. 28. Sentido martirial más estricto se otorgaría a otra muerte que se produce en torno a esos mismos años: la del obispo de Jaen Pedro Pascual. Apresado por los musulmanes de Granada, fue llevado a la capital nazarí en la que gozó de cierta libertad para debatir en torno a su fe contra judíos y musulmanes. Ciertos excesos verbales desembocarían en su liquidación física el 6 de diciembre de 1300, fecha en la que es celebrado en el martirologio romano. Cf. P. SAINZ RODRÍGUEZ: *Antología de la literatura espiritual española. I. La Edad Media*. Madrid 1980, p. 389.

⁹¹ Jean de JOINVILLE: «Histoire de Saint Louis», en *Historiens et chroniqueurs du Moyen Age*. París 1952, p. 201-203. Sobre la figura de este monarca francés existe una abundante bibliografía. Uno de los trabajos más reputados publicado en los últimos años se debe a J. LE GOFF: *Saint Louis* París 1996. Ha dado pie a distintos aportes críticos, entre ellos, el de Ch. LUCKEN: «L'évangile du roi. Joinville, témoin et autour de la Vie de Saint Louis», que cubre las pp. 445-467 del dossier La Royauté Française. Mises en scene du discours politique. Publicado en *Annales. Histoire. Sciences sociales*. 2001, pp. 445-517. Para la muerte del monarca como sucedáneo de martirio, vid. especialmente pp. 4457-461.

Entrado el siglo XIV, D. Juan Manuel hablaba de su abuelo Fernando III como de un hombre que, aunque no hubiera muerto con las armas en la mano, *tanto afán e tanta lazeria tomó en servicio de Dios, e tantos buenos fechos acabó, que bien le deben tener por martir et por sancto*⁹². El magnate escritor castellano mantenía, sin embargo, algunas reservas al negar la condición de mártires a aquellos cristianos que luchaban contra los moros *por dineros que les dan, o por ganar fama del mundo, et non por entencion derecha et defendimiento de la ley et de la tierra de los cristianos*⁹³.

Luchar por la ley y la tierra, sacrificarse por ellas, llega a ser equiparable al martirio en los tiempos del Medievo *clásico*. ¿Cómo se llega a esa situación?

La idea de patria por la que, de acuerdo a la máxima de los romanos, resultaba dulce y digno morir, experimentó una notable mutación desde fines del mundo antiguo. Ya hemos anticipado lo que a este respecto se decía desde los tiempos iniciales del cristianismo, cuando ese concepto se asimiló con el mundo celestial, auténtica patria de los fieles. La patria entraba en el terreno de la pura trascendencia⁹⁴. En el 848, el papa León IV, cuando llama a los francos en auxilio de Roma acosada por los sarracenos, promete el *proemium coeleste* a quienes muriesen por la «verdad de la fe, la salvación de la patria y la defensa de los cristianos». Los guerreros muertos en auxilio de Roma, paradigma de la fe cristiana, serían venerados allí como mártires⁹⁵. Este principio impregnaría la posterior idea de cruzada tanto en Tierra Santa como en otros rincones⁹⁶. La fe y la patria pasan a ser conceptos difícilmente separables.

⁹² DON JUAN MANUEL: *El libro de los estados*. Ed. De I. R. Macpherson y R. B. Tate. Madrid 1991, p. 226. Una condición que algunos textos extenderían a Enrique III, por morir en plenos preparativos de una guerra contra el reino musulmán de Granada. Vid. para ello las consideraciones hechas en mi *Una muerte para un rey. Enrique III de Castilla. Navidad de 1406*. Valladolid 2001.

⁹³ DON JUAN MANUEL: Ob. cit. p. 225.

⁹⁴ Vid. las sugerentes reflexiones recogidas por E. KANTOROWICZ, Ob. Cit. pp. 223 y ss en donde retoma las ideas expuestas en un artículo anterior: *Mourir pour la patrie et autres textes*. París 1984, pp. 105–141. Una fiel aplicación de este modelo al caso hispánico en A. GUIANCE: «Morir por la patria, morir por la fe: la ideología de la muerte en la «Historia de Rebus Hispaniae». *Cuadernos de Historia de España* 1991, pp. 75 a 106. Se recogen en este artículo diversas reflexiones sobre la muerte tal y como la aborda Rodrigo Jiménez de Rada en su principal texto histórico.

⁹⁵ P. ALPHANDERY y A. DUPRONT: *La cristiandad y el concepto de cruzada. Las primeras cruzadas*. México 1959, p. 11.

⁹⁶ «Desplegadas así las líneas, alzadas las manos al cielo, puesta la mirada en Dios, dispuestos los corazones al martirio desplegados los estandartes de la fe e invocando el nombre del Señor. Llegaron todos como un solo hombre al punto decisivo del combate» R. JIMÉNEZ DE RADA: *Historia de los hechos de España*. Ed. De J. Fernández Valverde. Madrid 1989, p. 320. Observaciones al respecto, las recoge A. GUIANCE: «Morir por la patria, morir por la fe», p. 99.

Andando el tiempo ese culto a la patria y la muerte martirial por ella se irían diversificando y, a su modo, retornarían a sus originales dimensiones. Se valoraran de forma especial los sacrificios realizados en defensa del reino. E. Kantorowicz ha dicho que «No hay duda de que el *amor patriae* romano –tan apasionadamente resucitado, cultivado y glorificado por los humanistas– ha modelado la mentalidad secular moderna»⁹⁷. Toma para ello como ejemplo la situación que se produce en Francia en torno a 1300 a propósito del conflicto suscitado entre Felipe IV y el papa Bonifacio VIII. Los legistas que rodearon al monarca francés lo expresarán en los siguientes términos: «Como la forma más noble de muerte es la agonía por la justicia, no hay duda de que aquellos que mueren por la justicia del rey y del reino, serán coronados por Dios como mártires»⁹⁸.

En los años siguientes, los reinos ibéricos produjeron también algunas piezas importantes para esa nueva identificación.

Así, el cronista Fernão Lopes, a propósito del cerco de Lisboa por las fuerzas castellanas en 1384, pregunta retóricamente a la ciudad convertida en una especie de esposa matriarcal: *Oo çidade de Lixboa, famosa amtre as çidades, forte esteo e columpna que sostem todo Portugal! Quegemdo he a teu esposo? E quaaes forom os martires que te acompanharo em tua persseguição e dorido çerco?*⁹⁹.

Dos años más tarde, en las cortes de Segovia de 1386, Juan I de Castilla, ante la invasión del pretendiente al trono duque de Lancaster, se dirigirá a los representantes de los tres estados en los siguientes términos: *Ca bien sabedes commo todos los ommes del mundo deuen trabajar e deuen morir por quatro cosas: la primera por su ley, la segunda por su rey, la terçera por su tierra, e la quarta por sy mesmo*¹⁰⁰. No se habla expresamente de una muerte asimilada al martirio pero sí de unas obligaciones para con la tierra similares a las contraídas con la fe.

La tierra, el reino, la patria... acaban por convertirse en vocablos prácticamente intercambiables que a medida que avanzamos en el Medievo encubren ámbitos territoriales dotados de una marcada concreción. El sacrificio por ellos se manifiesta también en la lealtad debida a los príncipes que los

⁹⁷ *Los dos cuerpos*, p. 238.

⁹⁸ Recogido en *ibid.* p. 245.

⁹⁹ Fernão LOPES: *Crónica de D. Joao I* Ed. H. Baquero Moreno y A. Sergio. Barcelos 1983 Vol. I, p. 343. Interesentes consideraciones hace A. J. SARAIVA para destacar el papel protagonista del pueblo y su identificación con el reino frente a la agresión exterior. *Fernão Lopes*. Lisboa 1965. p. 39. El apoyo documental para ese papel de Lisboa lo estudia V. VIEGAS: *Lisboa. A força da revolução (1383–1385). Os documentos comprovam Fernão Lopes*. Lisboa 1985.

¹⁰⁰ *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, vol. II. Madrid 1863 p. 351.

gobiernan y a la institución que encarnan. Ella es después de todo la expresión de esa patria que, aunque progresivamente secularizada, no perdió del todo el sentido místico del que se había dotado en los años anteriores¹⁰¹.

¿EL FIN DE UN TRAYECTO? (DEL PLENO MEDIEVO AL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA)

«Nunca estuvo la muerte tan revestida de pudor como en el siglo XIII. Nada podría imaginarse de más puro y suave que algunas figuras grabadas sobre las losas funerarias o acostadas sobre las tumbas... Pero he aquí que a fines del siglo XIV la muerte aparece en todo su horror...»¹⁰².

«Lo sabios de la alta iglesia, por el razonamiento y la meditación mística habían llegado a desterrar lo que la muerte tiene de terrorífica. Habían amansado a la muerte y disimulado el cadáver bajo las siluetas tranquilizantes de la resurrección. El miedo vuelve al galope en el siglo XIV. La muerte es de nuevo trágica, un abismo negro y abierto»¹⁰³.

Treinta y cuatro años separan las obras de las que hemos extraído estos dos pasajes. Aunque siguiendo distintas vías y por no idénticos motivos, hay un fondo de coincidencia entre ambos: en el siglo XIV la percepción de la muerte por el hombre occidental experimenta un importante giro. Sobre su magnitud —e incluso sobre su propia realidad— se ha especulado ampliamente y se seguirá especulando en la misma forma que se ha discutido y discute sobre el alcance de la «crisis de la Baja Edad Media»¹⁰⁴.

El fantasma de la muerte en la Edad Media (y ¿cuándo no?) era la culminación de esos otros tres fantasmas que se trataban de exorcizar en una vieja invocación a la divinidad: «¡Líbranos Señor, del hambre, de la peste y de la guerra!». Las tres calamidades se agudizaron y conjugaron en el Bajo Medievo¹⁰⁵. Será la gran hambre de 1316 y carestías posteriores. Será la guerra que se convierte en un mal endémico hasta el punto que, en el terreno más académico, hablamos de Guerra de los Cien años. Y, por último, será la Peste

¹⁰¹ Una identificación que trasciende ampliamente los límites del Medievo. Joseph ROTH, cuya obra refleja la nostalgia de una monarquía austrohúngara perdida, dirá del jefe de distrito barón von Trotta, un hijo de esloveno ennoblecido por Francisco José: «Era austriaco, servidor y funcionario de los Habsburgo, y su patria era el Palacio Imperial de Viena». *La marcha Radetzky*. Barcelona 2000. p. 138. (La novela fue publicada originalmente en 1932).

¹⁰² E. MÁLE: *El arte religioso del siglo XIII al siglo XVIII*. México 1966, p. 124.

¹⁰³ G. DUBY: *Europa en la Edad Media*. Barcelona 1986, p. 138.

¹⁰⁴ Entre los recientes aportes al tema, vid. G. BOIS: *La grande dépression médiévale. XIV et XV siècles. Le précédent d'une crise systémique*. Paris 2000.

¹⁰⁵ H. MARTÍN. *Mentalités médiévales. XI–XV siècles*, Paris 1996, p. 375.

Negra que, en ciclos periódicos, se ceba en las poblaciones del Occidente, a partir de 1348. Está fuera de duda que la sociedad europea sufrió un notable retroceso demográfico que causó un profundo impacto en todos los niveles: desde las relaciones económicas a las psicologías colectivas. ¿Tanto como para impulsar un discurso sobre la muerte radicalmente distinto al elaborado en los tiempos de *plenitud*?

Resulta tentadora una respuesta rotundamente afirmativa y construir sobre ella un discurso más mítico que histórico. Si recurrimos a los testimonios estrictamente literarios que serían los que permitieran elaborar el primero, encontraríamos, sin embargo, numerosas figuras que los tiempos del clasicismo medieval transmite al Bajo Medioevo. Algunas han sido citadas en las páginas anteriores. Quizás —como hemos tenido ya ocasión de escribir— la abundante documentación de la que disponemos para los últimos siglos medievales ha permitido crear la imagen de un cambio radical de las mentalidades y representaciones que posiblemente no fue tan amplio. Los discursos y los modelos de muerte que pervivirán, al menos en el mundo católico, así como también los gestos y ceremonias que rodean la muerte y las imágenes del Más Allá, seguirán inspirándose en aquellos que la Plenitud del Medioevo había elaborado¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Cf. E. MITRE: «La muerte primera y las otras muertes», pp. 42 a 44.