

LA ‘MUERTE NEGRA’ Y EL IMAGINARIO COLECTIVO EUROPEO DE LOS SIGLOS XIV Y XV

‘BLACK DEATH’ AND ITS INFLUENCE ON THE CONFIGURATION OF EUROPEAN COLLECTIVE IMAGINARY DURING THE 14TH AND 15TH CENTURY

IGNACIO GÓMEZ GARCÍA *

Resumen

En 1348, un brote de peste bubónica arrasó con un tercio de la población de Europa, hecho que pasaría a los anales de la historia con el nombre de la “Muerte Negra”. La pandemia trastocó la vida social en todos los ámbitos, dejando una huella indeleble en el imaginario colectivo, provocando que la muerte se convirtiera en tema recurrente en las manifestaciones artísticas e intelectuales de los siglos XIV y XV. El presente trabajo explora algunos elementos que inciden en la configuración de un imaginario relacionado con la muerte, retomando aspectos de la estructuración del pensamiento medieval, poniendo énfasis en la influencia del Cristianismo. Por último, se presentan ejemplos de diversas manifestaciones culturales, religiosas y sociales, tanto del periodo medieval como en el renacentista, donde la muerte tiene un papel protagónico.

Palabras clave: Peste negra, edad media, religión, muerte, pensamiento medieval

**Candidato a doctor por la UNIVA; Maestro en Administración Organizacional y Licenciado en Comunicación por la Universidad Iberoamericana León; actualmente colabora como académico de tiempo completo del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Iberoamericana León.*

Abstract

In 1348 an outbreak of bubonic plague swept across Europe and killed a third of the population, this event is known in the annals of history as “the Black Death”. The pandemic affected every aspect of social life, left a deep scar in the collective imaginary, and made out of death a recurrent topic in artistic and intellectual manifestations during the 14th and 15th centuries. This work explores some of the aspects that played a decisive role in configuring the collective representation of death, such as the medieval Christian thought. The last sections address some cultural, religious and social manifestations where the subject of death is the conductive thread.

Keywords: Black Death, Middle ages, religion, death, medieval thought

*Ubique mors est; optime hoc cavit deus. Eripere vitam nemo non homini potest;
At nemo mortem; mille ad hanc aditus patent.¹*

Séneca

En 1348, una epidemia de peste bubónica (*yersenia pestis*) proveniente de Asia Central arrasó con un tercio de la población de Europa en tan solo un año, hecho que pasaría a los anales de la historia con el nombre de la “Muerte Negra”. Ésta no fue ni la primera ni la última ocasión en que ocurriera un brote de esta enfermedad, sin embargo, este acontecimiento, en particular, impactó profundamente la estructura social, dejando huella en el imaginario colectivo. Las narrativas son importantes para dar sentido a los sucesos traumáticos, por ello, no es de extrañar que ‘la peste’ fuera un tema recurrente en las manifestaciones artísticas e intelectuales de los siglos XIV y XV.

La pandemia provocó una crisis general: económica, social, espiritual y cultural. Es un factor que incide notablemente en el cambio de época del Medioevo al Renacimiento. Debido a la gran cantidad de personas que murieron, no había suficiente mano de obra para satisfacer las necesidades cotidianas, lo que propició una revolución tecnológica: molinos impulsados por agua o viento, perfeccionamiento de técnicas para preservar los alimentos como salación de peces en altamar, entre otras.

¹ Por todos lados está la muerte, mediante disposición divina. Cualquiera puede quitar al hombre la vida, pero nadie puede quitarle la muerte, a la que conducen mil caminos abiertos.

También ocurre el desplazamiento de una cosmovisión teocéntrica a una antropocéntrica. Había muchos cuestionamientos entre la población que se podían resumir con: ¿Dónde estaban Dios y sus representantes durante la gran mortandad? ¿Por qué las plegarias de los fieles no fueron escuchadas y la peste continuó propagándose y matando? ¿Por qué los sacerdotes (representantes de Dios en la tierra) murieron o abandonaron a sus feligreses?

La posibilidad de morir está siempre presente, por tratarse de un hecho ineludible de la existencia, por ello la aceptación de la muerte brinda tranquilidad. En toda cultura existen textos cuya finalidad es facilitar el tránsito de la persona moribunda, además de reconfortar a quienes le sobreviven. Uno de los más antiguos y conocido es el *Libro de los muertos*, de la civilización egipcia, que data del siglo XVI a.C., en el cual se brindan consejos para ayudar a los difuntos a superar el juicio de Osiris, que consistía en colocar el corazón del fallecido en una balanza. Sólo aquellos cuya vida y acciones hubieran sido ejemplares podrían ser lo suficientemente livianos para continuar su viaje a través del inframundo para, finalmente, arribar al paradisíaco Yaar, morada de los dioses.

Un tema central -y también recurrente- a través del tiempo y las culturas es el relativo a la duración de la vida, pues se tiene la certeza de morir, pero no se sabe cuándo. En la mitología griega se creía que cada vida estaba representada por una hebra de lino que salía de una rueca y la longevidad estaba directamente relacionada con su longitud. Las responsables de tejer el entramado de la existencia humana eran las Moiras, tres viejas hermanas hilanderas. Cloto se encargaba del hilado, el cual era medido por la vara de Láquesis y cortado por Átropo cuando llegaba la hora de morir (Hard, 2004).

Para Olaya Fernández Guerrero (2012), las Moiras, además de recalcar la singularidad del destino individual, son una alegoría del devenir temporal en el que cada una de las hilanderas representa un estadio de la existencia humana. Cloto es el pasado, pues de su rueca sale un hilo que se ha tenido que entrecruzar con otras hebras, en clara alusión a nuestra existencia y a nuestra relación con el mundo; Láquesis, responsable de medir y enroscar la madeja, es una metáfora del presente en el que la porción de hilo representa lo que somos en función del camino recorrido. El hilo restante, cuya longitud es desconocida, representa el futuro y la certidumbre de que al final estará Átropo con sus tijeras.

Algunos siglos más tarde, Lucio Anneo Séneca comienza su disertación *Sobre la brevedad de la vida* donde señala cómo la mayoría de las personas se quejan, porque el tiempo transcurre con gran velocidad, y llegan al final de su existencia con el sentimiento de que pudieron hacer grandes cosas de haber tenido algunos años adicionales. Para este pensador romano, el secreto para una muerte tranquila radica en saber administrar el tiempo, pues "La vida es

lo bastante larga y, si toda ella se invierte bien, se concede con la amplitud necesaria para la consecución de la mayor parte de las cosas. Pero si transcurre entre exceso y negligencia, y no se emplea en nada bueno, sólo cuando nos oprime la última hora sentimos que se va lo que no comprendimos que pasaba. Lo que significa que no recibimos una vida breve, sino que la abreviamos” (Séneca, 2013, p. 9).

La Muerte Negra

Se conoce como “Peste Negra” o “Muerte Negra” a la epidemia de peste bubónica (*Yersenia Pestis Medievalis*) que asoló Europa entre 1347 y 1400. El sobrenombre se debe a los síntomas de la enfermedad, que incluyen hinchazón y dolor en los ganglios (llamados bubones), acompañados de manchas oscuras en la piel que delataban a quienes la padecían.

Las cifras sobre mortalidad varían ampliamente entre las fuentes: en Venecia, el número de muertos en el invierno de 1347 llegaba a 600 por día, lo cual provocó que, para la llegada de la primavera, la ciudad hubiera perdido al 60% de sus 150 mil habitantes (Martin, 2007); en Siena, se mencionan tasas de mortalidad cercanas al 90% (Byrne, 2012). En general, los historiadores coinciden en señalar una cifra que oscila entre los 25 y 30 millones de muertes, lo que representaba alrededor de un tercio de la población de Europa (Braudel, 1979).

Si bien este brote de peste bubónica es el más conocido de la historia, no fue el primero. En el siglo VI (540-542 d.C.), hubo otra manifestación de esta pandemia conocida como “La plaga de Justiniano” (*Yersenia Pestis Antiqua*). El epicentro fue la capital del Imperio Romano de Oriente: Constantinopla. Al principio, las muertes no fueron muchas, pero más adelante, el historiador Procopio reportó que, en el punto más álgido de la crisis, el número de decesos era tan elevado que a los cuerpos no se les podía sepultar adecuadamente, y estimó el total de fatalidades en más de 300 mil (Rosen, 2007).

Regresando al siglo XIV, el impacto de la peste trastocó el orden social al grado de ser considerada como un castigo divino por los pecados cometidos. En plena desesperación, se buscaron culpables para apaciguar la ira divina. Los judíos fueron señalados como responsables, hecho que desencadenó una ola de violencia contra ellos. Estas manifestaciones de histeria colectiva son comunes en casos de catástrofe. Al respecto, el Dr. Carlos Viesca Treviño (2012) señala que esto se debe a que la presencia de la muerte se eleva más allá del umbral de tolerabilidad, es decir, estamos acostumbrados a ser acechados por la muerte, pero la posibilidad de morir presenta variaciones que dependen de las particularidades de cada persona. En este sentido, podemos hablar (tal y como lo menciona Ares) de una ‘domesticación de la muerte’; fallecimientos que son aceptables por estar dentro de lo que

consideramos “normal”, tanto en número como en circunstancia. Cuando se traspasa ese límite, se rompen las posibilidades de resignación y familiaridad y se da paso al horror, pues la muerte de muchas personas se convierte en una amenaza individual.

Otro aspecto relacionado es que, a diferencia de lo que ocurre con las guerras, en las cuales el sentido de cohesión social es fundamental, las epidemias propician la desintegración social y la ruptura del orden establecido. Giovanni Bocaccio (1988) describe varios episodios de conducta antisocial: hijos que abandonan a sus padres, sacerdotes huyendo de sus iglesias y sus feligreses, ladrones robando a sus anchas sin que alguien hiciera esfuerzo alguno por detenerlos.

El origen de la pandemia no está del todo claro, sin embargo, varios historiadores (Aberth, 2011; Nardo, 2011; Byrne, 2004) coinciden en señalar a las estepas de Asia central, desde donde fue llevada al oeste por los ejércitos mongoles. La peste llegó a Europa por la ruta de Crimea, donde la colonia genovesa de Kaffa (Feodosiya) fue asediada por los mongoles. La historia dice que los invasores lanzaban con catapultas los cadáveres infectados dentro de la ciudad. Los refugiados de Kaffa llevaron la peste a Messina, Génova y Venecia, entre 1347 y 1348. Desde Italia, la peste se extendió por Europa afectando a Francia, España, Inglaterra (1348-49) y Bretaña, Alemania, Escandinavia y, finalmente, el noroeste de Rusia alrededor de 1351.

La gran pérdida de población trajo cambios económicos a causa de la repentina escasez de mano de obra barata, hecho que proporcionó un incentivo para la innovación que, a su vez, se convirtió en un factor que propició el Renacimiento. Otro aspecto significativo es cómo la amenaza constante de una muerte súbita y dolorosa incidió de manera significativa en el arte, la literatura y algunas manifestaciones de religiosidad popular.

Don Nardo (2011) considera que antes de la Peste Negra, la sociedad rebosaba en expresiones de optimismo y esperanza, expresiones que fueron reemplazadas por una visión pesimista y llena de desconfianza. Un aspecto que manifiesta este cambio es la concepción de la vida y la muerte, las cuales se vuelven tangibles en el surgimiento de textos preparatorios para la muerte (*ars moriendi*), como “La danza de la muerte” de Hans Holbein el Joven, y la exhumación de cadáveres que permitieran recordar la fragilidad de la existencia humana.

El cristianismo en la baja Edad Media

El historiador argentino José Luis Romero, señala que la baja Edad Media es el periodo que transcurre desde que se anuncia la crisis del orden medieval -en la segunda mitad del

siglo XIII- hasta las postrimerías del siglo XV (Romero, 1998). Sin embargo, para una mejor comprensión del pensamiento de esa época, es necesario remontarse a la temprana Edad Media, etapa en la que formalmente inicia el medievo y un gran número de personas se convierte al cristianismo.

Entre los grupos cristianizados destacan los invasores germánicos, -godos, visigodos, vándalos, suevos, etc.- pues, con la fundación de los reinos romano-germánicos, se sientan las bases para el surgimiento de naciones como Francia, Alemania e Italia. Este aspecto es muy importante, pues el bagaje cultural y religioso característico de estos pueblos bárbaros es la base sobre la cual se edifica la fe católica. La mezcla de elementos paganos y religiosos es el origen de numerosas creencias y ritos que, analizados superficialmente, parecen ajenos al contexto de la cristiandad, sin embargo, para comprender elementos como el culto rendido a los santos, se debe tomar en cuenta la naturaleza sincrética de dichas manifestaciones, pues sólo de esta manera la cosmovisión del hombre medieval -su concepción del mundo y el trasmundo-, adquieren sentido.

No existía homogeneidad de pensamiento durante la Edad Media a causa de la herencia multicultural europea. Las diferencias de ideas entre pueblos llegaban a tal grado que, de acuerdo con el historiador alemán Johannes Bülher, “todo intento por descubrir el sistema de la concepción del mundo profesada en la Edad Media está condenado necesariamente a fracasar, pues no ha habido ninguno que dominase de un modo exclusivo ni en toda la Edad Media ni en ninguna de sus distintas épocas” (Bühler, 1983, p. 35). Se hace hincapié en este aspecto porque, al hacer referencia a mitos, ritos y tradiciones, pudieran surgir discrepancias entre el dogma y el culto oficial. Al respecto, el mismo Bühler señala la existencia de numerosas diferencias dentro del mundo de la fe cristiana y de la iglesia, además de los movimientos heréticos opuestos a la doctrina eclesiástica (Bühler, 1983, p. 37). Para una comprensión plena, no sólo de las diferencias de culto entre pueblos, sino de los elementos que rayan en la heterodoxia y la herejía, es necesario revisar cómo se da el proceso de conversión de los pueblos bárbaros al cristianismo.

Cristianización de los pueblos bárbaros

En el año 406 ocurre un hecho que precipita la caída del moribundo Imperio Romano: las invasiones germánicas. El cruce de la frontera del Rin por los pueblos bárbaros que ocupaban la orilla opuesta del río, inaugura una nueva época, pues a causa de estas ocupaciones Europa Occidental adquiere una fisonomía radicalmente distinta, ya que, de acuerdo con el recuento realizado por Henri Pirenne (2012), suevos, vándalos y alanos se asentaron en la

península ibérica; los suevos se instalaron en Galicia, los alanos en Portugal y los vándalos en la región sur de España; de hecho, el nombre de Andalucía es una derivación de “Vandalicia” o “Tierra de los vándalos”. Mientras tanto, anglos, jutos y sajones cruzan el Mar del Norte y ocupan Bretaña, estableciendo numerosos reinos independientes. Otro grupo bárbaro, los burgundios, tras una temporada en el valle del Rin, deciden asentarse en la Provenza.

En este momento, el Imperio sólo conservaba la parte norte de la Galia además de Italia, ya que Roma había permitido el establecimiento de los visigodos al sur del Loira para que expulsaran a los invasores de Hispania, medida que a la postre resultó en la formación de un reino visigodo en España y en el sur de Francia (Pirenne, 2012).

Años más tarde -en 476 para ser exactos-, Odoacro destituye a Rómulo Augústulo, último emperador romano. Mientras esto sucedía, Clovis, rey de los francos, tras cruzar el Rin con su pueblo se había establecido en la región septentrional de la Galia. Al finalizar el Siglo V, nada quedaba del antiguo Imperio Romano de Occidente; en su lugar se encontraba un conjunto de reinos autónomos, generalmente hostiles entre sí y empeñados en asegurar su hegemonía.

Los germanos tenían una concepción naturalista del mundo; consideraban a la naturaleza como madre de todas las cosas, y sólo ella era divina. Si bien tenían un panteón mitológico en el cual no faltaban deidades, carecían de una religiosidad profunda, pues su experiencia les había mostrado que aun los secretos naturales, al ser sometidos a un principio de regularidad, podían reducirse a un sistema que permitía explicarlos, por lo menos en un nivel superficial y aparente.

Sobre esta visión particular de mundo se superpuso la doctrina cristiana. Fue mediante la predicación y la explicación repetida que se intentó enseñar el dogma a los pueblos bárbaros, sin embargo, la nueva religión suponía una serie de abstracciones sumamente complicadas, sobre todo en comparación con la visión naturalista del mundo que tenían los germanos. Según Romero:

Si los supuestos morales pudieron grabarse en las conciencias fue gracias al ejemplo de misioneros y de monjes, mientras que las últimas nociones sobre el universo y la vida sólo pudieron transmitirse a fuerza de simplificarlas y reducirlas al sistema de ideas que se albergaba en el espíritu del oyente. Así surgieron una serie de transacciones que dejaron preparado el camino no sólo para el reavivamiento de los resabios paganos, sino también para traducciones harto imperfectas de las nociones doctrinarias del cristianismo” (Romero, 1998, p. 117)

Entre los métodos utilizados para la conversión de los germanos -y otros pueblos- se incluyen:

- La superposición de las fiestas cristianas sobre antiguas y/o tradicionales fiestas paganas, como en el caso de Saturnalia / Navidad.
- La asimilación de los viejos prodigios en forma de milagros.
- La simplificación extrema de ciertas abstracciones dogmáticas como la transubstantación, recurriendo incluso a burdas analogías.

Paradójicamente, todos estos elementos que -en apariencia- contribuyeron a una conversión acelerada, ayudaron a perpetuar una concepción naturalística por debajo de las nociones propias del cristianismo. Un ejemplo puntual es el culto que se rendía a las imágenes, y que la Iglesia creyó necesario combatir pues era una especie de retorno al antiguo politeísmo.

En este mismo orden de ideas, Charles Guignebert considera que:

En el siglo V la Iglesia estaba atestada de ignorantes y semicristianos. No podía ser de otro modo: el clero creyó necesario acelerar la conversión de las masas populares, que el gobierno imperial libraba a su propaganda, y sacrificando la calidad a la cantidad, había inscrito jubilosamente en el número de conquistas de la fe a hombres que apenas conocían algunas fórmulas que no podían comprender y que al aprenderlas no habían olvidado nada de sus hábitos paganos. (Guignebet, 1969, p. 19).

Los bárbaros admiraban todo lo relacionado con el Imperio, por ello, en su deseo de igualarse con los romanos, aceptaron convertirse a la fe del emperador, o como dice Guignebet “creyeron aceptarla”, ya que el clero era incapaz de instruir de manera plena a la gran cantidad de nuevos católicos. Tuvieron que limitarse a enseñar elementos básicos del dogma y bautismos en masa, dejando para más tarde la tarea de extirpar las supersticiones.

Pero ese “más tarde” del que nos habla el historiador francés, nunca llegó. En cambio, la Iglesia hizo lo posible por adaptar las costumbres y creencias de los bárbaros al culto; por su parte, ellos se conformaron con revestir su paganismo con un hálito de cristiandad. Éste fue, a grandes rasgos, el caldo de cultivo sobre el cual se gestaron las creencias de las cuales se comentará más adelante.

Cosmovisión del hombre medieval

Se puede concebir a la Edad Media como la era del dualismo, puesto que separa la realidad en una vida terrena y en otra supraterrena; en humanidad y divinidad; en cuerpo y alma. Pero, si bien es cierto que la realidad del mundo medieval se halla dominada por

marcados antagonismos y profundas crisis, además de la inexistencia -como se ha señalado anteriormente- de una concepción de mundo uniforme y homogénea, no puede negarse que el cristianismo medieval propició una idea común a todos los pueblos católicos: todo cuanto existe tiene un solo y único origen. Esta base monista se encuentra representada por Dios, quien ha creado de la nada, gracias a su omnipotencia, todo cuanto existe.

En oposición a este Dios bondadoso, misericordioso y justo se encontraba Lucifer y su legión demoníaca. Según Bühler, el hombre medieval consideraba a Satanás y a los demonios muy poderosos y, a veces, mucho más poderosos incluso que Cristo y los santos.

Como es de sobra conocido, tanto Dios como el Diablo tienen su reino, Cielo e Infierno respectivamente, pero la influencia de ambos no se encontraba circunscrita a sus dominios. Este hecho preocupaba en extremo al hombre medieval, pues “del mismo modo que en el reino de Dios Padre (en el Antiguo Testamento) los demonios eran libres y arrastraban a los hombres al pecado, también en el reino de Dios Hijo nos encontramos con que todos los demonios son libres para atormentar y tentar a los hombres” (Belial en Bühler, 1983, pp. 53-54).

Prácticamente, toda la población estaba convencida de que la Tierra sólo era el estadio intermedio hacia la Vida Eterna. Esperaban que su existencia terrenal tuviera su continuación en el Cielo. Sin embargo, todos aquellos que, a su paso por este mundo, no hubiesen cumplido con los mandamientos divinos, ni vivido según las leyes de Dios, tenían asegurado el sufrimiento eterno en el Infierno. La muerte marcaba la transición entre la existencia terrena y la supraterrana. El tiempo que el hombre pasaba en la Tierra debía servirle como preparación para la Vida Eterna, por ello la gente tenía mucho temor a una muerte repentina que los pudiera atrapar desprevenidos, sin haber tenido tiempo de arrepentirse y obtener el perdón de sus pecados. Por ello, la invocación *A subitanea et improvisa morte, libera nos Domine* figura en lugar preferencial en la letanía a los santos.

El Cielo parecía muy lejano y el Infierno terriblemente cercano, esto provocó que los fieles comenzaron a caer en un desánimo, pues los méritos para alcanzar la Gloria Eterna parecían simplemente inalcanzables. Por esta razón, se vuelve imperativo la designación de un tercer lugar dentro del mapa del más allá: el Purgatorio.

El Purgatorio es un estadio de sufrimiento temporal donde se “purga” la condena por las faltas -no graves- cometidas en la Tierra. Rolf Toman, historiador alemán, menciona que: “La concepción teológica del Purgatorio se produjo hasta el Siglo XIII, en ella se diferenciaba entre la polaridad del Cielo y el Infierno y se establecía la solución para algunos problemas teológicos que habían surgido al enfocar la mezcla entre lo bueno y lo malo de las obras humanas y la difícilmente comprensible misericordia divina”. (Toman, 1996, p. 11).

La construcción de un reino intermedio con estas características también armonizaba con una de las labores primordiales atribuidas a los santos, la de intermediarios -abogados del hombre- ante el tribunal de Dios. Y es precisamente con el objetivo de granjearse los favores de estos “abogados” celestiales que surgen cultos tan peculiares como la adoración de reliquias.

El culto a las reliquias

El culto a los santos podrá no ser muy refinado, pero es un culto práctico, ya que se pide a los santos el milagro útil, la curación necesaria o la solución, vanamente buscada por medios humanos, en problemas de todo género. Las personas establecen una relación con los santos: les escriben y esperan la respuesta; les temen, pero hacen contratos, comercian, por así decirlo, con ellos; se les recompensa si dan satisfacción, se los amenaza y hasta se los castiga, privándolos de su culto, o a veces, afligiéndolos, en sus imágenes, con penas corporales, en caso contrario; los llevan a la guerra en forma de reliquias y los oponen a las epidemias y cataclismos diversos en largas procesiones; buscan su protección en la muerte y se preparan una sepultura lo más cerca posible de sus tumbas (Guignebet, 1969, p. 23).

Las reliquias son los vestigios de la existencia terrestre de los santos, y se les atribuían propiedades sobrenaturales. Estos restos se comenzaron a utilizar para convertir un emplazamiento, por lo general templos paganos, a lugares de culto a algún santo cristiano, es decir “funcionaban como amuletos mágicos o talismanes que neutralizaban, o ‘desinfectaban’, la magia del paganismo precristiano” (Baigent & Leigh, 1999, p. 85). Sin embargo, con el paso del tiempo, también comenzó a difundirse el uso de reliquias personales, las cuales podían ser llevadas por el individuo.

El incremento de construcciones sacras que se da a partir del siglo XI, provoca un aumento en la demanda de reliquias, pues todas las iglesias debían incorporarlas a sus altares; pero también el mercado para uso personal experimentaba un crecimiento que propiciaba fenómenos como el tráfico y la falsificación de ellas.

En los albores del siglo XII, Guibert de Nogent, abad del monasterio de Nogent-Sous-Coucy, escribió una obra titulada *De Pignoribus Sanctorum*, en que analiza la veracidad de las reliquias, condena la excesiva e indiscreta credulidad de algunos fieles, pero sobre todo, señala como perversidad el obtener beneficios económicos o materiales, de la portación, exhibición o venta de los restos mortales de los santos (De Nogent, 1941, p. 113).

Cuando se trataba de conseguir reliquias no se retrocedía ante nada. A continuación se rescata un testimonio de la *Dicta quatuor ancillarum*, un registro de las entrevistas realizadas en enero de 1235 por la comisión papal para determinar la santidad de Santa Isabel de Hungría:

Cuándo este sagrado cuerpo mortuorio, vestido con una camisa gris y cuyo rostro estaba envuelto en paños, yacía sobre una camilla, muchos de los presentes se acercaron conociendo perfectamente la santa condición del cuerpo y, encendidos por la veneración, cortaron y arrancaron los paños que la cubrían, unos le cortaron las uñas de los pies y de las manos; otros los pezones y un dedo de la mano, para guardarlos como reliquias.” (Wolf, 2011, p. 215).

La Iglesia se opuso a este tipo de prácticas y prohibió el desmembramiento de santos. Sin embargo, dicho veto no surge por respeto a los restos mortales de los santos. La prohibición es propiciada por el culto que se profesaba, ya que la veneración sin control de los santos socavaba la autoridad eclesiástica como intermediaria terrenal de la salvación divina. La solución de la Iglesia fue la institucionalidad: se aceptaba a la venerada o venerado en el santoral y de esa forma podía controlar el culto. Cuantas más personas visitaban el lugar de peregrinaje, más importante se hacían el lugar de culto, la tumba y la iglesia del santo y más poder adquirirían (Toman, 1996).

Aun frente a esta fuerte oposición por parte de la Iglesia, el culto a los santos, en lugar de disminuir pareció incrementarse con el correr de los siglos. En pleno Renacimiento, existían toda una serie de nuevos ritos relacionados con los santos,; esto puede atestiguar en el *Elogio de la locura*, escrito por Erasmo de Róterdam, en 1511.

El filósofo holandés dedica todo un capítulo de su obra a la descripción de prácticas relacionadas con los santos; este apartado lleva por título: “La superstición como forma de estulticia: consejas, oraciones milagrosas, ofrendas, falsas indulgencias, ensalmos, culto de las imágenes, exvotos y funerales”. Entre las creencias que se mencionan, Erasmo incluye algunas relacionadas con la muerte...

Tales supersticiosos son afines de aquellos que tienen la necia pero chistosa persuasión de que si ven una talla o pintura de San Cristóbal, ya no se morirán aquel día, o que rezando cierta oración ante la efigie de Santa Bárbara, volverán sanos y salvos de la guerra.[...] ¿Y qué diré de aquellos que con indulgencias por ellos puniblemente fingidas, embaucan a las gentes con mucha suavidad y calculan como con clepsidra la duración del Purgatorio, contando los siglos, los años, los días, los meses y las horas, sin incurrir en el más mínimo error cual si se sirvieran de tablas matemáticas? (De Rotterdam, 1998, p. 40).

Pero no sólo las reliquias de los santos poseían poderes, esta cualidad también se hacía extensiva a los reyes, tal y como lo señala Georges Duby: “Indiscutiblemente, en efecto, lo maravilloso brota sin cesar de objetos y personas sagrados. Y ante todo de la mano real. Pues

el día de la coronación, la unción del óleo santo impregnó el cuerpo del rey con la gloria y la fuerza divinas. Desde entonces, está lleno de un poder sobrenatural. A su contacto, la enfermedad desaparece" (Duby, 1992, p. 61).

También Montaigne, en uno de sus ensayos, hace alusión a creencias de esta naturaleza:

Eduardo I de Inglaterra (1068-1135) había observado, en sus largas guerras contra Roberto, rey de Escocia, que su presencia daba siempre ventaja a sus empresas, haciendo venturosas las que en persona acometía. Así, al morir obligó a su hijo, con juramento solemne, a que hiciese hervir su cadáver hasta que se desprendiera la carne de los huesos. Entonces se enterraría la carne y los huesos se reservarían para llevarlos en el ejército siempre que hubiera guerra contra los escoceses, como si el destino hubiera fatalmente adscrito la victoria a los miembros del rey. (Montaigne, 1991, p. 12).

Antes de finalizar este apartado, es importante hacer referencia a otras prácticas que, dentro de la Iglesia Católica, se relacionan con la manipulación de vestigios humanos. Una de las más recurrentes en este periodo histórico tiene su origen en el *Eclesiastés*, específicamente en los capítulos 1 y 2: *Vanitas vanitatum, omnia vanitas*². La vanidad a la cual se hace referencia hace alusión a la insignificancia, a aquello que al final resulta superfluo; se trata de una exhortación a tomar conciencia de la fugacidad de los placeres y deseos mundanos, así como de su nimiedad con relación a la muerte, en el sentido de que nada puede hacerse con la riqueza, los bienes materiales, la sabiduría, o los placeres, para evitar o retrasar nuestro desenlace. Como tal, el *vanitas vanitatum* guarda afinidad con los tópicos literarios del *memento mori*, el *tempus fugit* y otros similares de la latinidad clásica pagana.

En este mismo orden de ideas, vale la pena recordar que la Iglesia acostumbraba acumular cráneos en las catacumbas y en ciertos edificios sagrados³, con el objeto de hacer manifiesta la precariedad de las cosas terrenas. Una vez superada la crisis provocada por la peste, en Baviera y ciertas partes de Austria, se comenzaron a abrir las tumbas cada 15 años. Se limpiaban los cráneos, mientras que las otras piezas del esqueleto se acumulaban en una cripta. Después, las calaveras eran decoradas con cruces, libros de plegarias, gusanos y otros elementos que recordaran la fragilidad de la existencia. Posteriormente se inscribía el nombre de la persona, su fecha de nacimiento y deceso. Al terminar esta labor, se les exponía por una temporada en la iglesia. Se dice que este culto subsistió en Gran Bretaña hasta las postrimerías del siglo XX (Korpiola & Lahtinen, 2015).

² Vanidad de vanidades, todo es vanidad.

³ Como ejemplos se pueden citar el convento de los Capuchinos en Palermo, la Iglesia de Santa María de la Concepción en Roma; el caso de la Capela Dos Ossos en Évora, Portugal resulta excepcional pues está construida en su totalidad por huesos humanos.

Buena muerte y mala muerte

Aunque resulta complicado señalar todos los aspectos relacionados con estas nociones, “buena muerte” y “mala muerte” se refieren, más que a otra cosa, a la actitud asumida por el individuo ante la ineludible realidad de que tarde o temprano va a morir. De cómo se asuma la propia muerte derivaran toda una serie de factores que, llegado el tiempo, serán aceptados o rechazados por la sociedad, con su premio o castigo correspondiente a cada caso.

La aceptación de la muerte es uno de los elementos asociados con la buena muerte. Esta actitud se encuentra en los individuos que, además de no temerle, se preparan para recibirla en cualquier momento. Al respecto, Luis-Vincent Thomas señala lo siguiente: “Asumir la muerte propia es por lo tanto prepararse moralmente para no ser sorprendidos por ella y morir dignamente; o socialmente prever su sudario, a veces hasta pagar sus exequias.” (Thomas, ¿?)

La preocupación por la buena muerte se refleja en la aparición de textos como el ***Ars moriendi*** (*El arte de morir*), en donde se proporcionan toda una serie de consejos y preparativos para bien morir. Este libro tuvo una amplia difusión durante el Renacimiento. A la fecha se conoce la existencia de 234 manuscritos y 77 ediciones impresas; un claro indicativo de la importancia de dicha obra, sobre todo durante los siglos XV y XVI.

En uno de los ensayos de Montaigne, pueden corroborarse actitudes relacionadas con la buena muerte, en él narra las preparaciones realizadas por un:

... pariente moribundo hombre bastante conocido en paz y en guerra [que] entretuvo todas sus postreras horas, con vehemente ahínco, en disponer el ceremonial y honores de su entierro, pidiendo a todos los nobles que le visitaban palabra de asistir al acto. Y al mismo referido príncipe, que le vio cuando estaba expirando, hízole apremiante súplica de que ordenase a la gente de su casa concurrir al sepelio, empleando diversos ejemplos y razones para probar que ello era cosa tal como correspondía a un hombre de la condición del agonizante. Y habiendo obtenido esta promesa, y ordenado a su sabor el aparato y distribución del séquito fúnebre, murió, contento al parecer.” (Montaigne, 1991, p. 13).

En el relato de Montaigne se corrobora un aspecto mencionado por Philippe Aries, en el sentido de que la buena muerte era necesariamente pública.

Así como se nacía en público, se moría en público; y no solamente el Rey, como es bien sabido, gracias a los célebres páginas de Saint-Simon sobre la muerte de Luis XIV (1715), sino cualquiera [...] Desde que alguien yacía en cama, ‘enfermo’, su cámara se llenaba de gente: parientes, niños, amigos, vecinos, miembros de las corporaciones. Se cerraban las ventanas, los postigos. Se encendían los cirios. Cuando en la calle los que pasaban se encontraban con el cura llevando el viático, el uso y la devoción querían que lo siguiesen hasta la cámara del moribundo aunque Éste le fuera desconocido. La proximidad de

la muerte transformaba a la cámara del agonizante en una especie de lugar público” (Aries, 1984).

Si la buena muerte suponía la aceptación social, representada no sólo por el hecho de acompañar al moribundo/muerto sino por manifestaciones póstumas como el luto -duelo-, misas, oraciones y visitas semanales a la tumba, la mala muerte, por su parte, suponía un rechazo por parte de la sociedad.

Entre los casos de mala muerte se cuentan los suicidas y los criminales no juzgados o que no se arrepintieron de sus actos. Según los preceptos de la época, el suicida caía tan bajo como el más bajo de los criminales⁴. Se tenían previstos tratamientos especiales para los suicidas, exitosos o fracasados: se les atravesaba el cuerpo con un palo; se colgaba el cadáver de los pies o se le arrastraba por las calles; se quemaba el cuerpo y después se arrojaba a la basura; se mutilaba el cadáver. La horca estaba reservada para los degollados fallidos. Pero el castigo más generalizado es de un entierro anónimo, Louis-Vincent Thomas explica este fenómeno de la siguiente manera:

El entierro de los criminales, así como su ejecución, se vinculan con un comportamiento primitivo. Tiene una significación mágica. Se castiga para apaciguar la indignación colectiva despertada por el crimen. Al crimen que no se puede borrar realmente, se lo trata de borrar de manera mágica, por la supresión del criminal. Por eso se quiere llevar esta supresión hasta el final. Se busca aniquilar al suplicado, imponerle un olvido definitivo. (Thomas, 2015).

Como puede apreciarse, el objetivo de estos castigos era negar el descanso eterno a los criminales. Se llegó incluso al grado de exhumar el cadáver si se llegaba a saber que el difunto era un criminal impune. La ideología detrás de estos castigos post-mortem recuerda a una frase de Cicerón: *Neque sepulchrum quo recipiat, habeat portum corporis, Ubi, remissa humana vita, hábeas requiescat a malis*⁵.

Algunas conclusiones

La “Muerte Negra” representa un parteaguas para el cambio de época entre la Edad Media y el Renacimiento, ya que fue el detonante de una crisis en el orden social que se vislumbraba desde mediados del siglo XII. La mortandad masiva, su ubicuidad, pero sobre todo la futilidad

4 En La Divina Comedia, Canto XIII, Dante refiere que los suicidas están destinados al séptimo círculo del infierno y menciona los castigos que les corresponden.

5 No tenga sepulcro que lo reciba ni puerto donde, descargado el peso de la vida humana, descance de sus males el cuerpo

de las plegarias, hicieron que las personas comunes cuestionaran el rol del clero y la Iglesia Católica.

El orden medieval se basaba en tres estamentos: clero, nobleza y campesinado, y cada uno debía cumplir funciones muy concretas: los religiosos debían orar por la salvación de las almas; los nobles debían garantizar la seguridad, incluso mediante el uso de la fuerza; los campesinos eran responsables de producir los alimentos necesarios para todos. Este “acuerdo” comenzó a socavarse con el surgimiento de los grandes comerciantes que tenían riquezas, pero no formaban parte de la nobleza⁶. Tras el paso de la peste, la mano de obra escaseaba, hecho que propició una revolución tecnológica para llevar a cabo tareas cotidianas y cubrir las necesidades de los sobrevivientes con un menor número de personas, pero esto también tuvo un efecto colateral: la movilidad social.

El horror provocado por la pandemia deja profundas cicatrices en la psique social, mismas que se vuelven visibles en diversas manifestaciones artísticas y prácticas sociales. En el ámbito religioso, incluso, se dan casos de regresión a prácticas propias del cristianismo primitivo.

Amplios sectores de la población europea del siglo XIV estaban convencidos de que la plaga era un castigo divino por los pecados cometidos, por ello se popularizan textos orientados a la preparación de la muerte, los cuales tenían relación directa con una vida virtuosa. Además, resurgen una serie de prácticas cuya finalidad es recordar la fragilidad de la existencia humana, y toman como punto de partida lo mencionado en el libro del *Eclesiastés*.

Finalmente, es importante destacar la importancia que concedieron los sobrevivientes de la Peste Negra a llevar una vida virtuosa para tener una buena muerte. Actualmente, nos encontramos en una era en que la ciencia, manifestada a través de la tecnología y los bienes de consumo, rige nuestros destinos. La espiritualidad se supedita a una rutina, pues se vive a tal velocidad que olvidamos nuestra mortalidad. Hace 2600 años Demócrito señaló la existencia de “hombres que *trabajan como si fueran a vivir eternamente*”, pero la realidad es que, *tarde o temprano, llegará el fin. Entonces existe la posibilidad que al igual que nuestros antepasados, desearemos tener un tránsito apacible.*

Referencias Bibliográficas

Aberth, J. (2011). *Plagues in world history*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Aries, P. (1984). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.

⁶ En este sentido resulta de particular interés el estudio de la “Hansa Teutónica”

- Aries, P. (2011). *Historia de la muerte en Occidente*. Barcelona: Acantilado.
- Baigent, M., & Leigh, R. (1999). *El retorno de la magia*. Barcelona: Plaza & Janes.
- Bocaccio, G. (1988). *Decamerón*. Madrid: Edimat.
- Braudel, F. (1979). *The structures of everyday life. Civilization and capitalism 15th - 18th century. Vol. 1*. New York: Harper & Row.
- Buber, M. (1995). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Bühler, J. (1983). *Vida y cultura en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Byrne, J. (2004). *The Black Death*. Westport: Greenwood Press.
- Byrne, J. (2012). *Encyclopedia of the Black Death*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- De Nogent, G. (1941). *De Pignoribus Sanctorum*. Seattle: University of Washington.
- De Rotterdam, E. (1998). *Elogio de la locura*. México: Porrúa.
- Debus, A. (1986). *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DesOrmeaux, A. (2007). *The Black Death and its effects on 14th and 15th century art*. New Orleans: Louisiana State University.
- Duby, G. (1992). *El año mil*. Barcelona: Gedisa.
- Fernández Guerrero, O. (2012). El hilo de la vida. Diosas tejedoras en la mitología griega. *Feminismos*, 107-125.
- Guignebet, C. (1969). *El cristianismo medieval y moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hard, R. (2004). *The Rotledge handbook of greek mythology*. New York: Routledge.
- Holbein, H. (1981). *La danza de la muerte*. México: Premio Editora.
- Korpiola, M., & Lahtinen, A. (2015). *Cultures of death and dying in medieval and early modern Europe*. Helsinki: University of Helsinki.

- Martin, S. (2007). *The Black Death*. Sparkford: Pocket Essentials.
- Montaigne, M. E. (1991). *Ensayos completos*. México: Porrúa.
- Nardo, D. (2011). *The Black Death*. New York: Lucent Books.
- Pirenne, H. (2012). *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Robben, A. (2004). *Death, mourning, and burial. A cross-cultural reader*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Rolf, T. (1996). *El Románico*. Colonia: Könemann.
- Romero, J. L. (1998). *La Edad Media*. México : Fondo de Cultura Económica.
- Rosen, W. (2007). *Justinian's Flea. Plague, empire and the birth of Europe*. London: Viking.
- Séneca, L. A. (2013). *Sobre la brevedad de la vida, el ocio y la felicidad*. Barcelona: Acantilado.
- Thomas, L.-V. (2015). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Toman, R. (1996). *El Románico*. Colonia: Könemann.
- Viesca Treviño, C. (2012). La realidad de las epidemias y la construcción de un imaginario. En R. Pérez Tamayo, *La muerte* (págs. 129-176). México: El Colegio Nacional.
- Wolf, K. B. (2011). *The Life and Afterlife of St. Elizabeth of Hungary: Testimony from her Canonization Hearings*. Oxford: Oxford University Press.