

A C A N T I L A D O

Philippe Ariès

Historia de la muerte en Occidente

Desde la Edad Media hasta nuestros días

TRADUCCIÓN DE F. CARBAJO Y R. PERRIN



PHILIPPE ARIÈS

HISTORIA DE LA MUERTE
EN OCCIDENTE

DE LA EDAD MEDIA HASTA
NUESTROS DÍAS

TRADUCCIÓN DEL FRANCÉS
DE FRANCISCO CARBAJO
Y RICHARD PERRIN

BARCELONA 2000



EL ACANTILADO

TÍTULO ORIGINAL *Essais sur l'histoire de la mort en Occident
du Moyen Age à nos jours*

Publicado por
ACANTILADO
Quaderns Crema, S.A.U.

Muntaner, 462 - 08006 Barcelona
Tel. 934 144 906 - Fax 934 147 107
correo@acantilado.es
www.acantilado.es

© 1975 by Éditions du Seuil
© de la traducción: 2000 by Francisco Carbajo y Richard Perrin
© de esta edición: 2000 by Quaderns Crema S.A.U.

Derechos exclusivos de edición en lengua castellana:
Quaderns Crema, S.A.U.

ISBN: 978-84-95359-17-9
DEPÓSITO LEGAL: B. 10 295-2011

AIGUADEVIDRE *Gráfica*
VÍCTOR IGUAL *Preimpresión*
ROMANYÀ-VALLS *Impresión y encuadernación*

SEGUNDA REIMPRESIÓN *marzo de 2011*
PRIMERA EDICIÓN *mayo de 2000*

Bajo las sanciones establecidas por las leyes,
quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización
por escrito de los titulares del copyright, la reproducción total
o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento mecánico o
electrónico, actual o futuro—incluyendo las fotocopias y la difusión
a través de Internet—y la distribución de ejemplares de esta
edición mediante alquiler o préstamo públicos.

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	7
-----------------	---

PRIMERA PARTE

LAS ACTITUDES FRENTE A LA MUERTE

La muerte domesticada	23
La propia muerte	43
La muerte del otro	63
La muerte vedada	83
Conclusión	99

SEGUNDA PARTE

ITINERARIOS 1966-1975

Riqueza y pobreza frente a la muerte en la Edad Media (1974)	105
Huizinga y los temas macabros (1973)	131
El tema de la muerte en <i>Le chemin de paradis</i> de Maurras (1972)	153
Los milagros de los muertos (1974)	165
Del sentimiento moderno de la familia en los testamentos y las tumbas (1969)	177
Contribución al estudio del culto a los muer- tos en la época contemporánea (1966)	193

La vida y la muerte entre los franceses de hoy (1972)	213
La muerte invertida. El cambio en las actitudes frente a la muerte en las sociedades occiden- tales (1967)	223
El enfermo, la familia y el médico (1975)	269
«Time for dying» (1969)	285
«The dying patient» (1973)	289
Inconsciente colectivo e ideas claras (1975)	299

*A la memoria de mi hermano Georges
A nuestros muertos, desterrados al olvido*

PREFACIO

HISTORIA DE UN LIBRO QUE NO ACABA NUNCA

Parece sin duda insólito publicar las conclusiones de un libro antes del libro mismo. A ello me condenan, no obstante, las trampas de una doble vida en la que el historiador debe acomodarse a otras obligaciones.

Las cuatro conferencias de la Johns Hopkins University, admirablemente traducidas por Patricia Ranum, estaban destinadas al público americano. Cuando aparecieron en inglés, en 1974, yo creía llegar al fin y poner punto final a una obra sobre las actitudes frente a la muerte, que venía preparando desde tiempo atrás, cuya redacción estaba ya muy avanzada y cuyo plan de conjunto estaba terminado. Pero, ¡ay!, eso era hacer el cuento de la lechera y olvidar los constreñimientos de una carrera que se había vuelto de pronto más absorbente. Hay que reconocerlo: el día del punto final todavía no ha llegado.

Y, sin embargo, el tema que yo había abordado, hace ya una quincena de años, entre la indiferencia general, genera ahora opiniones, invade libros y publicaciones periódicas, emisiones de radio y de televisión. De ahí que no me haya resistido a la tentación de participar en el debate sin esperar ya más tiempo. Por ello presento al público francés las tesis que sostendré en breve con más argumentos, pero que no se verán modificadas.

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

El origen de este librito es fortuito. Orest Ranum, profesor en la Johns Hopkins University, bien conocido de los «diecisetistas» franceses por sus estudios sobre Richelieu y sobre París, había solicitado al autor, ya lejano, del *Temps de l'Histoire*, una exposición sobre historia y conciencia nacional, tema favorito de sus investigaciones por aquel entonces. Yo le respondí proponiéndole, en su lugar, el único tema que podía tratar—hasta tal punto me absorbía por entero—. Él aceptó. Ése fue al mismo tiempo el origen de un libro y de una amistad.

Pero la preparación de esas conferencias no fue un episodio al margen de mi trabajo. Me obligó a hacer un esfuerzo de síntesis, a poner de relieve las líneas maestras, los grandes volúmenes de una estructura cuya lenta pero impaciente edificación a lo largo de los años me veía su unidad y coherencia. Fue al final de esas cuatro conferencias cuando adquirí por vez primera una visión de conjunto de lo que sentía y de lo que quería decir.¹

Puede resultar sorprendente que hiciera falta tanto tiempo para llegar hasta aquí: nada menos que quince años de investigación y de meditación sobre las actitudes frente a la muerte en nuestras culturas cristianas occidentales. La lentitud de mi progresión no hay que atribuirla sólo a los obstáculos materiales, a la falta de tiempo y a los desfallecimientos ante la inmensidad de la tarea. Existe otra razón, más profunda, que obedece a la naturaleza metafísica de la muerte: el campo de mi in-

¹ Ed. original, *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1974.

PREFACIO

vestigación retrocedía cuando creía alcanzar sus límites, de modo que yo me veía cada vez más alejado de mi punto de partida, en una dirección y en otra. Esto es algo que merece una explicación.

Mi primer designio era modesto y bien delimitado. Yo salía de un largo estudio sobre el sentimiento de familia, que me había hecho darme cuenta de que ese sentimiento que se decía muy antiguo y más bien amenazado por la modernidad era, en realidad, reciente y estaba ligado a una etapa decisiva de esa modernidad. Me pregunté, pues, si no convendría generalizar, si no habríamos conservado todavía, en el siglo XIX y a principios del XX, el hábito de atribuir orígenes lejanos a fenómenos colectivos y mentales en realidad muy nuevos, lo que supondría reconocer a esa época de progreso científico la capacidad de crear mitos.

Tuve entonces la idea de estudiar las costumbres funerarias contemporáneas, para ver si su historia confirmaba mi hipótesis.

Yo me había interesado ya por las actitudes frente a la muerte en mi *Histoire des populations françaises*. Por otra parte, estaba sorprendido por la importancia, en la sensibilidad contemporánea—la de los años 1950-1960—, de la visita al cementerio, de la piedad por los muertos, de la veneración de las tumbas. Me impresionaban, cada nuevo noviembre, las corrientes migratorias que conducían a los cementerios, tanto de las ciudades como del campo, a multitud de peregrinos. Me pregunté de dónde venía esa piedad. ¿De la noche de los tiempos? ¿Era la continuidad ininterrumpida de las religiones funerarias de la Antigüedad pagana? Algo en el estilo me sugería que

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

esa continuidad no era cierta y que valía la pena asegurarse de ello. Tal fue el punto de partida de una aventura cuyos riesgos no sospechaba. No imaginaba hasta dónde había de conducirme.

Una vez planteado el problema en esos términos, orienté mi investigación hacia la historia de los grandes cementerios urbanos: la destrucción de los Innocents, la creación del Père-Lachaise, las controversias sobre el desplazamiento de los cementerios a finales del siglo XVIII...

Para comprender el sentido de esas controversias y de los sentimientos que expresaban, había que situarlos en una serie. Disponía de un *terminus ad quem*: las observaciones que había podido hacer yo mismo sobre la peregrinación actual al cementerio. Pero debía reconstituir un *terminus a quo*: cómo se enterraba antes de las grandes decisiones que determinan, aún hoy, el espíritu de nuestra legislación sobre los cementerios. Un rápido estudio me hizo descubrir las antiguas prácticas funerarias, tan diferentes de las nuestras: la exigüidad y el anonimato de las sepulturas, el hacinamiento de los cuerpos, la reutilización de las fosas, el amontonamiento de los huesos en los osarios..., signos todos ellos que interpreté como signos de indiferencia en relación a los cuerpos. Podía desde ese momento dar una respuesta al problema planteado: sin duda, los cultos funerarios de la Antigüedad, incluso si quedaban algunos vestigios de ellos en el folclore, habían desaparecido. El cristianismo se había desembarazado de los cuerpos abandonándolos a la Iglesia, donde eran olvidados. Sólo a finales del siglo XVIII, una sensibilidad nueva dejó de tolerar la

PREFACIO

indiferencia tradicional y se inventó una piedad, tan popular y extendida en la época romántica que se la creyó inmemorial.

Habría podido quedarme ahí. Pero no estaba satisfecho e intuía sobradamente el carácter provisional de mi respuesta. Había demostrado claramente la originalidad del culto romántico a los muertos, pero mi opinión en cuanto a la indiferencia medieval y moderna para con las sepulturas, fundamentada en documentos de finales del siglo XVIII y del período revolucionario, me parecía un poco ligera y simplista, de modo que pensé que convenía reconsiderar el tema con mayor detalle. ¡Imprudente curiosidad!

Los testamentos constituyen la mejor fuente para abordar la antigua actitud ante la sepultura. Mi esposa y yo trabajamos durante casi tres años en el Minutier central, practicando sondeos de veinte en veinte años, desde el siglo XVI al XIX, en algunos registros notariales parisinos. La aventura tenía lugar en el Hôtel de Rohan. Ya no podía dar marcha atrás, perdí toda libertad: y ya me tienen a partir de ese momento arrastrado por la fuerza de una investigación que aumentaba sin cesar. Bien habría querido limitar mis esfuerzos a la elección de las sepulturas en los testamentos. Mas, ¿cómo resistir a esos testimonios apasionantes, tan diversos bajo su engañosa apariencia de inmovilidad, como bien ha visto M. Vovelle? La proximidad de las cláusulas piadosas me llevó a interesarme además por los servicios religiosos, por las mandas de misas, por las comitivas fúnebres, por las relaciones con la familia, el clero y las cofradías. También constaté la gran ruptura de la década de 1740, de la que

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

M. Vovelle tan buen partido ha sacado en su *Piété baroque*.²

Pero los testamentos no me saciaban. Planteaban más cuestiones de las que resolvían. Me iban remitiendo poco a poco a otras fuentes: literarias, arqueológicas, litúrgicas. Y me sumergía en series documentales nuevas cada vez, apasionantes, y que abandonaba cuando tenía el sentimiento de que se repetían y no aportaban ya nada.

Citaré el ejemplo de las tumbas: había intentado al principio limitarme a algunos libros como el de Panofsky.³ Pero las tumbas resultan tan irresistibles como los testamentos. El azar de mis viajes me conducía a iglesias de Italia, de Holanda, de Alemania y de Inglaterra, tanto católicas como protestantes. Todas las iglesias de la cristiandad latina, salvo quizá las de la Francia iconoclasta, constituyen los museos vivos de la biografía personal, de la inscripción y del retrato.

Cada corpus me remitía a otro.

La primera meta de mi investigación había perdido su capacidad de motivación, postergada por otros problemas más esenciales que me llevaban al fondo de la cuestión. Adivinaba relaciones entre la actitud frente a la muerte—en sus aspectos más generales y comunes—por una parte y, por otra, las variaciones de la conciencia de sí y del otro, el sentido del destino individual o del gran destino colectivo. De modo que remontaba el curso de la

² M. Vovelle, *Piété baroque et Déchristianisation*, París, Plon, 1973.

³ E. Panofsky, *Tomb Sculpture*, Londres, 1964.

PREFACIO

historia, dichoso de topar en esa regresión con una frontera de cultura: el enterramiento *ad sanctos*, frontera de otro mundo. Había alargado el lapso cronológico más allá de los límites permitidos por los usos historiográficos más liberales.

Ahora bien, mientras viajaba a través de la historia medieval y moderna, se producía a mi alrededor un gran cambio, que descubrí de repente hacia 1965, guiado por el libro de Geoffrey Gorer.⁴ Yo pensaba—al principio de mi investigación, sobre el culto de los cementerios y la peregrinación a las tumbas—, que partía de un hecho contemporáneo. Pero el hecho que creía contemporáneo retrocedía ante mis ojos hacia el pasado, al menos parcialmente, bajo la presión de otras formas de sensibilidad completamente nuevas: era la muerte invertida. El tabú de la muerte, nacido en Estados Unidos y en la Europa del noroeste del siglo xx, estaba penetrando en Francia. Una dimensión imprevista se añadía, en esta ocasión en dirección al presente, a una investigación ya desmesuradamente extendida hacia el pasado.

Por otra parte, una última vuelta de la loca rueda de la historia: no bien acababa de imponerse a nuestras sociedades ese tabú, cuando era a su vez violado, no ya sólo por una transgresión obscena sino por el discurso serio y autorizado de los especialistas de la antropología, los médicos, etnólogos, sicólogos y sociólogos. La muerte se vuelve hoy en día tan insistente que por mi parte tengo prisa por salir de la semiclandestinidad de una aven-

⁴ G. Gorer, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, Nueva York, Doubleday, 1965. Un libro clave.

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

tura solitaria para unir mi voz al coro numeroso de los «tanatólogos».

Un período de duración superior al milenio, un campo de estudio de tal magnitud, contienen elementos para inquietar la legítima prudencia de los buenos historiadores. En Estados Unidos, Robert Darnton me criticó en un artículo de la *New York Review of Books* en el que éste me oponía a mi amigo y cómplice M. Vovelle calificándome de ensayista algo ligero frente a un sabio ducho en los métodos cuantitativos. Ponía también en duda la utilización de ciertas fuentes eclesiásticas para conocer las mentalidades. Debo, por lo tanto, justificarme, y para ello retomaré aquí algunas ideas presentadas en el coloquio sobre los rostros de la muerte en la sociedad contemporánea, organizado en Estrasburgo en octubre de 1974 por el Centro de Sociología Protestante de la Universidad.

Los cambios del hombre frente a la muerte, o bien son muy lentos en sí mismos, o bien se sitúan entre largos períodos de inmovilidad.

Los contemporáneos no los advierten, por cuanto el tiempo que los separa supera el de varias generaciones y excede la capacidad de la memoria colectiva. El observador de hoy, si quiere alcanzar un conocimiento que escapaba a los contemporáneos, debe dilatar su campo de visión y extenderlo a un período de duración superior al que separa dos grandes cambios sucesivos. Si se limita a una cronología demasiado breve, incluso aunque ésta parezca ya larga a los ojos del método histórico clásico, corre el riesgo de atribuir caracteres originales de época a fenómenos que son en realidad mucho más antiguos.

PREFACIO

Por ello, el historiador de la muerte no debe tener miedo de abarcar los siglos hasta llegar incluso al milenio: los errores que no puede dejar de cometer son menos graves que los anacronismos de comprensión a los que lo expone una cronología demasiado breve.

Demos, pues, por válida una duración milenaria. En ella, ¿cómo detectar actualmente los cambios que se han producido y que—conviene repetirlo—, pasaban inadvertidos a los contemporáneos?

Existen al menos dos enfoques que no son contradictorios, sino, por el contrario, complementarios. El primero es el del análisis cuantitativo de series documentales homogéneas. El modelo lo proporciona M. Vovelle con sus estudios sobre los testamentos meridionales y sobre los retablos de las almas del Purgatorio. Imaginemos lo que podría aportar tal método estadístico aplicado a las formas y a los emplazamientos de las tumbas, a los estilos de las inscripciones funerarias, a los exvotos.

El segundo enfoque, el mío, es más intuitivo, más subjetivo, pero quizá más global. El observador pasa revista a una masa heterogénea—no homogénea como antes—de documentos e intenta descifrar, más allá de la voluntad de los escritores o de los artistas, la expresión inconsciente de una sensibilidad colectiva. A ese método se lo pone hoy en día bajo sospecha porque utiliza también materiales nobles, y, así, se piensa que esa calidad estética, atribuida a una elite, no traduce el sentir común.

En realidad, un pensamiento teológico, un tema artístico o literario y, en una palabra, todo lo que parece surgir de una inspiración individualista, sólo pueden ha-

llar forma y estilo si son a la vez un poco cercanos y un poco diferentes del sentir general de su época. Si fueran menos cercanos, no resultarían ni siquiera concebibles para sus autores y tampoco serían comprendidos ni por la elite ni por las masas. Si no fueran en absoluto diferentes, pasarían desapercibidos y no franquearían el umbral del arte. Lo próximo nos revela la opinión generalizada, el denominador común de la época. Lo diferente contiene a la vez veleidades sin futuro o, por el contrario, el anuncio profético de los cambios que han de venir. Con esa condición, ciertamente peligrosa, se tiene el derecho de recoger materiales pertinentes allá donde se encuentren, en el conjunto de una materia vasta y heterogénea, con el objeto de comparar documentos de naturaleza variada.

Esa dialéctica de lo cercano y lo diferente hace muy delicado el análisis de los documentos de origen clerical, que constituyen una fuente documental muy importante para el estudio de las actitudes frente a la muerte. El historiador de la muerte no debe leerlos desde el mismo prisma que el historiador de las religiones. No debe considerarlos como lo que eran en el pensamiento de sus autores, esto es, lecciones de espiritualidad o de moralidad, sino que debe descifrarlos para hallar, por debajo del lenguaje eclesiástico, el trasfondo banal de representaciones comunes que resultaba obvio y que hacía inteligible la lección al público. Un trasfondo, así pues, común a los clérigos y a los otros al mismo tiempo y que, en consecuencia, se expresa de manera ingenua.

A las cuatro conferencias de la Johns Hopkins University que exponen mis tesis, he añadido algunos artícu-

PREFACIO

los, hitos de mi viaje a través del tiempo. Dichos artículos se suceden de 1966 a 1975. Se dirigen a públicos diferentes y fueron escritos en distintas épocas, hecho que me llevó a volver sobre los mismos temas. Tuve especialmente que evocar en varias ocasiones el tema que reaparece en esta obra como un *leitmotiv*: el de la muerte domesticada, fondo inmemorial del que se desprenden los cambios sucesivos. A pesar de sus repeticiones y su heterogeneidad, pienso que estos artículos pueden ilustrar ciertas conclusiones, harto generales o abruptas, del librito americano.

Maisons-Laffitte
2 de marzo de 1975

PRIMERA PARTE

LAS ACTITUDES
FRENTE A LA MUERTE

LA MUERTE DOMESTICADA

Las nuevas ciencias del hombre—y la lingüística—han puesto en uso las nociones de diacronía y sincronía, que quizá vayan a ayudarnos. Como muchos hechos de mentalidad que se sitúan en el ámbito de la *larga duración*, la actitud frente a la muerte puede parecer casi inmóvil a través de períodos muy largos de tiempo. Se nos muestra como acrónica. Y, sin embargo, en ciertos momentos hay cambios que intervienen, la mayoría de las veces lentos, y que a veces pasan desapercibidos; hoy en día son más rápidos y más conscientes. La dificultad para el historiador consiste en ser sensible a esos cambios, así como en no dejarse obsesionar por ellos y en no olvidar las grandes inercias que reducen el alcance de las innovaciones.⁵

Este preámbulo no es inútil para explicar con qué talante he escogido los temas de estas cuatro exposiciones. La primera se situará más bien en la sincronía. Cubre una larga serie de siglos, del orden del milenio. La

⁵ Los historiadores de hoy han descubierto que las culturas tradicionales son cuasiestáticas. Los mismos equilibrios económico y demográfico no evolucionan prácticamente; si acaso son perturbados, tienen tendencia a regresar a sus situaciones iniciales. Véanse los trabajos de E. Le Roy Ladurie—especialmente *Le Territoire de l'historien*, París, Gallimard, 1973—y de P. Chaunu, *Histoire, science sociale*, París, SEDES, 1975.

llamaremos «la muerte domesticada». Con la segunda exposición entraremos en la diacronía para ver qué cambios empezaron a modificar, en la Edad Media —aproximadamente a partir del siglo XII—, la actitud acrónica frente a la muerte y qué sentido podemos dar a esos cambios. Finalmente, las dos últimas exposiciones versarán sobre las actitudes contemporáneas, el culto de los cementerios y de las tumbas, y el tabú que recae sobre la muerte en las sociedades industriales.

Empecemos por la muerte domesticada. Preguntémonos, de entrada, cómo morían los caballeros de la canción de gesta o de las más antiguas narraciones medievales.

En primer lugar, aquéllos eran advertidos. No se moriría uno sin haber tenido tiempo de saber que iba a morir. O, en ese caso, se trataba de una muerte terrible, como la peste o la muerte súbita, y era necesario presentarla como algo excepcional, no hablar de ella. Normalmente, pues, el hombre recibía una advertencia.

«Sabed—dice Gauvain—, que no viviré ni dos días».⁶ El rey Ban había sufrido una mala caída. Cuando volvió en sí, advirtió que la roja sangre le salía por la boca, por la nariz, por las orejas: «Miró al cielo y pronunció como pudo... “¡Ah! Señor Dios, socórreme, pues veo y sé que mi fin ha llegado”.» *Veo y sé*.⁷

En Roncesvalles, Roland «siente que la muerte se

⁶ «La mort d'Arthur», *Les Romans de la Table ronde*, París, Boulelenger, 1941, p. 443, ed. abreviada.

⁷ «Les enfances de Lancelot du Lac», *ibid.*, p. 124.

apodera por entero de él. Desde su cabeza desciende hacia el corazón». «Siente que su tiempo ha terminado».⁸ Tristán «sintió que su vida se perdía, comprendió que iba a morir».⁹

Los piadosos monjes no se comportaban de modo distinto al de los caballeros. En Saint-Martin de Tours, en el siglo x, tras cuatro años de reclusión, un venerable ermitaño «sintió—nos dice Raoul Glaber—que iba a abandonar muy pronto el mundo». El mismo autor cuenta que otro monje, que tenía algo de médico, pues curaba a otros monjes, hubo de darse prisa. Ya no tenía tiempo: «Sabía que su muerte estaba cerca».¹⁰

Conviene señalar que la advertencia venía dada por signos naturales o, con mayor frecuencia aún, por una convicción íntima, más que por una premonición sobrenatural o mágica. Era algo muy simple, que atraviesa las épocas y que encontramos todavía en nuestros días—al menos como una supervivencia—, en el interior de las sociedades industriales. Algo ajeno tanto a lo maravilloso como a la piedad cristiana: el reconocimiento espontáneo. No había trampa posible ni modo de fingir que no se había visto nada. En 1491, es decir en pleno Renacimiento humanista—período que se tiene la mala costumbre de oponer a la Edad Media—, en cualquier caso en un mundo urbanizado bien alejado del de Roland o de Tristán, una *iuvencula*, una muchacha muy joven, bo-

⁸ *La Chanson de Roland*, París, Bédier, 1922, caps. CLXXIV, CLXXV, CLXVIII.

⁹ *Le Roman de Tristan et Iseult*, París, Bédier, 1946, p. 223.

¹⁰ Citado por G. Duby, *L'An Mil*, París, Juillard, 1967, p. 89.

nita, coqueta, amante de la vida y los placeres, cae presa de la enfermedad. ¿Se aferrará a la vida, con la complicidad de sus allegados, representando una farsa, actuando como si no se diera cuenta de la gravedad de su estado? No. Y sin embargo se rebela, pero esa rebelión no adopta la forma de un rechazo a la muerte. *Cum cerneret, infelix iuencula, de proxima situ imminere mortem. Cum cerneret*: la infortunada muchachita ha visto la muerte próxima. Entonces, desesperada, entrega su alma al diablo». ¹¹

En el siglo xvii, don Quijote, por más loco que esté, no intenta escapar a la muerte refugiándose en esas fantasías en las que ha consumido su vida. Por el contrario, los signos precursores de la muerte lo reconducen a la razón: «Yo me siento, sobrina—dijo él muy cuerdamente—, a punto de muerte». ¹²

Saint-Simon dice de Madame de Montespan que tenía miedo de la muerte. Tenía más bien miedo de no ser advertida a tiempo y también—volveremos sobre ello—de morir sola. «Dormía con todas las cortinas abiertas y muchas velas en su habitación, tras haber dispuesto en derredor suyo muchas doncellas, a las que quería encontrar, cada vez que se despertaba, conversando, melindreando o comiendo, para tener la seguridad de que no se adormecerían.» Pero, a pesar de su angustia, el 27 de mayo de

¹¹ Citado por A. Tenenti, *Il Senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Turín, Einaudi, col. «Francia e Italia», 1957, p. 170, n. 18.

¹² Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Planeta, Barcelona 1990¹⁰, 2ª parte, cap. 74, p. 1093 (ed. original citada por los T.).

1707 también ella supo que iba a morir y tomó sus disposiciones.¹³

Las mismas palabras han pasado así de año en año, inmóviles, como un proverbio. Las volvemos a encontrar en Tolstoi en una época en que su simplicidad ya se había enturbiado. Pero es al genio de Tolstoi a quien corresponde haberla reencontrado. Sobre su lecho de muerte en una estación de pueblo, Tolstoi gemía: «¿Y los *mujiks*? ¿cómo mueren los *mujiks*?». Pero los *mujiks* morían como Roland, Tristán o don Quijote: sabían. En *Las tres muertes* de Tolstoi, un mozo de postas agoniza en la cocina de la posada, cerca del hogar. Sabe. Cuando una buena mujer le pregunta amablemente si le pasa algo, él responde: «La muerte está aquí, eso es lo que me pasa».¹⁴

Eso mismo sucedía también, y no pocas veces, en la Francia racionalista y positiva, o en la romántica y exaltada del siglo XIX. Se trata esta vez de la madre de M. Pouget: «En 1874, cogió una colerina [una enfermedad grave]. Al cabo de cuatro días: idme a buscar al señor cura, yo os advertiré cuando convenga. Y dos días después: id a decirle al señor cura que me traiga la extremaunción.» Y Jean Guitton—que escribía esto en 1941—comenta: «Se observa cómo los Pouget, en esos tiempos antiguos [¡1874!] pasaban de este mundo al otro: como gentes prácticas y sencillas, observadores de los signos, y ante todo de los propios. No tenían prisa

¹³ Saint-Simon, *Mémoires*, París, Boislisle, 1901, vol. xv, p. 96.

¹⁴ L. Tolstoi, *Les trois Morts*, en *La Mort d'Ivan Ilitch et autres contes*, París, Colin, 1958.

por morir, pero cuando veían la hora llegar, entonces, sin anticipación y sin retraso, justo como convenía, morían como cristianos.»¹⁵ Mas otros, no cristianos, morían también con simplicidad.

Al saber su fin próximo, el moribundo toma sus disposiciones. Y todo se desarrolla con tanta sencillez, como en el caso de los Pouget o el de los *mujiks* de Tolstoi. En un mundo hasta tal punto impregnado de lo maravilloso como el de *Las novelas de la Mesa Redonda*, la muerte era una cosa absolutamente simple. Cuando Lancelot, herido, extraviado, se da cuenta, en el bosque desierto, de que ha «perdido hasta el poder sobre su cuerpo», cree que va a morir. ¿Qué es lo que hace entonces? Gestos que le vienen dictados por las antiguas costumbres, gestos rituales que hay que hacer cuando uno va a morir. Se desprende de sus armas y se acuesta serenamente en el suelo: debiera estar en el lecho—«yaciendo enfermo en el lecho», repetirán durante varios siglos los testamentos—. Extiende sus brazos en cruz—eso no es habitual—. Mas he aquí la costumbre: estar echado de tal suerte que su cabeza quede orientada hacia oriente, hacia Jerusalén.¹⁶

Cuando Isolda encuentra a Tristán muerto, sabe que también ella va a morir. Entonces se tumba a su lado y se gira hacia oriente.

En Roncesvalles, el arzobispo Turpin espera la muer-

¹⁵ J. Guitton, *Portrait de M. Pouget*, París, Gallimard, 1941, p. 14.

¹⁶ «La Quête du Saint Graal», *Les Romans de la Table ronde*, op. cit., p. 347.

te echado: «sobre su pecho, en el justo centro, cruzó sus blancas manos, tan bellas». Es la actitud de las estatuas yacentes a partir del siglo xii. En el cristianismo primitivo, el muerto era representado con los brazos extendidos en la actitud del orante. Se espera la muerte echado, yacente. Esta actitud ritual viene prescrita por los liturgistas del siglo xiiii. «El moribundo—dice el obispo Guillaume Durand de Mende—, debe estar echado de espaldas para que su rostro mire siempre al cielo.»¹⁷ Esta actitud no es la misma que la de los judíos, conocida por las descripciones del Antiguo Testamento: los judíos se volvían hacia la pared para morir.

Dispuesto de este modo, el moribundo puede cumplir los postreros actos del ceremonial tradicional. Tomaremos el ejemplo de Roland, de *La Chanson*.

El primer acto es el lamento por la vida; una evocación, triste mas muy discreta, de los seres y las cosas amados; un compendio reducido a algunas imágenes. Roland «se puso a recordar muchas cosas». En primer lugar, «tantas tierras como había conquistado, el valiente», después, la amada Francia, a los hombres de su linaje, a Carlomagno, su señor, que lo había alimentado; a su maestro y a sus compañeros.¹⁸ Ningún pensamiento ni para su madre ni para su prometida. Evocación triste, conmovedora. «Llora y suspira y no puede contenerse».

¹⁷ G. Durand de Mende, *Rationale divinatorum officiorum*, editado por C. Barthélémy, París, 1854.

¹⁸ En el original francés, el autor ofrece entre paréntesis, junto al sustantivo «compañeros»—*copains*—, la forma que éste presenta en el texto de la *Chanson*—*compains*—. (N. del los T.)

Pero esta emoción no dura—como más tarde el duelo de los que le sobreviven—. Es un momento del ritual.

Tras el lamento de añoranza de la vida viene el perdón de los compañeros, de los asistentes—siempre numerosos—que rodean el lecho del moribundo. Olivier pide a Roland perdón por el mal que haya podido causarle a pesar suyo: «Os perdono aquí y ante Dios. Ante estas palabras, el uno hacia el otro se inclinaron.» El moribundo encomienda a los vivos a Dios: «Que Dios bendiga a Carlos y a la amada Francia—implora Olivier—y por encima de todo a Roland, su compañero.» En *La Chanson de Roland* no se plantea el tema de la sepultura ni el de su elección. La elección de la sepultura aparece en los poemas más tardíos de la Mesa Redonda.

Es tiempo, en ese instante, de olvidar el mundo y de pensar en Dios. La plegaria se compone de dos partes: primero, la culpa: «Dios, mi culpa por tu gracia por mis pecados...», un compendio del futuro *confiteor*. «En voz alta, Olivier confiesa su culpa, con las dos manos juntas y levantadas al cielo, y ruega a Dios que le conceda el Paraíso.» Es el gesto de los penitentes. La segunda parte de la plegaria es la *commendacio animae*, paráfrasis de una muy antigua plegaria tomada quizá de los judíos de la Sinagoga. En el francés de los siglos xvi al xviii se llama a estas plegarias, muy desarrolladas, las *recommandances*. «Padre Verdadero que jamás mientes, Tú que evocas a Lázaro de entre los muertos, Tú que salvaste a Daniel de los leones, salva mi alma de todos los peligros...»

En este último momento tenía lugar, sin duda, el único acto religioso o más bien eclesiástico—pues todo era religioso—: la absolución. Ésta venía dada por el sacer-

dote, que leía los salmos—el *Libera*—, incensaba el cuerpo y lo rociaba con agua bendita. Esta absolución era también repetida sobre el cuerpo del muerto en el momento de su sepultura. Nosotros la llamamos *absoute*.¹⁹ Pero el término *absoute* no fue usado jamás en la lengua común: en los testamentos se empleaba el de *recommendances*, el de *Libera*...

Más tarde, en *Las novelas de la Mesa Redonda*, se da a los moribundos el *Corpus Christi*. La extremaunción estaba reservada a los clérigos, era dada solemnemente a los monjes en la iglesia.

Tras la última plegaria, no queda sino esperar a la muerte, que no tiene razón alguna para tardar. Así a Olivier: «Le fallan las fuerzas, todo su cuerpo se desploma contra el suelo. El conde ha muerto, no se ha demorado mucho tiempo.» Si la muerte tarda más en llegar, el moribundo la espera en silencio: «Dijo [su última plegaria] y jamás volvió ya a pronunciar palabra.»²⁰

Detengámonos aquí y saquemos algunas conclusiones generales. La primera ha sido ya suficientemente puesta de relieve: se espera la muerte en la cama, «yaciendo enfermo en el lecho».

¹⁹ No hay en español término para traducir literalmente ese otro francés, opuesto al vocablo *absolution*. Tal como explicará más adelante el propio autor, la *absoute* era una especie de absolución del muerto, es decir, consistía en una repetición de la absolución que se había pronunciado ya ante el moribundo cuando éste aún vivía. (*N. de los T.*)

²⁰ *La Chanson de Roland*, cap. CLXVI; G. Durand de Mende, «Du cimetière...», cap. XXXVIII, XXXIV; *Rationale divinorum officiorum*, *op. cit.*, vol. IV, cap. V.

La segunda es que la muerte constituye una ceremonia pública y organizada. Organizada por el moribundo mismo, que la preside y conoce su protocolo. Si llegara a olvidarlo o a hacer trampas, correspondería a los asistentes, al médico o al sacerdote, la obligación de llamarlo a un orden a la vez cristiano y consuetudinario.

Ceremonia pública también. La habitación del moribundo se convertía entonces en lugar público. Se entraba en ella libremente. Los médicos de finales del siglo xviii que descubrían las primeras reglas de higiene se quejaban de la superpoblación de las habitaciones de los agonizantes.²¹ Aún a principios del siglo xix, los transeúntes que encontraban en la calle el pequeño cortejo del sacerdote que llevaba el viático lo acompañaban y entraban tras él en la habitación del enfermo.²²

Era importante que los padres, amigos y vecinos estuviesen presentes. Se llevaba también a los niños: no hay representación de la habitación de un moribundo hasta el siglo xviii en que no aparezcan niños. ¡Piénsese hoy en las precauciones tomadas para alejar a los niños de las cosas de la muerte!

Finalmente, la última conclusión y la más importante: la simplicidad con la que los ritos de la muerte eran

²¹ «Desde el momento en que alguien cae enfermo, se cierra la casa, se encienden las velas y todos se reúnen en torno a él», estudio médico organizado por Vicq d'Azyr, 1774-1794, en J.-P. Peter, «Malades et maladies au xviii^e siècle», *Annales. Économies, sociétés, civilisations (Annales ESC)*, 1967, p. 712.

²² P. Craven, *Récit d'une soeur, Souvenir de famille*, París, J. Clay, 1886, vol. II, p. 197. La pintura académica de la segunda mitad del siglo xix es rica en escenas de este género.

aceptados y celebrados, de manera ceremonial, ciertamente, pero sin carácter dramático, sin excesivo impacto emocional.

El mejor análisis de esta actitud se lo pediremos a Solzhenitsyn, en *El pabellón de los cancerosos*. Efrén creía firmemente saber más que sus mayores: «Los mayores no habían ni tan siquiera puesto el pie en la ciudad en toda su vida, no se atrevían, mientras que Efrén sabía ya galopar y disparar una pistola a los 13 años... y he aquí que ahora... él se acordaba de la manera que tenían de morir esos viejos, allá lejos en su tierra, tanto los rusos como los tártaros y los udmurtos. Sin fanfarronadas, sin aspavientos, sin presumir de que no iban a morir; todos admitían la muerte *apaciblemente* [subrayado por el autor]. No sólo no retrasaban el momento de rendir cuentas, sino que se preparaban a ello tranquilamente y con antelación, designaban quién se quedaría con la yegua, quién con el potro... Y se extinguían con una especie de alivio, como si sólo tuvieran que cambiar de isba.»²³

No se puede decir mejor. Así es como se murió durante siglos o milenios. En un mundo sometido a cambio, la actitud tradicional ante la muerte aparece como una masa de inercia y de continuidad. La vieja actitud según la cual la muerte es a la vez familiar, próxima, atenuada e indiferente, se opone demasiado a la nuestra, en virtud de la cual la muerte da miedo hasta el punto de que ya no nos atrevemos a pronunciar su nombre. Por ello llamaré aquí a esa muerte familiar la *muerte do-*

²³ A. Solzhenitsyn, *Le Pavillon des cancéreux*, París, Julliard, 1968.

mesticada. No quiero decir que la muerte fuera antes salvaje y que después dejara de serlo. Quiero decir, por el contrario, que actualmente se ha convertido en salvaje.

Vamos a abordar ahora otro aspecto de la antigua familiaridad con la muerte: la coexistencia de los vivos y los muertos.

Es un fenómeno reciente y sorprendente. Era desconocido por la Antigüedad pagana e incluso cristiana. Nos resulta absolutamente extraño desde finales del siglo XVIII.

A pesar de su familiaridad con la muerte, los antiguos temían la vecindad de los muertos y los mantenían en lugar apartado. Honraban las sepulturas: nuestros conocimientos de las antiguas civilizaciones precristianas provienen en gran medida de la arqueología funeraria, de los objetos hallados en las tumbas. Ahora bien, uno de los fines de los cultos funerarios era el de impedir a los difuntos que volvieran a perturbar a los vivos.

El mundo de los vivos debía estar separado del de los muertos. Por ello, en Roma, la ley de las XII Tablas prohibía los entierros *in urbe*, en el interior de la ciudad. El Código teodosiano repite esa misma prohibición, con el fin de preservar la *sanctitas* de las casas de los habitantes. El término *funus* significa al mismo tiempo el cuerpo del muerto, los funerales y el homicidio. *Funestus* significa la profanación provocada por un cadáver. En francés ha dado *funeste*.²⁴

²⁴ «Ad sanctos», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París, Letouzey, 1907, vol. I, pp. 479 y ss.

Por eso también, los cementerios estaban situados fuera de las ciudades, al borde de las calzadas como la Vía Apia en Roma o los Alysamps en Arles.

San Juan Crisóstomo daba fe de la misma repulsión que sus ancestros paganos cuando, en una homilía, exhortaba a los cristianos a oponerse a una usanza nueva y poco secundada aún: «Guárdate de erigir jamás una tumba en la ciudad. Si enterraran un cadáver en el lugar donde duermes y comes, ¿qué no harías tú? Y, no obstante, tú entierras a los muertos no allí donde duermes y comes, sino sobre los miembros de Cristo.»²⁵

Sin embargo, la costumbre denunciada por San Juan Crisóstomo iba a expandirse e imponerse, a pesar de las prohibiciones del derecho canónico. Los muertos van a entrar en las ciudades de las que han estado alejados durante milenios.

Ello empezó no tanto con el cristianismo como con el culto a los mártires, de origen africano. Los mártires eran enterrados en las necrópolis extraurbanas, comunes a cristianos y paganos. Los lugares venerados de los mártires atrajeron a su vez las sepulturas. San Paulino hizo transportar el cuerpo de su hijo cerca de los mártires de Aecole en España para que «sea asociado a los mártires por la alianza de la tumba, con el fin de que, en la vecindad de la sangre de los santos, se sacie de esa virtud que purifica nuestras almas como el fuego».²⁶ «Los

²⁵ San Juan Crisóstomo, *Opera...*, París, ed. Montfaucon, 1718-1738, vol. VIII, p. 71, homilía 74.

²⁶ «Ad sanctos», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 479 y ss.

mártires—explica otro autor del siglo v, Máximo de Turín—nos ampararán, a nosotros que vivimos con nuestros cuerpos, y se harán cargo de nosotros una vez hayamos abandonado nuestros cuerpos. Aquí nos impiden caer en el pecado; allí nos protegen del horrible infierno. Por eso nuestros ancestros procuraron asociar nuestros cuerpos a los huesos de los mártires.»²⁷

Esta asociación comenzó en los cementerios extraurbanos en los que habían sido enterrados los primeros mártires. Sobre el lugar de la profesión de fe del santo se construyó una basílica, en la que servían unos monjes, alrededor de la cual los cristianos quisieron ser enterrados. Las excavaciones de las ciudades romanas de África o de España nos muestran un espectáculo extraordinario, obliterado en otras regiones por los urbanismos posteriores: amontonamientos de sarcófagos de piedra en varios estratos, rodeando en particular los muros del ábside más próximos al lugar de la profesión de fe. Este hacinamiento certifica la fuerza del deseo de ser enterrado junto a los santos, *ad sanctos*.

Llegó un momento en que desapareció la distinción entre los suburbios donde se enterraba *ad sanctos*—por estar *extra urbem*—y la ciudad, que no había dejado de ser lugar prohibido para las sepulturas. Sabemos cómo ello sucedió en Amiens en el siglo vi: el obispo San Vaast, muerto en 540, había escogido su sepultura fuera de la ciudad. Pero cuando los portadores quisieron levantarlo, no pudieron mover el cuerpo, que se había vuelto súbitamente demasiado pesado. Entonces el arcipreste

²⁷ *Patrologia latina*, vol. LVII, col. 427-428.

rogó al santo ordenar «que seas llevado al lugar que nosotros [es decir, el clero de la catedral] hemos preparado para ti». ²⁸ Interpretaba bien la voluntad del santo, puesto que inmediatamente el cuerpo se volvió liviano. Para que el clero pudiera soslayar la prohibición tradicional y prever la acogida en la catedral de los santos sepulcros —y las sepulturas que la santa tumba había de atraer— era necesario que los antiguos recelos se hubiesen atenuado notablemente.

La separación entre la abadía cementerial y la iglesia catedral quedaba, pues, difuminada. Los muertos, mezclados ya con los habitantes de los barrios populares de los suburbios—que se habían desarrollado en torno a las abadías—penetraban también en el corazón histórico de las ciudades.

A partir de entonces, ya no hubo diferencia entre la iglesia y el cementerio.

En la lengua medieval, el término iglesia no sólo designaba los edificios de la iglesia, sino el conjunto del espacio que rodeaba la iglesia: según los usos de Hainaut, la iglesia parroquial ²⁹ es «la nave, campanario y cementerio».

En el patio o *atrium* de la iglesia, que era también bendito, se predicaba, se daban los sacramentos en las

²⁸ Citado por E. Salin, *La Civilisation mérovingienne*, París, A. y J. Picard, 1949, vol. II, p. 35.

²⁹ En el original francés, junto al término original del texto citado aparece entre paréntesis su forma actual: *paroichiale—paroissiale*—. Lo mismo sucede con la palabra que designa el cementerio: *chimiter—cimetière*—. (N. de los T.).

grandes fiestas y se hacían las procesiones. Del mismo modo, los enterramientos se hacían por igual en la iglesia, al pie de los muros y en sus alrededores, *in porticu*, o bajo los canalones, *sub stillicidio*. La palabra cementerio designaba más especialmente la parte exterior de la iglesia, el *atrium* o atrio. Por eso atrio es una de las dos palabras utilizadas en la lengua corriente para designar el cementerio, mientras que el término cementerio perteneció más bien al latín de los clérigos hasta el siglo xv.³⁰ Turpin apremia a Roland para que haga sonar el cuerno a fin de que el rey y su hueste acudan a vengarlos, llorarlos y «enterrarlos en atrios de monasterios». *Aître*—atrio—ha desaparecido del francés moderno. Pero su equivalente germánico se ha conservado en inglés, en alemán y en neerlandés: *churchyard*.

Existía otro término usado en francés como sinónimo de *aître*—atrio—: el *charnier*.³¹ Lo encontramos ya en *La Chanson de Roland: carnier*. Se ha conservado bajo su forma más antigua, la más cercana al latín *carnis*, en

³⁰ C. du Cange, «Cemeterium», *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, París, Didot, 1840-1850, 1883-87; E. Viollet-le-Duc, «Tombeau», *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e au XVI^e siècle*, París, B. Baucé—A. Morel—, 1870 vol. IX, p. 21-67; *La Chanson de Roland*, *ibid.*, cap. xxxxi.

³¹ No existe en español ningún término que traduzca *exactamente* esa palabra francesa con el sentido que aquí tiene. Aunque «osario» se le acerca mucho, conservamos el término original por tratarse aquí de una reflexión metalingüística. Actualmente *charnier* designa tanto un osario como un montón de cadáveres—se aplica, por ejemplo, a las fosas comunes de los campos de concentración—. (*N. de los T.*)

nuestra habla popular: *une vieille carne*,³² y sin duda pertenecía, ya antes de Roland, a una suerte de jerga para designar lo que el latín clásico no nombraba, y que el latín eclesiástico designaba con un término griego y culto, *cemeterium*. Es notorio que en las mentalidades de la Antigüedad el edificio funerario—*tumulus*, *sepulcrum*, *monumentum* o más simplemente *loculus*—contaba más que el espacio que ocupaba, semánticamente menos rico. En las mentalidades medievales, al contrario, el espacio cercado que encierra las sepulturas cuenta más que la tumba.

En origen *charnier* era sinónimo de *aître*. Al final de la Edad Media, designó solamente una parte del cementerio, es decir, las galerías que corrían a lo largo del patio de la iglesia y que estaban coronadas por osarios. El cementerio de Les Innocents, en el París del siglo xv, «es un cementerio harto grande cercado por casas llamadas *charniers*, donde los muertos son amontonados».³³

Podemos entonces imaginar el cementerio tal como existía en la Edad Media y aún en los siglos xv y xvi, hasta la época de las Luces.

Se trata siempre del patio rectangular de la iglesia, cuyo muro ocupa generalmente uno de sus cuatro costados. Los otros tres están a menudo dotados de arcadas o

³² Expresión popular que se aplica a un carácter agrio y duro así como a las caballerías flacas—en el sentido del español «jamelgo» o «penco»—. (*N. de los T*).

³³ G. Le Breton, *Description de Paris sous Charles VI*, citado por J. Leroux de Lincy y L. Tisserand, *Paris et ses historiens au xiv^e et xv^e siècle*, París, Imp. Impériale, 1867, p. 193.

de *charniers*. Encima de estas galerías, los osarios donde cráneos y miembros son dispuestos con arte: la búsqueda de efectos decorativos con huesos abocará, en pleno siglo XVIII, en la imaginería barroca y macabra que se puede ver aún, por ejemplo, en Roma, en la iglesia de los Capuchinos o en la iglesia *della Orazione e della Morte* que está detrás del palacio Farnese: lámparas de araña, ornamentos fabricados sólo con huesecillos.

¿De dónde procedían los huesos presentados de ese modo en los *charniers*? Principalmente de las grandes fosas comunes, llamadas «fosas de pobres», de varios metros de anchura y profundidad, donde eran amontonados los cadáveres, envueltos en sudarios cosidos, sin ataúd. Cuando una fosa estaba llena, se cerraba y se abría otra más antigua, después de haber llevado los huesos secos a los *charniers*. Los despojos de los difuntos más ricos, que eran enterrados en el interior de la iglesia—no en panteones abovedados sino en el suelo mismo, bajo las losas del piso—emprendían también un día el camino de los *charniers*. No se tenía la idea moderna de que el muerto debía ser instalado en una especie de casa propia, de la que sería el propietario perpetuo—o, por lo menos, un inquilino de larga duración—; de que, allí, estaría en su casa y no sería posible desalojarlo. En la Edad Media, y todavía en los siglos XVI y XVII, poco importaba la destinación exacta de los huesos con tal que se quedaran cerca de los santos o en la iglesia, cerca del altar de la Virgen o del Santo Sacramento. El cuerpo era confiado a la Iglesia. Poco importaba lo que la Iglesia hiciera de él, con tal de que lo conservase en su recinto sagrado.

El hecho de que los muertos hubieran entrado en la

iglesia y en su patio no impidieron ni a aquélla ni a éste convertirse en lugares públicos. La noción de asilo y de refugio está en el origen de esta finalidad no funeraria del cementerio.³⁴ Según el lexicógrafo Du Cange, el cementerio no constituía siempre necesariamente el lugar donde se enterraba, sino que podía ser, independientemente de cualquier finalidad funeraria, un lugar de asilo; y por la noción de asilo era definido: *azylus circum ecclesiam*.

Asimismo, en este asilo llamado cementerio, tanto si se enterraba como si no, se decidió construir casas y habitarlas. El cementerio pasó a designar, si no un barrio, al menos una isla de casas que gozaban de ciertos privilegios fiscales y señoriales. Finalmente, este asilo se convirtió en un lugar de encuentro y de reunión—como el foro de los romanos, la plaza mayor o el coso de las ciudades mediterráneas—para comerciar, danzar y jugar, simplemente por el placer de estar juntos. A lo largo de los *charniers* se instalaban a veces tiendas y mercaderes. En el cementerio de Les Innocents los escribanos públicos ofrecían sus servicios.

En 1231, el concilio de Rouen prohíbe bailar en el cementerio o en la iglesia, so pena de excomuni6n. Otro concilio, en 1405, prohíbe que se baile o se juegue a

³⁴ C. du Cange, «Cemeterium», *op. cit.*; E. Lesnes, «Les cimetières», *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, Lille, Ribiard—Desclée de Brouwer—, 1910, vol. III; A. Bernard, *La Sépulture en droit canonique du décret de Gratien au concille de Trente*, París, Loviton, 1933; C. Enlart, *Manuel d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance*, París, Picard, 1902.

cualquier juego en el cementerio, y que los mimos, malabaristas, comediantes, músicos y charlatanes ejerzan en él su sospechoso oficio.

Mas he aquí que un texto de 1657 muestra cómo se empezaba ya a considerar un poco inconveniente la coexistencia en un mismo lugar de las sepulturas y las «mil bagatelas que se ven bajo esas galerías». «En medio de ese tropel [escribanos públicos, lavanderas, librerías, marchantes de ropa y fruslerías], se debía proceder a una inhumación, abrir una tumba y exhumar cadáveres aún incorruptos. Además, incluso en días de más frío, el suelo del cementerio exhalaba olores mefíticos.³⁵ Pero, si a finales del siglo xvii empiezan a percibirse signos de intolerancia, hay que admitir que, durante más de un milenio, las gentes se habían adaptado perfectamente a esta promiscuidad entre los vivos y los muertos.

El espectáculo de los muertos, cuyos huesos afloraban a la superficie de los cementerios como el cráneo de Hamlet, no impresionaba a los vivos más que la idea de su propia muerte. Los muertos les resultaban tan familiares como familiarizados estaban ellos con su propia muerte.

Ésta es la primera conclusión en la que debemos detenernos.

³⁵ Berthold, *La Ville de Paris, en vers burlesques. Journal d'un voyage à Paris, en 1657*, citado por V. Dufour en *Paris à travers les âges*, París, Laporte, 1875-1882, vol. II.

LA PROPIA MUERTE

Veámos, en la exposición precedente, cómo la civilización occidental había adoptado ciertas ideas compartidas sobre la muerte. Vamos a ver hoy cómo esas ideas fueron, no interrumpidas ni eclipsadas, pero sí parcialmente alteradas, durante la Baja Edad Media, es decir, a partir de los siglos XI-XII. No se trata—conviene precisarlo de entrada—, de una nueva actitud que sustituirá a la precedente—que ya hemos analizado—, sino de modificaciones sutiles que, poco a poco, darán un sentido dramático y personal a la familiaridad tradicional del hombre y la muerte.

Para comprender correctamente estos fenómenos, hay que tener presente que esa familiaridad tradicional implicaba una concepción colectiva del destino. El hombre de aquellos tiempos estaba inmediata y profundamente socializado. La familia no intervenía para retrasar la socialización del niño. Por otra parte, la socialización no separaba al hombre de la naturaleza, sobre la cual él no podía intervenir sino por el milagro. La familiaridad con la muerte es una forma de aceptación del orden de la naturaleza, aceptación a la vez ingenua en la vida cotidiana y sabia en las especulaciones astrológicas.

El hombre experimentaba en la muerte una de las grandes leyes de la especie y no procuraba ni escapar de

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

ella ni exaltarla. Simplemente la aceptaba con la justa solemnidad que convenía para marcar la importancia de las grandes etapas que toda vida debía franquear siempre.

Vamos a analizar ahora una serie de fenómenos nuevos que introducirán, dentro de la antigua idea del destino colectivo de la especie, la preocupación por la singularidad de cada individuo. Los fenómenos que hemos escogido para esa demostración son los siguientes: la representación del Juicio Final, en las postrimerías de los tiempos; el desplazamiento del Juicio al final de cada vida, en el momento puntual de la muerte; los temas macabros y el interés por las imágenes de la descomposición física; el retorno a la epigrafía funeraria y a un principio de personalización de las sepulturas.

LA REPRESENTACIÓN DEL JUICIO FINAL

El obispo Agilbert fue enterrado en 680 en la capilla funeraria que había hecho construir, al lado del monasterio en el que debía retirarse y morir, en Jouarre. Su sarcófago está todavía en ese lugar. ¿Qué es lo que allí vemos? En uno de los lados menores, a Cristo en gloria, rodeado de los cuatro evangelistas: es decir, la imagen, sacada del Apocalipsis, de Cristo regresando al fin de los tiempos. En el lado mayor contiguo, aparece la resurrección de los muertos al fin de los tiempos: los elegidos de pie, con los brazos levantados, aclaman al Cristo del gran retorno, que sostiene en su mano un rollo, el *Libro de la vida*.³⁶ No

³⁶ J. Hubert, *Les Cryptes de Jouarre* (IV Congreso del arte de la

hay ni juicio ni condena. Esta imagen corresponde a la escatología común de los primeros siglos del cristianismo: los muertos que pertenecían a la Iglesia y le habían confiado sus cuerpos—es decir, que se los habían confiado a los santos—se dormían como los siete durmientes de Éfeso—*pausantes, in somno pacis*—y descansaban—*requiescant*—hasta el día del segundo advenimiento, el del gran retorno, en el que se despertarían en la Jerusalén celeste, es decir en el Paraíso. No había sitio, en esa concepción, para una responsabilidad individual, para un recuento de las buenas y las malas acciones. Sin duda los malvados, los que no pertenecían a la Iglesia, no sobrevivirían a su muerte, no se despertarían y serían abandonados al no ser. Toda una población, casi biológica—la población de los santos—, tenía así asegurada la supervivencia gloriosa, tras una larga espera en el sueño.

En el siglo XII, la escena cambia. En los tímpanos esculpidos de las iglesias románicas, en Beaulieu o en Conques, la gloria de Cristo, inspirada en la visión del Apocalipsis, domina todavía. Pero debajo aparece una nueva iconografía, inspirada en Mateo: la resurrección de los muertos, la separación de los justos y los condenados; el Juicio—en Conques, sobre el nimbo de Cristo, hay escrita una palabra: *Iudex*—, el pesaje de las almas por el arcángel San Miguel.³⁷

En el siglo XIII, la inspiración apocalíptica y la evocación del gran retorno prácticamente han desapareci-

Alta Edad Media), Melon, Imprimerie de la préfecture de Seine-et-Marne, 1952.

³⁷ Tímpanos de Beaulieu, de Conques, d'Autun.

do.³⁸ La idea del juicio ha triunfado, y ahora es un tribunal de justicia lo que aparece representado. Cristo está sentado sobre el trono del juez, rodeado de su corte—los apóstoles—. Dos acciones adquieren cada vez mayor importancia: el pesaje de las almas y la intercesión de la Virgen y de San Juan, de rodillas, con las manos juntas, a cada uno de los lados del Cristo juez. Se juzga a cada hombre según el *balance de su vida*; las buenas y las malas acciones son separadas escrupulosamente en los dos platillos de la balanza. Aquéllas han sido, por otra parte, escritas en un libro. Los autores franciscanos del siglo XIII hacen que ese libro sea llevado en el estruendo magnífico del *Dies irae*, ante el juez del día final. Es un libro en el que todo se contiene y según el cual el mundo será juzgado:

Liber scriptus proferetur
 In quo totum continetur
 Unde mundus iudicetur.

Este libro, el *liber vitae*, pudo ser concebido en principio como un formidable censo del universo, un libro cósmico. Pero, al final de la Edad Media, se transformó en un libro de cuentas individual. En Albi, en el gran fresco de finales del siglo XV o principios del XVI que representa el Juicio Final, los resucitados lo llevan colgado del cuello, como un documento de identidad, o más bien como una «balanza» con las cuentas que presentar en las

³⁸ Tímpanos de las catedrales de París, Bourges, Burdeos, Amiens, etc.

LAS ACTITUDES FRENTE A LA MUERTE

puertas de la eternidad. Cosa muy curiosa, el momento en que «se cierra» esta «balanza»—o balance (*balancia* en italiano) no es el momento de la muerte, sino el *dies illa*, el último día del mundo, al final de los tiempos. Advertimos aquí el rechazo inveterado de la asimilación del fin del ser a la disolución física. Se creía en un más allá de la muerte que no llegaba necesariamente hasta la eternidad infinita, sino que permitía una prórroga entre la muerte y el fin de los tiempos.

Así pues, la idea del Juicio Final está ligada, desde mi punto de vista, a la de la biografía individual, pero esta biografía se acaba sólo con el fin de los tiempos y no aún a la hora de la muerte.

EN LA HABITACIÓN DEL MORIBUNDO

El segundo fenómeno que propongo a su observación consiste en la supresión del tiempo escatológico entre la muerte y el fin de los tiempos, y en no situar ya el Juicio en el éter del Gran Día, sino en la habitación, en torno al lecho del moribundo.

Encontramos esa nueva iconografía en grabados sobre madera difundidos por la imprenta, en libros que son tratados sobre la manera de bien morir: las *artes moriendi* del siglo xv y del xvi.³⁹

Esa iconografía nos remite, sin embargo, al modelo

³⁹ Textos y grabados sobre madera de una *ars moriendi* reproducidos en A. Tenenti, *La Vie et la mort à travers l'art du xv^e siècle*, París, Colin, 1952, pp. 97-120.

tradicional de la muerte en el lecho que hemos estudiado en la exposición precedente.

El moribundo está acostado, rodeado de sus amigos y parientes. Está ejecutando los ritos que conocemos bien. Pero sucede algo que perturba la simplicidad de la ceremonia y que los asistentes no ven; un espectáculo reservado sólo al moribundo, quien, por lo demás, lo contempla con un poco de inquietud y con mucha indiferencia. La habitación ha sido invadida por seres sobrenaturales que se apiñan en la cabecera del yacente. De un lado, la Trinidad, la Virgen y toda la corte celestial; del otro, Satán y el ejército de los demonios monstruosos. Así pues, la gran concentración que en los siglos XII y XIII tenía lugar al final de los tiempos se produce a partir de ahora, en el siglo XV, en la habitación del enfermo.

¿Cómo interpretar esta escena?

¿Continúa siendo esto verdaderamente un juicio? No si hablamos con propiedad. La balanza en la que son pesados el bien y el mal ya no sirve. Continúa estando el libro, y sucede muy a menudo que el demonio se ha apropiado de él con un gesto triunfal—porque las cuentas de la biografía le son favorables—. Pero Dios no aparece ya con los atributos del Juez. Es más bien árbitro o testigo, en las dos interpretaciones que se pueden dar y que probablemente se superponían.

La primera interpretación es la de una lucha cósmica entre las potencias del bien y las del mal, que se disputan la posesión del moribundo, en tanto que éste asiste al combate como un extraño, a pesar de ser él mismo lo que está en juego. Esta interpretación viene sugerida por la

composición gráfica de la escena en los grabados de las *artes moriendi*.

Pero si se leen atentamente las leyendas que acompañan a estos grabados, se advierte que se trata de otra cosa, y he aquí la segunda interpretación. Dios y su corte están allí para constatar cómo el moribundo se comportará en el momento de la prueba que se le propone antes de su postrer suspiro y que va a determinar su suerte en la eternidad. Dicha prueba consiste en una última tentación. El moribundo verá su vida entera tal como está contenida en el libro, y será tentado, bien por la desesperación de sus faltas, bien por la vanagloria de sus buenas acciones, bien por el amor apasionado de las cosas y los seres. Su actitud, en el resplandor de ese momento fugitivo, borrará de golpe todos los pecados de su vida si rechaza la tentación o, por el contrario, anulará todas sus buenas acciones si cede a ella. La última prueba ha reemplazado el Juicio Final.

Se imponen dos observaciones importantes.

La primera se refiere a la aproximación que se opera en este momento entre la representación tradicional de la muerte en el lecho y la del juicio individual de cada vida. La muerte en el lecho, lo hemos visto ya, era un rito apaciguador que solemnizaba el pasaje necesario, el «tránsito», y reducía las diferencias entre los individuos. La muerte de ese moribundo no causaba inquietud: le aguarda lo mismo a él que a todos los hombres; o al menos a todos los santos cristianos que están en paz con la Iglesia. Era un rito esencialmente colectivo.

Por el contrario, el Juicio, aun si tenía lugar en una gran acción cósmica, al final de los tiempos, era particu-

lar e individual, y nadie conocía su suerte antes de que el Juez hubiera decidido tras el pesaje de las almas y los alegatos de los intercesores.

Así pues, la iconografía de las *artes moriendi* reúne en la misma escena la seguridad del rito colectivo y la inquietud de un examen individual.

La segunda observación se refiere a la relación, cada vez más estrecha, que se ha establecido entre la muerte y la biografía de cada vida particular. Esta relación requirió de tiempo para imponerse. En los siglos XIV y XV es ya definitiva, sin duda bajo la influencia de las órdenes mendicantes. Se cree a partir de entonces que todo hombre vuelve a ver un compendio de su vida entera en el momento de morir. Se cree asimismo que su actitud en ese momento dará a esa biografía su sentido definitivo, su conclusión.

Comprendemos entonces cómo la solemnidad ritual de la muerte en el lecho, que persistió hasta el siglo XIX, tomó a partir de fines de la Edad Media, entre las clases instruidas, un carácter dramático, una carga emocional que no tenía antes.

Advertiremos, no obstante, que esa evolución reforzó el papel del moribundo mismo en las ceremonias de su propia muerte. Él está todavía en el centro de la acción que preside como antes y, además, la determina por su voluntad.

Las ideas cambiarán en los siglos XVII y XVIII. Bajo la acción de la Reforma católica, los autores espirituales lucharán contra la creencia popular según la cual no era necesario esforzarse demasiado por vivir virtuosamente, puesto que una buena muerte redimía todas las faltas.

LAS ACTITUDES FRENTE A LA MUERTE

Sin embargo, no dejó de concederse una importancia moral a la conducta del moribundo y a las circunstancias de su muerte. Fue necesario esperar hasta el siglo xx para que esa creencia tan arraigada fuera rechazada al menos en las sociedades industriales.

EL «TRANSI»

El tercer fenómeno que propongo a su reflexión aparece en el mismo momento que las *artes moriendi*: es la aparición del cadáver. En el arte y en la literatura se decía el *transi*,⁴⁰ la carroña.

Es de notar que en el arte del siglo xiv al xvi la representación de la muerte con los rasgos de una momia, de un cadáver semidescompuesto, está menos extendida de lo que se cree. Se encuentra sobre todo en la ilustración del oficio de difuntos de los manuscritos del siglo xv, en la decoración parietal de las iglesias y de los cementerios—es la Danza de los muertos—. Resulta mucho más

⁴⁰ La palabra *transi*, de difícil traducción, se refiere específicamente a las representaciones medievales del cadáver descompuesto. Procede del verbo *transir* en su acepción de «estar penetrado de una sensación que deja helado, que entumece»—*LE ROBERT: Dictionnaire de la langue française*, s.u. trad. nuestra—. En ese sentido, el participio *transi* equivale semánticamente al castellano «aterido», «paralizado», «entumecido»—acepciones éstas que ayudan a explicar el significado específico que adoptó el término en la imaginería medieval—, si bien, léxicamente, se corresponde con el castellano «transido»—con el que comparte etimología—, de sentido similar pero no idéntico. (*N. de los T*).

rara en el arte funerario. La sustitución sobre la tumba de la escultura del yacente por un *transi* se limita a ciertas regiones como el este de Francia y la Alemania occidental, mientras que es excepcional en Italia y en España. Nunca fue aceptado como un tema común del arte funerario. Será más tarde, en el siglo xvii, cuando el esqueleto o los huesos—la *morte secca* y no ya el cadáver en descomposición—, se extiendan por todas las tumbas y penetren incluso en el interior de las casas, sobre las repisas de las chimeneas y los muebles. Pero la vulgarización de los objetos macabros, bajo la forma de cráneos y huesos, a partir de finales del siglo xvi, tiene una significación distinta a la del cadáver putrefacto.

A los historiadores les ha sorprendido la aparición del cadáver y de la momia en la iconografía. El gran Huizinga ha visto en ello una prueba de su tesis sobre la crisis moral del «otoño de la Edad Media». Hoy en día, Tenenti⁴¹ reconoce más bien en ese horror de la muerte el signo del amor a la vida—«la vida plena»—y del trastorno del esquema tradicional. Mi interpretación se situará en la dirección de Tenenti.

Antes de ir más allá, hay que remarcar el silencio de los testamentos. A veces, los testadores del siglo xv hablan de su propia «carroña». El término desaparece en el siglo xvi. Pero, de una manera general, la muerte tal cual aparece en los testamentos se vincula con la con-

⁴¹ En Tenenti, *La Vie et la Mort à travers l'art du XV^e siècle*, op. cit.; del mismo autor, *Il Senso della morte...*, op. cit., pp. 139-148; J. Huizinga, *L'Automne du Moyen Age*, París, Payot, 1975 (traducción).

cepción más sosegada de la muerte en el lecho. El horror de la muerte física que el cadáver podría significar está totalmente ausente de ellos, cosa que permite suponer que también lo estaba de la mentalidad común.

Por el contrario—y esto es una observación capital—el horror de la muerte física y de la descomposición es un tema familiar a la poesía de los siglos xv y xvi. «Saco de excrementos», dice P. de Nesson (1383-1442).

¡Oh carroña, que no eres ya hombre!
 ¿Quién te hará ahora compañía?
 Lo que salga de tus humores,
 Gusanos nacidos del hedor
 De tu vil carne encarroñada.⁴²

Pero el horror no está reservado a la descomposición *post mortem*: está *intra vitam*, en la enfermedad, en la vejez:

Sólo me restan los huesos, un esqueleto parezco,
 Descarnado, demacrado, despulpado...
 Mi cuerpo desciende adonde todo se descoyunta.⁴³

No se trata, como en los sermonarios, de intenciones moralizantes o pastorales, de argumentos de predicado-

⁴² P. de Nesson, «Vigiles des morts; paraphrase sur Job», citado en l'*Anthologie poétique française, Moyen Age*, París, Garnier, 1967, vol. II, p. 184.

⁴³ P. de Ronsard, «Derniers vers», soneto 1, *Œuvres complètes*, ed. P. Laumonier—ed. revisada, París, Silver et Le Bègue, 1967—, vol. XVIII, 1^a parte, pp. 176-177.

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

res. Los poetas toman conciencia de la presencia universal de la corrupción: está en los cadáveres, pero también en el decurso de la vida, en las funciones corporales... Los gusanos que se comen los cadáveres no proceden de la tierra sino del interior del cuerpo, de sus humores naturales:

Todo conducto [del cuerpo]
Hedionda materia expulsa
Fuera del cuerpo continuamente.⁴⁴

La descomposición es el signo del fracaso del hombre, y aquí está sin duda el sentido profundo de lo macabro, sentido que hace de ello un fenómeno nuevo y original.

Para entenderlo bien es necesario partir de la noción contemporánea de fracaso, que nos resulta por desgracia demasiado familiar en las sociedades industriales de hoy.

Hoy en día el adulto experimenta tarde o temprano—y cada vez más temprano que tarde—, el sentimiento de que ha fracasado, de que su vida de adulto no ha conseguido ninguna de las promesas de su adolescencia. Este sentimiento se halla en el origen del clima de depresión que se extiende entre las clases acomodadas de las sociedades industriales.

Este sentimiento era completamente ajeno a las mentalidades de las sociedades tradicionales, en las que la gente se moría como Roland o los campesinos de Tolstoi. Sin embargo ya no era ajeno al hombre rico, poderoso o

⁴⁴ P. de Nesson, citado por A. Tenenti, en *Il Senso della morte...*, *op. cit.*, p. 147.

instruido de finales de la Edad Media. No obstante, entre nuestro sentimiento contemporáneo de fracaso personal y el del fin de la Edad Media existe una diferencia muy interesante. Hoy no ponemos en relación nuestro fracaso vital y nuestra mortalidad humana. La certidumbre de la muerte, la fragilidad de nuestra vida, son ajenas a nuestro pesimismo existencial.

Por el contrario, el hombre de fines de la Edad Media tenía una conciencia muy aguda de que estaba muerto aplazadamente, de que el plazo era corto, de que la muerte, siempre presente en el interior de sí mismo, quebraba sus ambiciones y emponzoñaba sus placeres. Y ese hombre tenía una pasión por la vida que nos cuesta entender hoy, quizá porque nuestra vida se ha vuelto más larga:

«Hay que dejar casas y vergeles y jardines...»,⁴⁵ decía Ronsard pensando en la muerte. ¿Quién de nosotros echará de menos ante la muerte su villa de Florida o su granja de Virginia? El hombre de las épocas protocapitalistas—es decir, cuando la mentalidad capitalista y técnica estaba en vías de formación y no todavía formada (¿no lo estará quizá antes del siglo xviii?), ese hombre sentía un amor irracional, visceral, por los *temporalia*, entendiendo por *temporalia*, a la vez y sin distinción, las cosas, los hombres, los caballos y los perros.

Así pues, llegamos ahora a un momento de nuestro análisis en el que podemos sacar alguna conclusión general de los primeros fenómenos observados, que son el Juicio Final, la última prueba de las *artes moriendi* y el amor a la vida revelado por los temas macabros. Duran-

⁴⁵ Ronsard, «Derniers vers», *loc. cit.*, soneto xi, p. 180.

te la segunda mitad de la Edad Media, del siglo XII al XV, se produjo un acercamiento entre tres categorías de representaciones mentales: la de la muerte, la del conocimiento de cada uno de su propia biografía y la del apego apasionado a las cosas y a los seres poseídos en vida. La muerte se convirtió en el lugar donde el hombre tomó, mejor que en ningún otro, conciencia de sí mismo.

LAS SEPULTURAS

El último fenómeno que nos queda por examinar confirma esa tendencia general. Se refiere a las tumbas o, más precisamente, a la individualización de las sepulturas.⁴⁶

No nos equivocamos demasiado si decimos que, en la Roma antigua, todo el mundo, a veces incluso los esclavos, tenía un lugar para su sepultura—*loculus*—y que dicho lugar estaba a menudo marcado por una inscripción. Las inscripciones funerarias son incontables. Siguen siéndolo a principios de la época cristiana. Significan el deseo de conservar la identidad de la tumba y la memoria del difunto.

Hacia el siglo V se vuelven raras y, con mayor o menor rapidez según los lugares, desaparecen.

Los sepulcros de piedra incorporaban a menudo, además del nombre de los difuntos, sus retratos. Estos desaparecen a su vez, de modo que las sepulturas se vuelven completamente anónimas. Esta evolución no nos sorprenderá después de lo que hemos dicho en la expo-

⁴⁶ E. Panofsky, *op. cit.*

sición precedente sobre el entierro *ad sanctos*: el difunto era abandonado a la Iglesia, que lo tomaba a su cargo hasta el día de su resurrección. Los cementerios de la primera mitad de la Edad Media, e incluso los cementerios más tardíos en los que han persistido los usos antiguos, son cúmulos de sepulcros de piedra, a veces esculpidos, casi siempre anónimos, de modo que, a falta de mobiliario funerario, no resulta fácil datarlos.

Ahora bien, a partir del siglo XII—y a veces un poco antes—, volvemos a encontrar las inscripciones funerarias que casi habían desaparecido durante un período de entre ochocientos y novecientos años.

Reaparecieron primero sobre las tumbas de personajes ilustres—es decir, santos o asimilados a santos—. Estas tumbas, al principio muy raras, se vuelven en el siglo XIII más frecuentes. La lápida de la tumba de la reina Matilde, la primera reina normanda de Inglaterra, está decorada con una breve inscripción.

Con la inscripción reaparece también la efigie, sin que ésta sea verdaderamente un retrato. Evoca al beatificado o al elegido que reposa en espera del Paraíso. En la época de San Luis—Luis IX—, sin embargo, esa efigie se volverá más realista y tratará de reproducir los rasgos del vivo. Finalmente, en el siglo XIV, llevará el realismo hasta el extremo de reproducir una máscara tomada sobre el rostro del difunto. Así pues, para una cierta categoría de personajes ilustres, clérigos o laicos—los únicos que poseían grandes tumbas esculpidas—, se pasó del anonimato absoluto a la inscripción breve y al retrato realista. El arte funerario evolucionó hacia una mayor personalización hasta principios del siglo XVII, cuando el difunto

podía ser representado dos veces sobre la misma tumba: yaciendo y orando.

Esas tumbas monumentales nos resultan bien conocidas, porque pertenecen a la historia del arte de la escultura. A decir verdad, no son lo bastante numerosas para caracterizar un hecho de civilización. Pero poseemos algunos indicios que nos hacen pensar que la evolución general siguió la misma orientación. En el siglo XIII vemos multiplicarse, junto a estas grandes tumbas monumentales, pequeñas placas de 20 a 40 cm de lado que se aplicaban al muro de la iglesia—en el interior o en el exterior—o contra un pilar. Estas placas son poco conocidas porque los historiadores del arte no les han prestado atención. La mayor parte ha desaparecido. Interesan especialmente al historiador de las mentalidades. Constituyeron la forma más extendida de los monumentos funerarios hasta el siglo XVIII. Unas son simples inscripciones en latín o en francés: aquí yace Fulano, muerto en tal fecha, su cargo. Otras, un poco más grandes, incluyen, además de la inscripción, una escena en la que el difunto está representado bien solo, bien con su santo patrón, delante de Cristo o al lado de una escena religiosa—crucifixión, Virgen de la Misericordia, resurrección de Cristo o de Lázaro, Jesús en el monte de los Olivos, etc... Esas placas murales son muy comunes durante los siglos XVI, XVII y XVIII: nuestras iglesias estaban enteramente revestidas de ellas. Traducen la voluntad de individualizar el lugar de la sepultura y de perpetuar en dicho lugar el recuerdo del difunto.⁴⁷

⁴⁷ Se encuentra un buen número de esos «cuadros» o placas en la capilla de San Hilario en Marville, en las Ardenas francesas.

En el siglo XVIII, las placas con simple inscripción se vuelven cada vez más numerosas, por lo menos en las ciudades en las que los artesanos—esa clase media de la época—se esforzaban a su vez por salir del anonimato y conservar su identidad después de la muerte.⁴⁸

No obstante, esas placas sepulcrales no constituían el único medio, ni quizá el más extendido, de perpetuar el recuerdo. Los difuntos proveían en su testamento servicios religiosos perpetuos para la salvación de su alma. Desde el siglo XIII y hasta el XVII, los testadores—en vida—o sus herederos hicieron grabar sobre una placa de piedra o de cobre los términos de la donación y las obligaciones del cura y de la parroquia. Esas placas de fundación eran al menos tan significativas como las de «aquí yace». Ambas eran a veces combinadas; otras veces en cambio, la placa de fundación era suficiente y no estaba la de «aquí yace». Lo que importaba era el recuerdo de la identidad del difunto y no el reconocimiento del lugar exacto del depósito del cuerpo.⁴⁹

⁴⁸ En Toulouse, en el claustro de la iglesia de los Jacobinos, se puede ver: *tumba de X, maestro tonelero, y familia*.

⁴⁹ En la iglesia de Andrésy, cerca de Pontoise, puede verse un «cuadro» cuya función es la de recordar las disposiciones testamentarias del donante. Bajo sus armas está grabada la siguiente inscripción:

«A la gloria de Dios, a la memoria de las cinco llagas de N[uestro] S[eñor] J[esu]C[risto].

«Claude Le Page, escudero, señor de la Capilla, antiguo conductor de la Hacanea, jefe de cubilete del Rey, ayuda de cámara guardarropa de Monseñor q. e. p. d., el único hermano de S[u] M[ajestad] Luis 14, al cual sirvió cuarenta y ocho años, hasta su deceso, y continuó después el

El estudio de las tumbas confirma, así pues, lo que nos han enseñado los Juicios Finales, las *artes moriendi*, los temas macabros: a partir del siglo XI se estableció una relación, antes desconocida, entre la muerte de cada cual y la conciencia que tomaba de su individualidad. Se admite hoy en día que entre el año mil y el siglo XIII «se verificó una mutación histórica muy importante», tal como dice un medievalista contemporáneo, M. Pacault: «La manera en que los hombres aplicaron su reflexión a aquello que los rodeaba y les concernía se transformó profundamente en tanto que los mecanismos mentales—las maneras de razonar, de aprehender las realidades concretas o abstractas y de concebir las ideas—evolucionaban radicalmente».⁵⁰

mismo servicio junto al señor duque de Orléans, hijo de aquél, fundó a perpetuidad para el reposo de su alma, la de sus parientes y amigos, todos los meses del año una misa el 6 de cada mes en la capilla de San Juan, de las cuales una será dicha en voz alta, el día de S[an] Claudio, y a las cuales asistirán 5 pobres y un muchacho para participar en dichas misas, a los cuales los mayordomos de la parroquia darán a cada uno de los seis 5 «liards»—unidades monetarias—de los cuales llevarán uno a la ofrenda.

Todo esto aceptado por los señores curas, mayordomos en cargo y ancianos de la parroquia de S[an] Germán d'Andrésy, lo cual está más ampliamente explicado en el contrato firmado el 27 de enero de 1703 ante los maestros Bailly y Desfforges, notarios en el Châtelet de París.

«La colocación de este epitafio corrió al cuidado del fundador, de setenta y nueve años de edad, el 24 de enero de 1704.»

Algunos meses más tarde se añadió «y muerto el 24 de diciembre del mismo año».

⁵⁰ M. Pacault, «De l'aberration à la logique: essai sur les mutations de quelques structures ecclésiastiques», *Revue historique*, vol. CCXXXII, 1972, p. 313.

Captamos ahora dicho cambio en el espejo de la muerte: *speculum mortis*, podríamos decir a la manera de los autores de aquel tiempo. En el espejo de su propia muerte cada hombre redescubría el secreto de su individualidad. Y esa relación, que la Antigüedad grecorromana y, más en particular, el epicureísmo, habían entrevisto y que se había perdido después, no ha cesado desde entonces de impresionar a nuestra civilización occidental. El hombre de las sociedades tradicionales, que era el de la primera Edad Media, pero que era también el de todas las culturas populares y orales, se resignaba sin demasiada dificultad a la idea de que somos todos mortales. Desde mediados de la Edad Media, el hombre occidental rico, poderoso o letrado, se reconoce a sí mismo en su muerte: ha descubierto *la propia muerte*.⁵¹

⁵¹ P. Ariès, «Richesse et pauvreté devant la mort au Moyen Age», en M. Mollat, *Études sur l'histoire de la pauvreté*, París, Publications de la Sorbonne, 1974, pp. 510-524; *vid. ese artículo infra* p. 105. P. Ariès, «Huizinga et les thèmes macabres», Coloquio Huizinga, Gravengage, 1973, pp. 246-257; *vid. ese artículo infra* p. 131.

LA MUERTE DEL OTRO

En las dos exposiciones precedentes hemos ilustrado dos actitudes frente a la muerte. La primera, que es a la vez la más antigua, la más larga y la más común, consiste en la resignación familiar frente al destino colectivo de la especie y puede resumirse en esta fórmula: *Et moriemur*, moriremos todos. La segunda, que aparece en el siglo XII, revela la importancia reconocida durante todo el transcurso de los tiempos modernos a la propia existencia y puede traducirse por esta otra fórmula: *la propia muerte*.

A partir del siglo XVIII, el hombre de las sociedades occidentales tiende a dar a la muerte un sentido nuevo. La exalta, la dramatiza, la quiere impresionante y acaparadora. Pero, al mismo tiempo, se ocupa ya menos de su propia muerte: la muerte romántica, retórica, es, en primer lugar, *la muerte del otro*; el otro, cuya añoranza y recuerdo inspiran, en el siglo XIX y en el XX, el nuevo culto a las tumbas y a los cementerios.

Entre los siglos XVI y XVIII, se produjo un importante fenómeno que conviene evocar aquí, aun cuando no disponemos de tiempo para analizarlo en detalle. No se dio en el mundo de los hechos reales, actuales, reconocibles y mesurables por el historiador, sino en el mundo oscuro y extravagante de la fantasía, en el mundo de lo imaginario; de modo que el historiador debería hacerse aquí sicoanalista.

A partir del siglo xvi, y aun a finales del xv, vemos cargarse de un sentido erótico los temas de la muerte. Así, en las danzas macabras más antiguas, la muerte apenas si tocaba al vivo para advertirlo y designarlo. En la nueva iconografía del siglo xvi, lo viola.⁵² Del siglo xvi al xviii, innumerables escenas o motivos, en el arte y en la literatura, asocian la muerte al amor, Tánatos a Eros: temas erótico-macabros, o temas simplemente mórbidos, que dan fe de una complacencia extrema en los espectáculos de la muerte, del sufrimiento y de los suplicios. Verdugos atléticos y desnudos desuellan a San Bartolomé. Cuando Bernini representa la unión mística de Santa Teresa con Dios, acerca inconscientemente las imágenes de la agonía y las del trance amoroso. El teatro barroco sitúa a sus enamorados en tumbas, como la de los Capuleto.⁵³ La literatura de terror del siglo xviii une el joven monje a la bella muerta a la que vela.⁵⁴

Como el acto sexual, la muerte es a partir de ahora considerada—cada vez más—, como una transgresión que arranca al hombre de su vida cotidiana, de su sociedad razonable, de su trabajo monótono, para someterlo a un paroxismo y arrojarlo a un mundo irracional, violento

⁵² Véase especialmente los cuadros de Hans Baldung Grien—muerto en 1545—, *El Caballero, su novia y la Muerte*, en el museo del Louvre, y *La Muerte y la doncella*, en el museo de Basilea.

⁵³ J. Rousset, *La Littérature de l'âge baroque en France, Circé et le Paon*, París, Corti, 1954.

⁵⁴ Una anécdota citada numerosas veces, contada por el Dr. Louis, «Lettre sur l'incertitude des signes de la mort», 1752, retomada en el artículo de Foederé, «Signes de la mort», para el *Dictionnaire des sciences médicales*, París, 1818, vol. LI.

y cruel. Como el acto sexual en el marqués de Sade, la muerte es una ruptura. Ahora bien, conviene advertirlo, esa idea de ruptura es completamente nueva. En nuestras exposiciones precedentes, hemos querido, por el contrario, insistir sobre la familiaridad con la muerte y con los muertos. Dicha familiaridad no se había visto afectada, ni siquiera entre los ricos y los poderosos, por el surgimiento de la conciencia individual a partir del siglo XIII. La muerte se había convertido en un acontecimiento con mayores consecuencias: convenía pensar en ella más en particular. Pero no se había vuelto ni pavorosa ni obsesiva. Continuaba siendo familiar, estando domesticada.

En adelante, la muerte supone una ruptura.⁵⁵

Esa noción de ruptura nació y se desarrolló en el mundo de las fantasías eróticas y pasará al mundo de los hechos reales y actuales. Por supuesto, perderá entonces sus caracteres eróticos, o por lo menos éstos serán sublimados y reducidos a la Belleza. El muerto no será deseable como en las novelas de terror, pero será admirable por su belleza: es la muerte que llamaremos romántica: de Lamartine en Francia, de la familia Brontë en Inglaterra, de Mark Twain en Estados Unidos.

Poseemos muchos testimonios literarios. Las *Méditations* de Lamartine son meditaciones sobre la muerte. Pero tenemos también muchas memorias y cartas. Durante la década de 1840, una familia francesa, los La Ferronnays, fue diezmada por la tuberculosis.⁵⁶ Una superviviente, Pauline Craven, publicó los diarios íntimos y la

⁵⁵ G. Bataille, *L'Érotisme*, París, Éd. de Minuit, 1957.

⁵⁶ P. Craven, *op. cit.*

correspondencia de sus hermanos, hermanas y padres, los cuales son, en su mayor parte, relatos de enfermedades, de agonías y de muertes, así como reflexiones sobre la muerte.

Ciertamente, muchos aspectos recuerdan los antiguos usos. El ceremonial de la muerte en el lecho, presidido por el yacente rodeado de una multitud de parientes y amigos, persiste y constituye aún el marco de la puesta en escena. Sin embargo, se advierte enseguida que algo ha cambiado.

La muerte en el lecho de otro tiempo tenía la solemnidad, mas también la banalidad, de las ceremonias estacionales. Era una cosa esperable y la gente se prestaba a los ritos previstos por la costumbre. Ahora bien, en el siglo XIX, una pasión nueva se adueñó de los asistentes. La emoción los agita; lloran, rezan, gesticulan. No rehúsan los gestos dictados por el uso—todo lo contrario—, pero los cumplen privándolos de su carácter banal y consuetudinario. Se los describe a partir de ese momento como si fueran inventados por primera vez, espontáneos, inspirados por un dolor apasionado, único en su género.

Ciertamente, la expresión del dolor de los supervivientes se debe a una intolerancia nueva a la separación. Pero la turbación no se produce solamente en la cabecera de los agonizantes o al recordar a los desaparecidos: la sola idea de la muerte conmueve.

Una muchacha de los La Ferronays, una *teenager* de la época romántica, escribía con toda naturalidad pensamientos de este tipo: «Morir es una recompensa, puesto que es el cielo... La idea favorita de toda mi vida [de niña es] la muerte que me hizo siempre sonreír... Nada ha po-

dido jamás hacer lúgubre a mis ojos la palabra muerte.»

Dos novios de esa misma familia, que tienen apenas veinte años, pasean en Roma por los maravillosos jardines de la Villa Pamphili. «Charlamos—anota el muchacho en su diario íntimo—, durante una hora, de religión, de inmortalidad y de la muerte, que sería dulce—decíamos—, en estos bellos jardines.» Añadía: «Muero joven, siempre lo he deseado.» Sus votos habían de cumplirse. Algunos meses después de su boda, el mal del siglo, la tuberculosis, se lo llevaba. Su esposa, una alemana protestante, narra así su postrer suspiro: «Sus ojos, ya fijos, se habían vuelto hacia mí... y yo, su esposa, sentí lo que jamás hubiera imaginado, *sentí que la muerte era la felicidad.*» Apenas se atreve uno a leer un texto así en los Estados Unidos de hoy. ¡Qué «mórbida» debe de parecerles la familia La Ferronays!

Y, sin embargo, ¿eran las cosas tan diferentes en los Estados Unidos de 1830? La muchacha de quince años, contemporánea de la pequeña La Ferronays, que Mark Twain describe en *Huckleberry Finn*, vivía también con la misma obsesión. Pintaba *mourning pictures*, mujeres llorando sobre tumbas o leyendo la carta que narra la triste nueva. Llevaba un diario íntimo en el que anotaba el nombre de los muertos y los accidentes mortales que leía en el *Presbyterian Observer*, y añadía los poemas que le inspiraban todas esas desgracias. Era inagotable: «Podía escribir sobre cualquier cosa con tal de que fuera triste», observa Mark Twain riendo para sus adentros.⁵⁷

⁵⁷ M. Twain, *Les Aventures de Huckleberry Finn*, París, Stock, 1961.

Uno está tentado de explicar el desbordamiento de afectividad macabra por la religión, la religión emotiva del catolicismo romántico y del pietismo, del metodismo protestante. Sin duda, la religión no es ajena a ese fenómeno, pero la fascinación mórbida de la muerte expresa, bajo una apariencia religiosa, la sublimación de las fantasías erótico-macabras del período precedente.

Éste es el primer cambio importante que aparece a finales del siglo XVIII y que se ha convertido en uno de los rasgos del Romanticismo: la complacencia en la idea de la muerte.

El segundo gran cambio concierne a la relación entre el moribundo y su familia.

Hasta el siglo XVIII, la muerte era asunto de aquel, y sólo de aquel, que era amenazado por ella. Era también cosa de cada cual expresar sus ideas, sus sentimientos y sus voluntades. Para ello, disponía de un instrumento: el testamento. Del siglo XIII al XVIII, el testamento fue el medio que todo el mundo tenía para expresar, a menudo de forma muy personal, sus pensamientos profundos, su fe religiosa, su apego a las cosas, a los seres que amaba y a Dios, las decisiones que había tomado para asegurar la salvación de su alma y el descanso de su cuerpo. El testamento era, así pues, el medio que tenía todo el mundo de afirmar sus pensamientos profundos y sus convicciones, en la misma medida—y aun superior—que un acto de derecho privado para la transmisión de una herencia.

El objetivo de las cláusulas piadosas, que constituían a veces la mayor parte del testamento, era el de comprometer públicamente al ejecutor testamentario, a la cofradía y al cura de la parroquia o a los monjes del convento, así

como el de obligarlos a respetar las voluntades del difunto.

De hecho, el testamento, bajo esa forma, testimonia-
ba una desconfianza, o al menos una indiferencia, para
con los herederos, los parientes próximos, la cofradía y
el clero. A través de un acto registrado en casa del nota-
rio, la mayor parte de las veces firmado por testigos, el
testador forzaba la voluntad de su entorno, lo que signifi-
caba que, en otro caso, hubiera temido no ser ni escu-
chado ni obedecido. Con este mismo objetivo hacía gra-
bar en la iglesia, sobre piedra o metal, el extracto de su
testamento concerniente a los servicios religiosos y a las
decisiones testamentarias que los financiaban. Esas ins-
cripciones perpetuas sobre el muro y el pilar de la iglesia
eran una defensa contra el olvido o la negligencia de la
parroquia o de la familia. También tenían más importan-
cia que las de «aquí yace».

Ahora bien, en la segunda mitad del siglo XVIII se
produjo un cambio considerable en la redacción de los
testamentos. Se puede admitir que este cambio fue gene-
ral en todo el Occidente cristiano, protestante o católi-
co. Desaparecieron las cláusulas piadosas, la elección de
las sepulturas, las mandas de misas y servicios religiosos
y las limosnas, y el testamento quedó reducido a lo que
es hoy en día: un acto legal de distribución de las fortu-
nas. Es un acontecimiento muy importante en la historia
de las mentalidades, al que un historiador francés, M.
Vovelle, ha otorgado la atención que merece.⁵⁸

⁵⁸ M. Vovelle, *Piété baroque et Déchristianisation*, op. cit. Ver
también del mismo autor—en colaboración con G. Vovelle—, *Vision
de la mort et de l'au-delà en Provence*, París, Colin, «Cahiers des An-

Por consiguiente, el testamento se laicizó completamente en el siglo XVIII. ¿Cómo explicar ese fenómeno? Se ha pensado—es la tesis de M. Vovelle—que dicha laicización constituía uno de los signos de la descristianización de la sociedad.

Yo voy a proponer otra explicación: el testador separó las voluntades concernientes a la atribución de su fortuna de aquellas otras que le inspiraban su sensibilidad, su piedad, sus afectos. Las primeras se consignaban siempre en el testamento. Las otras fueron comunicadas en adelante oralmente a los allegados, a la familia, al cónyuge o a los hijos. No deben olvidarse las grandes transformaciones de la familia que desembocaron entonces, en el siglo XVIII, en relaciones nuevas fundadas sobre el sentimiento y el afecto. En adelante, el «yacente en el lecho, enfermo», testimoniaba una confianza hacia sus parientes que les había negado generalmente hasta finales del siglo XVII. Ya no era necesario comprometerlos por un acto jurídico.

Henos aquí, pues, en un momento muy importante para la historia de las actitudes frente a la muerte. Al confiar en sus allegados, el moribundo les delegaba una parte de los poderes que había ejercido celosamente hasta entonces. Ciertamente, conservaba todavía la iniciativa en las ceremonias de su muerte. Continuó siendo, en los relatos románticos, el protagonista aparente de una acción que presidía, y así será hasta el primer tercio del siglo XX. Es más, tal como acabamos de decir, la compla-

nales», n° 29, 1970, y *Mourir autrefois*, París, Julliard-Gallimard, col. «Archives», 1974.

encia romántica añade entonces énfasis a las palabras y gestos del moribundo. *Pero es la actitud de los asistentes la que más ha cambiado.* Si el moribundo conserva el papel principal, los asistentes no son ya los figurantes de otro tiempo—pasivos, refugiados en la plegaria y que, en todo caso entre los siglos XIII y XVIII, no daban ya las enormes muestras de dolor de Carlomagno o del rey Arturo. En efecto, desde el siglo XII aproximadamente, el duelo desmesurado de la Alta Edad Media se había ritualizado. No comenzaba más que después de la constatación de la muerte y se traducía en una indumentaria y unas costumbres, así como en una duración, y todo ello estaba fijado con precisión por el uso.

Así, desde finales de la Edad Media hasta el siglo XVIII, el luto tenía una doble finalidad. Por una parte, obligaba a la familia del difunto a manifestar, al menos durante un cierto tiempo, una pena que no siempre sentía. Ese tiempo podía ser reducido al mínimo a causa de un nuevo matrimonio apresurado, pero jamás era abolido. Por otra parte, el luto tenía también la función de proteger de los excesos de su pena al sobreviviente sinceramente afectado. Le imponía un cierto tipo de vida social: las visitas de sus padres, vecinos y amigos, que le eran debidas y en el transcurso de las cuales su pena podía liberarse, sin que, no obstante, su expresión superase un límite marcado por las conveniencias. Ahora bien—y esto es muy importante—en el siglo XIX dicho límite no fue ya respetado: el luto se desplegó con ostentación más allá de lo que se estilaba. Llegó incluso a parecer que no obedecía a una obligación mundana y ser la más espontánea e insuperable expresión de una muy grave

herida: la gente llora, se desmaya, languidece y ayuna, como antaño los compañeros de Roland o de Lancelot. Es como un retorno a las manifestaciones excesivas y espontáneas—al menos en apariencia—de la Alta Edad Media, tras siete siglos de sobriedad. El siglo XIX es la época de los duelos que el sicólogo de hoy denomina *histericos*: y es verdad que colindan a veces con la locura, como en ese cuento de Mark Twain, *The Californian's Tale*, datado en 1893, en el que un hombre que nunca ha aceptado la muerte de su mujer, acaecida diecinueve años atrás, pasa el día del aniversario de esa muerte esperando su imposible retorno en compañía de amigos compasivos, que lo ayudan a mantener su ilusión.

Esta exageración del luto en el siglo XIX tiene sin duda una significación. Quiere decir que a los supervivientes les cuesta más que en otro tiempo aceptar la muerte del otro. La muerte temida no es entonces la muerte de uno mismo, sino *la muerte del otro*.

Ese sentimiento está en el origen del culto moderno a las tumbas y cementerios, que conviene analizar ahora. Se trata de un fenómeno de carácter religioso propio de la época contemporánea. Su importancia podría pasar desapercibida a los estadounidenses de hoy, así como a los habitantes de la Europa industrial—y protestante—del noroeste, por cuanto lo creerían ajeno a su cultura: un inglés o un norteamericano no dejan de sorprenderse frente a los excesos barrocos de nuestras arquitecturas funerarias de Francia o Italia. Sin embargo, el fenómeno, si es cierto que se ha desarrollado menos en sus países, no les resulta absolutamente ajeno. Volveremos sobre ello. Es interesante conocer lo que han aceptado y lo que

han rehusado de una religión de los muertos que se ha desarrollado en la Europa católica, ortodoxa.

Digamos de entrada que el culto a las tumbas de los siglos XIX y XX no tiene nada que ver con los cultos antiguos, precristianos, de los muertos, ni con las supervivencias de esas prácticas en el folclore. Recordemos lo que ya hemos dicho de la Edad Media, del entierro *ad sanctos* en las iglesias o junto a sus muros. Se había producido una gran ruptura entre las actitudes mentales de la Antigüedad hacia los muertos y las de la Edad Media. En la Edad Media, los muertos eran confiados o, más bien, abandonados, a la Iglesia, y poco importaba el lugar exacto de su sepultura, el cual, la mayoría de las veces, no era señalado ni por un monumento ni tan siquiera por una simple inscripción. Ciertamente, desde el siglo XIV y sobre todo a partir del XVII, se observa una preocupación mayor y más frecuente por localizar la sepultura, y esta tendencia atestigua sin duda un sentimiento nuevo que se expresa cada vez más claramente sin llegar a imponerse del todo. La visita piadosa o melancólica a la tumba de un ser querido era un acto ignorado.

En la segunda mitad del siglo XVIII, las cosas cambiaron. He podido estudiar en Francia esa evolución.⁵⁹

La acumulación *in situ* de los muertos en las iglesias o en los patios de las iglesias se hizo de pronto intolerable,

⁵⁹ P. Ariès, «Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine», *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, vol. CIX, 1966, pp. 25-34; véase este artículo *infra*, p. 193.

por lo menos para los espíritus «iluminados» de la década de 1760. Lo que venía produciéndose desde hacía un milenio sin provocar reserva alguna no se soportaba ya y se convertía en objeto de críticas vehementes. Toda una literatura da fe de ello. Por una parte, la salud pública se veía comprometida por las emanaciones pestíferas y los olores infectos procedentes de las fosas. Por otra parte, el suelo de las iglesias, la tierra de los cementerios saturada de cadáveres y la exhibición de los *charniers* atentaban continuamente contra la dignidad de los muertos. Se reprochaba a la Iglesia el haber hecho todo por el alma y nada por el cuerpo, coger el dinero de las misas y desinteresarse de las tumbas. Se evocaba el ejemplo de los antiguos, su piedad por sus muertos, atestiguada por los restos de sus tumbas y por la elocuencia de su epigrafía funeraria. Los muertos no debían emponzoñar más a los vivos, y los vivos debían dar a los muertos, a través de un verdadero culto laico, testimonio de su veneración. Sus tumbas se convertían en el signo de su presencia más allá de la muerte. Una presencia que no suponía necesariamente la inmortalidad de las religiones de salvación como el cristianismo. Esta presencia era una respuesta al afecto de los supervivientes y a su nueva repugnancia por aceptar la desaparición del ser querido. La gente se aferraba a sus restos, que llegaron incluso a ser conservados a la vista en grandes tarros de alcohol, como en el caso de Necker y su esposa, los padres de Madame de Staël. Ciertamente, semejantes prácticas, si bien fueron preconizadas por ciertos autores de proyectos utópicos sobre las sepulturas, no fueron adoptadas de manera general. Pero el sentir generalizado quiso, o bien conservar a los pro-

pios muertos en casa, enterrándolos en la propiedad familiar, o bien poder visitarlos si habían sido inhumados en un cementerio público. Y para poder visitarlos, debían estar en un lugar que les fuera propio, lo que no era el caso en la práctica funeraria tradicional, de acuerdo con la cual estaban en la iglesia. La gente había sido enterrada en otro tiempo ante la imagen de Nuestra Señora o bien en la capilla del Santo Sacramento. Ahora quería ir al lugar exacto en el que el cuerpo había sido depositado, y que dicho lugar perteneciera completamente al difunto y a su familia. Fue entonces cuando la concesión de la sepultura se convirtió en una cierta forma de propiedad, sustraída al comercio pero asegurada a perpetuidad. Se trata de una innovación muy grande. Ahora se va a visitar la tumba de un ser querido como se va a la casa de un familiar o a la casa propia, llena de recuerdos. El recuerdo confiere al muerto una suerte de inmortalidad, ajena al principio al cristianismo. Desde finales del siglo XVIII, pero aún a lo largo de los siglos XIX y XX franceses, anticlericales y agnósticos, los no creyentes serán los visitantes más asiduos de las tumbas de sus familiares. La visita al cementerio fue—y es todavía—en Francia y en Italia el gran acto permanente de religión. Aquellos que no van a la iglesia van cuando menos al cementerio, adonde se ha adoptado la costumbre de llevar flores para las tumbas. Allí se entregan al recogimiento, es decir, evocan al muerto y cultivan su recuerdo.

Así pues, culto privado pero también, desde el origen, culto público. El culto al recuerdo se extendió enseñada del individuo a la sociedad, tras un desplazamiento similar de la sensibilidad. Los autores de proyectos de ce-

menterios del siglo XVIII desean que éstos sean a la vez parques organizados para la visita familiar y también museos de hombres ilustres, tales como la catedral de San Pablo en Londres.⁶⁰ Las tumbas de los héroes y de los grandes hombres serán allí veneradas por el Estado. Es una concepción diferente de la de las capillas o los panteones dinásticos como los de Saint-Denis, Westminster, El Escorial o los Capuchinos de Viena. A finales del siglo XVIII nace una nueva representación de la sociedad que se desarrollará en el XIX y que hallará expresión en el positivismo de Auguste Comte, forma sabia del nacionalismo. Se piensa, e incluso se siente, que la sociedad está compuesta a un tiempo por los muertos y por los vivos, y que los muertos son tan significativos y necesarios como los vivos. La ciudad de los muertos es el reverso de la sociedad de los vivos o, más que el reverso, su imagen, su imagen *intemporal*. Porque los muertos han superado el momento del cambio y sus monumentos son los signos visibles de la perennidad de la ciudad. De este modo, el cementerio ha vuelto a ocupar en las ciudades el lugar, físico y moral a un tiempo, que había perdido al final de la Edad Media, pero que había tenido durante la Antigüedad. ¿Qué sabríamos de las civilizaciones antiguas sin los objetos, las inscripciones y la iconografía que los arqueólogos han descubierto en las excavaciones de las tumbas? Nuestras sepulturas están vacías, pero nuestros

⁶⁰ Proyectos sometidos al procurador general del Parlamento de París después del edicto de 1776 que desocupaba los cementerios y que ordenaba su traslado fuera de la ciudad; documentos de Joly de Fleury, Bibliothèque Nationale, ms. fr. 1209, folios 62-87.

cementerios se han vuelto elocuentes. Es un hecho de civilización y de mentalidad importante.

Desde principios del siglo XIX, se proyectaba desocupar los cementerios parisinos absorbidos por la expansión urbana y trasladarlos fuera de la ciudad. La administración de Napoleón III quiso llevar a cabo ese proyecto. Podía apelar a un precedente: a finales del reinado de Luis XVI, el viejo cementerio de los Innocents, que estaba en uso desde hacía más de cinco siglos, había sido desmantelado, arado, desfondado y reconstruido ante la indiferencia suprema de la población. Pero en la segunda mitad del siglo XIX las mentalidades habían cambiado: la opinión pública se alzó contra los proyectos sacrílegos de la administración, una opinión pública unánime en la que los católicos se daban la mano con sus enemigos los positivistas. La presencia del cementerio pareció en adelante necesaria para la ciudad. El culto a los muertos es hoy una de las formas o de las expresiones del patriotismo. En ese sentido, el aniversario de la Gran Guerra, de su conclusión victoriosa, es en Francia considerado como la fiesta de los soldados muertos. Se la conmemora ante el monumento a los muertos que existe en todo pueblo francés, por muy pequeño que sea. Sin monumento a los muertos, no se puede celebrar la Victoria. En las ciudades nuevas, creadas por el desarrollo industrial reciente, la ausencia de monumento a los muertos planteaba un problema que se resolvió por la apropiación moral del que hubiera en el pueblecito vecino abandonado.⁶¹

⁶¹ Es el caso de Lacq, cerca de Pau, estudiado por H. Lefebvre.

Llegamos ahora a un momento de esta larga evolución en el que debemos hacer una pausa para introducir un nuevo factor. Hemos seguido las variaciones en el tiempo, un tiempo largo pero en cualquier caso cambiante. Salvo en cuestiones de detalle, prácticamente no hemos hecho intervenir las variaciones en el espacio. Se puede decir que los fenómenos que estudiamos han sido más o menos los mismos en toda la civilización occidental. Ahora bien, a lo largo del siglo XIX esa similitud de las mentalidades se altera, de modo que surgen diferencias importantes. Vemos a América del Norte, a Inglaterra y a una parte de Europa del noroeste separarse de Francia, Alemania e Italia. ¿En qué consiste esa diferenciación y cuál es su sentido?

En el siglo XIX y hasta la guerra del catorce—una gran revolución de las costumbres—, la diferencia prácticamente no se manifiesta ni en el protocolo de los funerales ni en los hábitos del luto. Pero es en los cementerios y en el arte de las tumbas donde se constata. Nuestros amigos los ingleses no dejan de hacernos observar, a nosotros los continentales, la extravagancia barroca de los cementerios: el cementerio medieval de Génova, los antiguos cementerios decimonónicos de las grandes ciudades francesas, rematados de estatuas que se agitan, se abrazan y se lamentan. No cabe duda de que se impuso en ese momento una gran diferencia.

Se partió, a finales del siglo XVIII, de un modelo común. El cementerio inglés de hoy se parece mucho a lo que había sido el cementerio francés cuando, al final del siglo XVIII, se prohibió enterrar en las iglesias e incluso en las ciudades, tal como lo volvemos a encontrar de este

lado del Atlántico, por ejemplo en Alejandría—Virginia—: un pedazo de campo y de naturaleza, un bello jardín inglés, a veces todavía al lado de la iglesia—pero no necesariamente—, lleno de hierba, musgo y árboles. Las tumbas de esa época eran una combinación de dos elementos que habían sido, hasta entonces, utilizados por separado: la «tumba plana» horizontal, en el suelo, y el «aquí yace» o la placa de fundación, destinada a ser fijada verticalmente a un muro o a un pilar. En Francia, en los pocos cementerios de finales del siglo XVIII que siguen existiendo, ambos elementos están yuxtapuestos. En Inglaterra y en la América colonial, el elemento vertical ha sido la mayoría de las veces el único conservado, bajo la forma de una estela, en tanto que el elemento horizontal fue reemplazado por una capa de césped, que señalaba el emplazamiento de la tumba, cuyo pie se señalaba a veces por un pequeño hito de piedra.

La inscripción, a la vez biográfica y elegíaca, era el único lujo de esas sepulturas, que afectaban simplicidad. La observancia de este principio no se soslaya sino en casos excepcionales: difuntos ilustres cuyo destino se ponía como ejemplo en una necrópolis nacional, muertes dramáticas o extraordinarias. Este cementerio era la culminación de una búsqueda de simplicidad que se puede rastrear, bajo formas diversas, en toda la civilización occidental e incluso en la Roma de los papas, donde persisten las costumbres barrocas.

Dicha simplicidad no implicaba desafección alguna. Todo lo contrario: se adaptaba muy bien a la melancolía del culto romántico a los muertos. En Inglaterra ese culto halló su primer poeta: la *Elegía escrita en un cemente-*

rio de campo, de Thomas Gray—*¡The Elegy!*—fue traducida al francés por André Chenier y sirvió como modelo.

En Estados Unidos, en Washington, más aún que en el Panteón de París, encontramos las primeras manifestaciones impresionantes del culto funerario al héroe nacional. En el centro histórico de la ciudad, plagado de monumentos conmemorativos como los de Washington, Jefferson y Lincoln, que son tumbas vacías, el visitante europeo de hoy halla otro paisaje extraño: el cementerio de Arlington, cuyo carácter nacional y público está asociado al carácter privado del jardín de la casa de Lee-Custis. Y, sin embargo, por más sorprendente que le parezca al europeo moderno, el paisaje cívico y funerario de Arlington y del Mall proviene del mismo sentimiento que multiplicó los monumentos a los muertos en la Francia de los años veinte.

En consecuencia, el punto de partida—a finales del siglo XVIII y a principios del XIX—es el mismo, cualesquiera que sean las diferencias entre el catolicismo y el protestantismo.

Estados Unidos y Europa del noroeste continuarán siendo más o menos fieles a ese modelo antiguo, hacia el cual convergían las sensibilidades del siglo XVIII. Por el contrario, es la Europa continental la que se alejó de él y la que construyó para sus muertos monumentos cada vez más complicados y figurativos.

Una costumbre norteamericana, si se estudiara con atención, nos daría quizá una pista: las *mourning pictures*. Se pueden ver algunas en los museos: se trata de litografías o bordados destinados a decorar la casa. De-

sempeñan uno de los papeles de la tumba: el papel de memorial, una especie de pequeña tumba portátil, adaptada a la movilidad americana. Igualmente, en el museo de Yorkshire, en Inglaterra, se pueden ver *mementos* victorianos que son reproducciones de capillas funerarias neogóticas, capillas que justamente sirvieron de modelo a los constructores franceses de tumbas de la misma época. Es como si ingleses y norteamericanos hubiesen representado entonces, sobre el papel o la seda—soportes efímeros—lo que los europeos del continente representaron sobre las piedras de las tumbas.

Estamos sin duda tentados de atribuir esta diferencia a la de las religiones, a la oposición del protestantismo y el catolicismo.

Esa explicación parece sospechosa al historiador, al menos en un primer examen. En efecto, la separación del concilio de Trento es muy anterior a ese divorcio de las actitudes funerarias. Durante todo el siglo xvii, se inhumaba exactamente de la misma manera—con diferente liturgia, claro está—en la Inglaterra de Samuel Pepys, en la Holanda de los pintores de interiores de iglesia y en nuestras iglesias en Francia e Italia. Las actitudes mentales eran las mismas.

Persiste, no obstante, una parte de verdad en la explicación por la religión si se constata que, en el transcurso del siglo xix, el catolicismo desarrolló expresiones sentimentales, conmovedoras, de las que se había alejado en el siglo xviii, tras la gran retórica barroca: una suerte de neobarroquismo romántico, muy diferente de la religión reformada y depuradora de los siglos xvii y xviii.

Sin embargo, no debemos olvidar lo que decíamos hace un momento: que el carácter exaltado y conmovedor del culto a los muertos no es de origen cristiano. Es de origen positivista. Los católicos se adscribieron enseguida a él, y, por otra parte, lo asimilaron tan perfectamente que pronto lo creyeron propio.

¿No se debe más bien a colación las características de la evolución socioeconómica en el siglo XIX? Más que la religión, serían entonces los índices de industrialización y de urbanización los que entrarían en juego. Las actitudes funerarias neobarrocas se habrían desarrollado en culturas en las cuales, incluso en las ciudades medianas y grandes, las influencias rurales persistieron, y no desaparecieron a causa de un crecimiento económico menos rápido. El problema queda planteado. Me parece que debería interesar a los historiadores de las mentalidades norteamericanas.

En cualquier caso, se ha manifestado una línea de ruptura que volverá a entrar en juego hacia mediados del siglo XX; el gran rechazo de la muerte en el siglo XX es incomprendible si esa línea no se toma en cuenta, por cuanto ese rechazo nació y se desarrolló sólo a un lado de dicha frontera.

LA MUERTE VEDADA

Durante el largo período que hemos recorrido desde la Alta Edad Media hasta la mitad del siglo XIX, la actitud frente a la muerte cambió, mas tan lentamente que los contemporáneos no se dieron cuenta. Ahora bien, desde hace aproximadamente un tercio de siglo, asistimos a una revolución brutal de las ideas y de los sentimientos tradicionales; tan brutal que no ha dejado de sorprender a los observadores sociales. Es un fenómeno en realidad inaudito. La muerte, en otro tiempo tan presente por resultar familiar, va a difuminarse y a desaparecer. Se vuelve vergonzante y objeto de tabú.⁶²

Esta revolución se hizo en un área cultural bien definida, que hemos esbozado en nuestra última exposición: allí donde el culto a los muertos y a los cementerios no conoció en el siglo XIX el gran desarrollo constatado en Francia, en Italia, en España.... Parece incluso que empezó en Estados Unidos, para extenderse a Inglaterra, Países Bajos y la Europa industrial. La vemos hoy, ante nuestros ojos, llegar a Francia y extenderse como una mancha de aceite.

Sin duda, en su origen se halla un sentimiento ya expresado en la segunda mitad del siglo XIX: el entorno del

⁶² P. Ariès, «La mort inversée», *Archives Européennes de Sociologie*, vol. VIII, 1967, pp. 169-195; véase este artículo *infra*, p. 223.

moribundo tiene tendencia a protegerlo y a esconderle la gravedad de su estado; se admite, sin embargo, que la disimulación no puede durar demasiado tiempo—salvo en casos extraordinarios como el que Mark Twain describió en 1902 en *Was it Heaven or Hell?*—, el moribundo debe un día saber, pero a la sazón los parientes no disponen ya del coraje ni de la crueldad de decir ellos mismos la verdad.

En una palabra, la verdad empieza a plantear un problema.

La primera motivación de la mentira fue el deseo de proteger al enfermo, de hacerse cargo de su agonía. Pero muy pronto, este sentimiento, cuyo origen nos es conocido—la intolerancia frente a la muerte del otro y la confianza nueva del moribundo en su entorno—, fue recubierto por un sentimiento diferente, característico de la modernidad: evitar, no ya al moribundo sino a la sociedad, al entorno mismo, una turbación y una emoción demasiado fuertes, insostenibles, causadas por la fealdad de la agonía y la mera irrupción de la muerte en plena felicidad de la vida, puesto que ya se admite que la vida es siempre dichosa, o debe siempre parecerlo. Nada ha cambiado aún en los rituales de la muerte, que son conservados al menos en apariencia, y no se tiene aún la idea de cambiarlos. Pero han empezado ya a vaciarse de su carga dramática: el proceso de escamoteo ha empezado. Es muy perceptible en Tolstoi, en sus relatos de muerte.

Entre 1930 y 1950, la evolución va a precipitarse. Esa aceleración se debe a un fenómeno material importante: el desplazamiento del lugar de la muerte. Ya no se muere en casa, entre los deudos: se muere en el hospital y solo.

LAS ACTITUDES FRENTE A LA MUERTE

Se muere en el hospital porque el hospital se ha convertido en un lugar en el que se procuran cuidados que no pueden procurarse en casa. En otro tiempo era el asilo de los miserables y los peregrinos. Se transformó primero en un centro médico en el que se cura y se lucha contra la muerte. Todavía conserva esa función curativa, pero un cierto tipo de hospital empieza también a ser considerado como el lugar privilegiado de la muerte. Uno muere en el hospital porque los médicos no han logrado curarlo. Se va o se irá al hospital ya no para curarse, sino precisamente para morir. Los sociólogos americanos han constatado que hoy en día existen dos tipos de enfermos graves:⁶³ los más arcaicos, inmigrados recientes, todavía vinculados a las tradiciones de la muerte, que se esfuerzan por arrancar al enfermo del hospital para que muera en su casa, *more maiorum*; y, por otra parte, los más comprometidos con la modernidad, que van a morir al hospital, porque morir en casa se ha convertido en un inconveniente.

La muerte en el hospital ya no supone la ocasión de una ceremonia ritual que el moribundo preside en el centro de la asamblea de sus parientes y amigos, y que hemos evocado muchas veces. La muerte es un fenómeno técnico conseguido por el cese de los cuidados, es decir, de manera más o menos confesada, por una decisión del médico y de su equipo. Por lo demás, en la mayoría de los casos hace ya mucho tiempo que el moribundo ha perdido la conciencia. La muerte ha sido descompuesta,

⁶³ B. G. Glaser y A. L. Strauss, *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine, 1965. Véase *infra* pp. 236 y ss.

dividida en una serie de pequeñas etapas, de las cuales, en definitiva, no sabemos cuál constituye la muerte auténtica: aquella en la que se ha perdido la conciencia, o bien aquella otra en la que se ha perdido el último aliento. Todas esas pequeñas muertes silenciosas han reemplazado y difuminado la gran acción dramática de la muerte, y ya nadie tiene la fuerza o la paciencia de esperar durante semanas un momento que ha perdido una parte de su sentido.

A partir de finales del siglo XVIII, teníamos la impresión de que un desplazamiento sentimental hacía pasar la iniciativa del moribundo mismo a su familia—una familia en la que tenía ya entera confianza—. Hoy en día, la iniciativa ha pasado de la familia—tan alienada como el moribundo—, al médico y a su equipo. Son ellos los dueños de la muerte, del momento y también de la circunstancias de la muerte, y se ha constatado que se esfuerzan por conseguir del enfermo un *acceptable style of living while dying*, un *acceptable style of facing death*. El acento está puesto sobre «acceptable». Una muerte aceptable es una muerte tal que pueda ser aceptada o tolerada por los vivos. Tiene su opuesto: el *embarrassingly graceless dying* que pone en un apuro a los supervivientes, por cuanto desencadena una emoción demasiado fuerte, y es precisamente la emoción lo que conviene evitar, tanto en el hospital como en cualquier otra parte de la sociedad. Uno sólo tiene derecho a conmoverse en privado, es decir, a escondidas.

He aquí en qué se ha convertido la gran escena de la muerte, que había cambiado tan poco durante siglos, si no milenios. Los ritos de los funerales también han sido

modificados. Dejemos a un lado de momento el caso norteamericano, sobre el que hemos de volver. En otros lugares, en el ámbito de la muerte nueva y moderna, se intenta reducir a un mínimo decente las operaciones inevitables destinadas a hacer desaparecer el cuerpo. Importa ante todo que la sociedad, la vecindad, los amigos, los colegas y los niños adviertan lo menos posible que la muerte ha pasado. Si algunas formalidades se mantienen, y si una ceremonia marca aún el punto de partida, éstas deben ser discretas y evitar todo pretexto a cualquier emoción: es así como las condolencias a la familia al final de los servicios del entierro han sido suprimidas en la actualidad. Las manifestaciones aparentes del luto son condenadas y desaparecen. Ya no se lleva ropa oscura, no se adopta ya una apariencia diferente de la de los otros días.

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

Una vez abandonado el muerto, hay que olvidarse de visitar su tumba. En países en los que la revolución de la muerte es radical—en Inglaterra, por ejemplo—, la incineración se convierte en el modo preponderante de sepultura. Cuando la incineración prevalece, a veces con dispersión de las cenizas, las causas no son solamente una voluntad de ruptura con la tradición cristiana, una ma-

nifestación de *enlightenment*, de modernidad; la motivación profunda es que la incineración es interpretada como el modo más radical de hacer desaparecer y olvidar todo lo que puede quedar del cuerpo, de anularlo: *too final*. A pesar de los esfuerzos de los administradores de los cementerios, hoy en día las urnas casi no se visitan, mientras que las tumbas todavía se visitan. La incineración excluye el peregrinaje.

Mucho nos equivocariáramos si atribuyéramos esa huida ante la muerte a una indiferencia para con los muertos. En realidad, lo cierto es lo contrario. En la antigua sociedad, los aspavientos del luto disimulaban apenas una resignación rápida: ¡cuántos viudos se volvían a casar tan sólo unos meses después de la muerte de su esposa! Por el contrario, hoy en día, cuando el luto es un tabú, se ha constatado que la mortalidad de los viudos o viudas durante el año siguiente a la muerte del cónyuge es muy superior a la que presentan las muestras estadísticas para la misma franja de edad.

Desde las observaciones de Gorer, se puede incluso creer que la represión de la pena, la interdicción de su manifestación pública, la obligación de sufrir solo y a escondidas, agravan el trauma provocado por la pérdida de un ser querido. En una familia en la que el sentimiento se valora, en la que la muerte prematura se vuelve más rara—salvo en caso de accidente de tráfico—, la muerte de un ser próximo se siente siempre profundamente, como en la época romántica.

Se echa de menos a un solo ser y todo queda despoblado.

Pero no está permitido decirlo en voz alta.

El conjunto de los fenómenos que acabamos de analizar no es sino la elaboración de un tabú: lo que antes estaba impuesto queda vedado a partir de ahora.

El mérito de haber puesto de manifiesto esta ley no escrita de nuestra civilización industrial corresponde al sociólogo inglés Geoffrey Gorer.⁶⁴ Él ha mostrado perfectamente cómo la muerte se ha convertido en un tabú y cómo, en el siglo xx, ha reemplazado al sexo como principal impedimento. Antes a los niños se les decía que los traía la cigüeña, pero asistían al gran momento del adiós en la cabecera del moribundo. Hoy en día, son iniciados desde la más tierna edad en la fisiología del amor, pero, cuando dejan de ver a su abuelo y se extrañan, se les dice que reposa en un bello jardín entre flores. «The Pornography of Death» es el título de un precursor artículo de Gorer publicado en 1955.⁶⁵ Cuanto más se liberaba la sociedad de las constricciones victorianas en relación al sexo, tanto más rechazaba los asuntos de la muerte. Y, al mismo tiempo que el tabú, aparece la transgresión: en la literatura maldita, reaparece la mezcla de erotismo y de muerte—buscada desde el siglo xvi hasta el xviii—mientras que, en la vida cotidiana, se puede dar la muerte violenta.

La aparición de una prohibición tiene un sentido

⁶⁴ G. Gorer, *op. cit.*

⁶⁵ G. Gorer, «The Pornography of Death», *Encounter*, oct. 1955. Este artículo fue reeditado en apéndice en su último libro, *Death, Grief and Mourning*, Nueva York, Doubleday, 1963. Véase *infra*, pp. 245 y ss.

profundo. No es fácil extraer el sentido del tabú del sexo que imponía desde mucho tiempo atrás —mas sin haberlo agravado nunca como en el siglo XIX— la confusión cristiana del pecado y de la sexualidad. Por el contrario, el tabú de la muerte sucede de pronto a un muy largo período de varios siglos, durante los cuales la muerte era un espectáculo público al que nadie habría tenido la idea de sustraerse y que llegaba incluso a ser apetecido. ¡Qué rápida inversión!

Una causalidad inmediata aparece enseguida: se trata de la necesidad de la felicidad, del deber moral y la obligación social de contribuir a la felicidad colectiva evitando toda causa de tristeza o de hastío, simulando estar siempre feliz, incluso si se ha tocado el techo del desamparo. Mostrando algún signo de tristeza, se peca contra la felicidad, se la cuestiona, y la sociedad corre entonces el riesgo de perder su razón de ser.

En un libro que se dirigía a los estadounidenses, aparecido en 1958, Jacques Maritain⁶⁶ evocaba el inalterable optimismo de dentista de una pequeña ciudad de Estados Unidos: «Se llega a pensar, en una especie de sueño, que el hecho de morir entre sonrisas felices, vestidos blancos como alas de ángel, sería un verdadero placer, *“a moment of no consequence. Relax, take it easy, it's nothing”*.»

La idea de la felicidad nos remite a Estados Unidos, y conviene ahora intentar entender las relaciones entre la civilización norteamericana y la actitud moderna frente a la muerte.

⁶⁶ J. Maritain, *Réflexions sur l'Amérique*, París, Fayard, 1959.

Parece sin duda que la actitud moderna ante la muerte, es decir, el tabú que recae sobre la muerte con tal de preservar la felicidad, nació en Estados Unidos hacia principios del siglo xx. Sin embargo, en su tierra natal, el tabú no llegó hasta el límite de sus consecuencias. En la sociedad norteamericana encontró frenos que no actuaban en Europa y límites que fueron sobrepasados en otros sitios. La actitud norteamericana frente a la muerte aparece hoy en día, en consecuencia, como un compromiso extraño entre corrientes que la urgían en dos sentidos casi opuestos.

Las reflexiones a ese respecto que expondremos a continuación fueron inspiradas por una documentación muy pobre; solamente *in situ* se podrían hacer avanzar. Nos contentaremos con plantear el problema con el deseo de obtener comentarios, correcciones y críticas de los historiadores norteamericanos.

Cuando leí por primera vez a G. Gorer, J. Mitford y H. Feifel,⁶⁷ etc., me pareció hallar en los Estados Unidos de hoy rasgos de mentalidad del período de las Luces en Francia.

Forest Lawn, menos futurista de lo que creía Evelyn Waugh,⁶⁸ me recordaba las descripciones de cementerios soñadas por los autores de proyectos franceses de fi-

⁶⁷ J. Mitford, *The American Way of Death*, Nueva York, Simon and Schuster, 1963; trad. fr. de J. Parsons, *La Mort à l'américaine*, París, Plon, 1965. H. Feifel *et al.*, *The Meaning of Death*, Nueva York, McGraw Hill, 1959.

⁶⁸ E. Waugh, *The Loved One*, Londres, Chapman and Hall, 1950; trad. fr. de D. Aury, *Ce cher disparu*, París, Laffont, 1949.

nales del siglo XVIII, que no vieron la luz a causa de la Revolución Francesa y a los que reemplazaron, a principios del siglo XIX, las arquitecturas más pomposas y figurativas del Romanticismo. Todo ocurría como si el intermedio romántico no hubiera existido en Estados Unidos, como si la mentalidad de las Luces del siglo XVIII hubiera persistido sin interrupción.

Esa primera impresión, esa primera hipótesis, era falsa. Obviaba el puritanismo estadounidense, incompatible con la confianza en el hombre, con su bondad, con su felicidad. Excelentes historiadores norteamericanos me hicieron advertirlo en aquel tiempo y lo admito de buen grado. No obstante, el parecido entre un sector de la actual actitud norteamericana frente a la muerte y la actitud de la Europa ilustrada del siglo XVIII no resulta menos turbador. Hay que admitir, sin embargo, que los fenómenos mentales que acabamos de reconocer son mucho más tardíos. En el siglo XVIII y durante la primera mitad del siglo XIX—y más tarde todavía, sobre todo en el campo—, los entierros norteamericanos se adecuaban a la tradición: el carpintero preparaba el ataúd—el *coffin*, aún no el *casket*—; la familia y los amigos aseguraban el transporte y el cortejo; el pastor, el sacristán y el sepulturero se encargaban del funeral. La fosa, todavía a principios del siglo XIX, era cavada a veces en la propiedad—lo cual constituye un rasgo de modernidad, imitado de los antiguos, desconocido antes de mediados del siglo XVIII en Europa y abandonado muy rápidamente—. La mayoría de las veces, en los pueblos y las pequeñas ciudades, el cementerio estaba junto a la iglesia; en las ciudades más grandes, igual que en Europa, se ha-

bía ubicado hacia 1830 en las afueras, pero, absorbido por la extensión urbana, fue abandonado hacia 1870 en beneficio de otro emplazamiento. Bien pronto se convirtió en ruinas y Mark Twain nos explica cómo los esqueletos lo desamparaban de noche, llevándose lo que quedaba en sus tumbas—«A Curious Dream», 1870—.

Los viejos cementerios eran propiedad eclesiástica, como en la Europa de otro tiempo y como sucede aún en Inglaterra; los nuevos cementerios pertenecían a asociaciones privadas, tal como habían soñado los autores franceses de proyectos en el siglo XVIII, aunque en vano, ya que en Europa los cementerios se convirtieron en municipales, es decir, públicos, y no fueron jamás cedidos a la iniciativa privada.

En las ciudades en crecimiento del siglo XIX, antiguos carpinteros o sepultureros, o propietarios de carros y caballos, se convertían en «empresarios»—*undertakers*—, es decir, que la manipulación de los muertos se convertía en una profesión. En este punto la historia es todavía enteramente comparable a la de Europa, al menos a la de la parte de Europa que siguió siendo fiel a los cánones de simplicidad del siglo XVIII y se mantuvo al margen del énfasis romántico.

Las cosas parecen haber cambiado en la época de la guerra de Secesión.⁶⁹ Los *morticians* de hoy en día que hacen remontar hasta este período sus credenciales de nobleza citan como su antepasado a un falso doctor expulsado de la Escuela de Medicina, el Dr. Holmes, que tenía la pasión de la disección y de los cadáveres. Ofre-

⁶⁹ J. Mitford, *op. cit.*

ció sus servicios a los familiares de las víctimas y embalsamó él solo, según se cuenta, a 4.000 cadáveres en cuatro años. Algo nada despreciable para la época. ¿Por qué ese recurso al embalsamamiento? ¿Había sido practicado antes? ¿Acaso una tradición se remontaba al siglo XVIII, época en que en toda Europa existía la moda de embalsamar? Ahora bien, dicha moda fue abandonada en el siglo XIX en Europa y las guerras no la hicieron revivir. Es de notar que el embalsamamiento se convirtió en una carrera en Estados Unidos antes de finales del siglo, por más que aún no estuviera demasiado extendido. Se cita el caso de Elizabeth «Ma» Green, nacida en 1884, que comenzó de joven a ayudar al «empresario» de su pequeña ciudad. A los 20 años, era *licensed embalmer*, e hizo carrera en ese oficio hasta su muerte. En 1900, el embalsamamiento aparece en California.⁷⁰ Se sabe que ha llegado a ser hoy en día una forma muy extendida de preparación de los muertos, casi desconocida en Europa y característica del *american way of death*.⁷¹

No se puede dejar de pensar que esa preferencia otorgada desde hace tiempo al embalsamamiento tiene un sentido, aun cuando resulte difícil de interpretar.

Ese sentido bien podría ser el de un cierto rechazo a admitir la muerte, sea como un final familiar al que uno se ha resignado, sea como un signo dramático a la manera romántica. Y ese sentido resultará tanto más evidente cuan-

⁷⁰ No se trata del embalsamamiento destinado a volver el cuerpo imputrescible, sino de un procedimiento de conservación temporal para prolongar durante algún tiempo la apariencia de vida.

⁷¹ J. Mitford, *op. cit.*

to que la muerte es objeto de comercio y de ganancias. No se vende bien lo que no tiene valor en cuanto que excesivamente familiar y común, ni lo que produce miedo, horror o pena. Para vender la muerte, conviene hacerla amable, pero se puede admitir que los *funeral directors*—el nuevo nombre, desde 1885, de los *undertakers*—, no habrían tenido éxito si la opinión pública no hubiera sido un poco cómplice. Se presentan no como simples vendedores de servicios, sino como *doctors of grief* que poseen una misión, cual los médicos y los sacerdotes. Y dicha misión, desde principios de este siglo, consiste en ayudar a los afectados a volver del luto a la normalidad. El nuevo *funeral director*—nuevo porque ha remplazado al simple *undertaker*—es un *doctor of grief, an expert in returning abnormal minds to normal in the shortest possible time, member of an exalted, almost sacred calling*.⁷²

El luto ya no es, pues, un tiempo necesario y cuya observancia imponga la sociedad; se ha convertido en un estado mórbido que hay que curar, abreviar y borrar.

Vemos nacer y desarrollarse a través de una serie de pequeñas pinceladas las ideas que desembocarán en el tabú actual, fundado sobre las ruinas del puritanismo, en una cultura urbanizada dominada por la búsqueda de la felicidad ligada a la de las ganancias y por un crecimiento económico rápido.

En consecuencia, normalmente deberíamos llegar a la situación de la Inglaterra de hoy, tal como la describe, por ejemplo, G. Gorer. Es decir, a la supresión casi radical de todo lo que recuerda a la muerte.

⁷² Según J. Mitford, *op. cit.*

Ahora bien—y ello constituye la originalidad de la actitud norteamericana—, las costumbres norteamericanas no han ido tan lejos, sino que se han quedado a medio camino. Se quiere transformar la muerte, maquillarla, sublimarla, pero no se pretende hacerla desaparecer. Evidentemente, ello supondría también el final de las ganancias, pero, por otra parte, los elevados honorarios de los vendedores de funerales no serían tolerados si no respondieran a una necesidad profunda. El velatorio, progresivamente suprimido en la Europa industrial, persistirá: es el *viewing the remains*. «*They don't view bodies in England.*»⁷³

La visita al cementerio y una cierta veneración hacia la tumba persistirán también. Por eso, a la opinión pública—y a los *funeral directors*—le repugna la incineración, que hace desaparecer los restos demasiado rápida y radicalmente—*too final*—.

Los entierros no son vergonzosos y no se los esconde.

Con esta mezcla tan característica de comercio e idealismo, son objeto de una publicidad vistosa, como cualquier otro artículo de consumo, un jabón o una religión. Yo he visto, por ejemplo, en los autobuses de Nueva York en 1965: *The dignity and integrity of a Gawler. Funeral costs no more... Easy acces, private parking for over 100 cars*. Los *funeral homes* se anuncian en calles y carreteras mediante una publicidad vistosa y «personalizada»—con el retrato del director—.

Se debe, pues, admitir que una resistencia tradicionalista ha mantenido algunos ritos particulares de la

⁷³ *Ibid.*

muerte que han sido abandonados o están en vías de serlo en la Europa industrial y especialmente entre las clases medias.

No obstante, esos ritos, por más que se hayan mantenido, han sufrido también una transformación. El *american way of death* es la síntesis de dos tendencias, la una tradicional, la otra optimista.

Así, durante los velatorios o las visitas de adiós que se han conservado, los visitantes llegan sin retraimiento ni repugnancia: y es que, en realidad, no se dirigen a un muerto, como en la tradición, sino a un cuasivivo que, gracias al embalsamamiento, continúa presente, como si los espera para recibirlos y salir con ellos de paseo. El carácter definitivo de la ruptura se ha difuminado. La tristeza y el duelo han sido desterrados de esa reunión apacible.

Quizá porque la sociedad americana no ha aceptado totalmente el tabú puede cuestionarla más fácilmente, mientras que va extendiéndose en otros lugares, en los viejos países donde el culto a los muertos parece, sin embargo, arraigado.

En los diez últimos años, algunas publicaciones estadounidenses, cada vez más numerosas, de sociólogos y psicólogos, dirigen su atención hacia las condiciones de la muerte en la sociedad contemporánea y más en particular en los hospitales.⁷⁴ La bibliografía de *The Dying Patient* deja de lado las condiciones actuales de los funera-

⁷⁴ *The Dying Patient*, Nueva York, Russel Sage Fondation, 1970, obra colectiva bajo la dirección de O. G. Brim, cuenta con una bibliografía de 340 títulos recientes. No hace mención de obra alguna sobre los funerales, los cementerios, el luto o el suicidio.

les y del luto porque son consideradas satisfactorias. Por el contrario, a los autores les ha llamado la atención la manera de morir, la inhumanidad, la crueldad de la muerte solitaria en los hospitales y en una sociedad donde el muerto ha perdido el lugar destacado que la tradición le había otorgado durante milenios, en la que el tabú de la muerte paraliza, inhibe las reacciones del entorno médico y familiar. Les preocupa también el hecho de que la muerte pase a ser objeto de una decisión voluntaria de los médicos y de la familia, decisión hoy en día reservada y clandestina. Y esa literatura paramédica, de la que no se encuentra aún el equivalente en Europa, devuelve la muerte al discurso del que había sido expulsada. La muerte se convierte de nuevo en algo de lo que se habla. El tabú está también amenazado, pero sólo allí donde nació y donde halló límites. En otros lugares, en las otras sociedades industriales, mantiene o extiende su imperio.

CONCLUSIÓN

Intentemos ahora, a modo de conclusión, entender el sentido general de los cambios que hemos constatado y analizado.

En primer lugar, hemos encontrado un sentimiento muy antiguo y duradero, y muy extendido, de familiaridad con la muerte, sin miedo ni desesperación, a medio camino entre la resignación pasiva y la confianza mística.

Por la muerte, más aún que por los otros momentos importantes de la existencia, el Destino se revela, y el moribundo lo acepta entonces en una ceremonia pública cuyo rito viene fijado por la costumbre. La ceremonia de la muerte es, pues, por lo menos tan importante como la de los funerales y del luto. La muerte constituye el reconocimiento, por parte de cada cual, de un *Destino* en el que su propia personalidad no es aniquilada, sino que queda adormecida—*requies*—. Esta *requies* supone una supervivencia, aunque amortecida, debilitada—la supervivencia gris de las sombras o los lémures del paganismo, la de los espectros del cristianismo antiguo y popular—. Dicha creencia no opone tanto como hoy creemos el tiempo de antes y el de después, la vida y la supervivencia. En los cuentos populares, los muertos gozan de tanta presencia como los vivos, y los vivos de tan poca personalidad como los muertos. Los unos y los otros carecen igualmente de realidad psicológica.

Esa actitud frente a la muerte expresaba el abandono al Destino y la indiferencia ante las formas demasiado particulares y diversas de la individualidad.

Duró tanto como la familiaridad con la muerte y con los muertos, al menos hasta el Romanticismo.

Pero en los *litterati*, entre las clases superiores, fue sutilmente modificada, por más que conservando sus caracteres consuetudinarios.

La muerte cesó de ser olvido de un yo vigoroso, pero sin conciencia, de ser aceptación de un Destino formidable, mas sin discernimiento. Se convirtió en el lugar donde las particularidades propias de cada vida, de cada biografía, aparecen a la plena luz de la conciencia clara, donde todo es sopesado, contado y escrito, donde todo puede ser cambiado, perdido o salvado. En la segunda Edad Media, del siglo XII al XIV, cuando fueron elaboradas las bases de lo que llegaría a ser la civilización moderna, un sentimiento más personal e interior de la muerte, de la propia muerte, expresaba el apego violento a las cosas de la propia vida, así como—y ése es el sentido de la iconografía macabra del siglo XIV—, el sentimiento amargo del fracaso, confundido con la mortalidad: *una pasión de ser, una inquietud de no ser bastante*.

En la época moderna, pese a la continuidad aparente de los temas y de los mitos, la muerte se ha vuelto problemática, para alejarse furtivamente del mundo de las cosas más familiares. En el imaginario se alió al erotismo para expresar la ruptura del orden habitual. En la religión significó, más que en la Edad Media—que, sin embargo, dio nacimiento al género—, desprecio del mundo e imagen de la nada. En la familia, incluso cuando se creía en la super-

vivencia y aun en una supervivencia más realista, verdadera transposición de la vida en la eternidad, la muerte fue la separación no admitida, la muerte del otro, del amado.

Así pues, la muerte adoptaba poco a poco otro aspecto, más lejano y sin embargo más dramático y tenso —la muerte a veces exaltada (la muerte bella de *Lamar-tine*), muy pronto contestada (la muerte indecorosa de *Madame Bovary*)—.

En el siglo XIX parecía presente en todas partes: cortejos fúnebres, ropa de luto, ampliación de los cementerios y de su superficie, visitas y peregrinajes a las tumbas, culto al recuerdo. ¿Pero no escondía esa pompa la relajación de las antiguas familiaridades, las únicas verdaderamente arraigadas? En todo caso, este elocuente decorado de la muerte ha oscilado en nuestra época y la muerte se ha vuelto *innombrable*. Todo sucede ahora como si ni yo ni tú ni los que me son caros fuéramos mortales. Técnicamente, admitimos que podemos morir, contratamos seguros de vida para preservar a los nuestros de la miseria. Pero, verdaderamente, en el fondo de nosotros mismos, nos sentimos no mortales.

¡Y, sorpresa, nuestra vida, sin embargo, no se ha dilatado! ¿Existe alguna relación permanente entre la idea que se tiene de la muerte y la que se tiene de uno mismo? En ese caso, ¿hay que admitir, por una parte, un retroceso de la voluntad de ser en el hombre contemporáneo a la inversa de lo que había ocurrido en la segunda Edad Media; y, por otra, la imposibilidad de nuestras culturas técnicas de reencontrar la confianza ingenua en el Destino, que durante tanto tiempo los hombres sencillos manifestaron al morir?

SEGUNDA PARTE

ITINERARIOS

1966-1975

RIQUEZA Y POBREZA FRENTE A LA MUERTE EN LA EDAD MEDIA

La relación entre la muerte y la riqueza o la pobreza puede ser considerada de dos maneras. Una, la de la demografía, consiste en la desigualdad ante la enfermedad, sobre todo ante la peste. Otra, la única en la que nos detendremos aquí, es la diferencia de las actitudes existenciales del rico y del pobre ante la muerte. Eliminemos de entrada una interpretación anacrónica que consistiría en oponer la resignación de éste ante la rebelión de aquél. El odioso rico no está más aterrado que el pobre Lázaro; el campesino de la danza macabra no está menos sorprendido que el emperador. Sólo a partir del siglo xix y en el siglo xx, el rechazo o el horror a la muerte invadirá áreas enteras de la civilización occidental. Antes de ese momento, los factores de cambio son de otro orden: se refieren a la conciencia que se toma de la propia individualidad o, por el contrario, al sentimiento de un *fatum* colectivo al cual uno se abandona.

En la primera mitad de la Edad Media, se fijó un ritual a partir de elementos mucho más antiguos. Más tarde experimentó grandes cambios, sobre todo entre las clases superiores. Reaparece mucho tiempo después de haber estado parcialmente oculto, y se lo encuentra en las fábulas de La Fontaine o en los relatos de Tolstói.

Ese ritual muestra en primer lugar cómo conviene mo-

rir. Empieza por el presentimiento. Roland «sabe que su tiempo ha acabado», y el labrador de La Fontaine siente su muerte próxima. Entonces, el herido o el enfermo se acuestan, yacen sobre el suelo o en la cama, rodeados por sus amigos, compañeros, parientes y vecinos. He aquí el primer acto de esa liturgia pública. La costumbre le deja tiempo para un lamento por la vida, con tal que sea breve y discreto. No volverá sobre ello: el momento de la despedida ha terminado.

Debe, a continuación, cumplir con ciertos deberes: pide perdón a sus allegados, ordena la reparación de los daños causados, encomienda a Dios a los vivos a los que ama y, por último, a veces elige su sepultura. Se reconoce en la lista de estas prescripciones el esquema de los testamentos: el moribundo pronuncia en voz alta y en público lo que a partir del siglo XII hará escribir a un cura o a un notario. Es el segundo acto, el más largo e importante.

Al adiós al mundo le sucede la oración. El moribundo empieza por confesar sus culpas, con el gesto de los penitentes: las dos manos juntas y levantadas hacia el cielo. Después pronuncia una plegaria muy antigua que la Iglesia heredó de la Sinagoga y a la que dio el bello nombre de *commendacio animae*. Si está presente un sacerdote, da la *absolutio*, bajo la forma del signo de la cruz y de una aspersion de agua bendita—*asperges me cum hysopo et mundabor*, enuncia el rito absolutorio que durante mucho tiempo precedió entre nosotros a la misa cantada—. Por último, se adoptará la costumbre de dar también al moribundo el *Corpus Christi*, pero no la extremaunción. El tercer y último acto ha terminado, y no

le queda al agonizante sino esperar una muerte por lo general rápida.

Los liturgistas—como el obispo de Mende, Durand—prescriben que el moribundo esté extendido boca arriba con la cabeza orientada hacia el este: por ello está expuesto sobre un lecho desmontable fácilmente orientable, que se convertirá, sin duda, en las andas sobre las que será transportado: es decir, el ataúd.

Tan pronto como el difunto ha exhalado su postrer suspiro, empiezan las exequias. Estas ceremonias *post mortem* son las únicas que persisten hoy en día, pero, durante mucho tiempo, la escena ritualizada de la muerte propiamente dicha fue también importante.

Las exequias constaban de cuatro partes desiguales. La primera y más espectacular, la única dramática de todo el ritual de la muerte, era el duelo. Las manifestaciones más violentas del dolor—mismo vocablo que «duelo»—afloraban justo después de la muerte. Los asistentes se rasgaban las vestiduras, se mesaban la barba y los cabellos, se despellejaban las mejillas, besaban apasionadamente el cadáver, caían desmayados y, en el intervalo de esas manifestaciones, pronunciaban el elogio del difunto, uno de los orígenes de la oración fúnebre.

La segunda parte es la única de carácter religioso. Se reducía a una repetición de la absolución dicha ante el moribundo cuando aún estaba vivo. Cuando se la quiso distinguir de la absolución sacramental del vivo, se la llamó *absoute*. Es ésa la representada por la escultura: el oficiante y sus acólitos están reunidos en torno al lecho. Uno lleva la cruz, otro sostiene el antifonario, otros llevan el vaso del agua bendita, el incensario y los cirios.

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

La tercera parte consiste en la comitiva fúnebre. Tras la *absoute*, cuando las manifestaciones de duelo se habían calmado, se envolvía el cuerpo en la sábana o sudario, dejando a menudo el rostro descubierto, y se lo llevaba, siempre extendido en el ataúd y acompañado de algunos de sus amigos, al lugar donde debía ser enterrado o en el que se hallaba el sepulcro. A menos que se tratara de un clérigo, en la comitiva no había ni sacerdote ni religioso. La ceremonia era laica, heredada de un pasado pagano. Conservó por mucho tiempo su importancia en el folclore; en él, la comitiva fúnebre estaba sometida a reglas: un determinado itinerario con ciertas paradas o estaciones.

La cuarta parte, finalmente, consistía en la inhumación propiamente dicha. Era muy breve y sin solemnidad. A veces, sin embargo, volvía a decirse ante el sepulcro otra absolución o, más bien, otra *absoute*.

Todo lleva a creer que ese ritual era común a ricos y pobres. Tal como lo adivinamos a partir de los poemas caballerescos o en la escultura de la Edad Media, lo volvemos a encontrar en los entierros de pueblo en los siglos XVIII y XIX. Esos usos relativos a la muerte forman un conjunto coherente y pertenecen a una cultura homogénea.

Sin duda los sepulcros de los «grandes» eran de mármol; sus comitivas, seguidas de caballeros ricamente ataviados—no se llevaba aún el negro—; su *absoute*, celebrada con más cirios, más clérigos y más pompa; sus sudarios, confeccionados con telas preciosas. Pero esos signos de riqueza no constituían una diferencia tan importante. Los gestos eran los mismos, traducían la mis-

ma resignación, el mismo abandono al destino, la misma voluntad de no dramatizar.

En el transcurso de la segunda Edad Media, esa identidad ante la muerte cesó. Los más poderosos por nacimiento, riqueza y cultura sobrecargaron el modelo común con rasgos nuevos que traducen un cambio importante de mentalidad.

¿En qué consisten los cambios operados? La primera parte de la acción, la muerte, no parece cambiar hasta finales del siglo XIX, incluso entre las clases altas, en las que conservó su carácter público y ritual. Ahora bien, en la segunda Edad Media fue sutilmente alterada bajo el efecto de consideraciones nuevas: las del juicio particular. Junto a la cabecera del enfermo se siguen reuniendo parientes y amigos. Pero están como ausentes. El moribundo ha dejado de verlos. Está todo él arrobado por un espectáculo que su entorno no sospecha. El cielo y el infierno han descendido a su habitación: por un lado Cristo, la Virgen y todos los santos; por el otro, los demonios, que sostienen a veces el libro de cuentas en que están registradas las buenas y las malas acciones. Así se ve en la iconografía de las *artes moriendi* del siglo XIV al XVI. El juicio ya no tiene lugar en un espacio interplanetario, sino al pie de la cama, y comienza cuando el acusado conserva todavía un poco de aliento. Está aún vivo cuando se dirige a su abogada: «He puesto en vos mi esperanza, Virgen María madre de Dios...» Tras la cama, el diablo reclama lo que le es debido: «Requiero tener en mi haber / en justicia según derecho / el alma que de este cuerpo se va / que está llena de impureza.» La Virgen descubre su seno, Cristo enseña sus llagas. Entonces Dios

concede su gracia: «Seis razones hay para que tu requerimiento / sea cumplido plenamente.»

Pero ocurre entonces que Dios es menos el juez que falla su sentencia—como en esa escena de 1340—que el árbitro de la última prueba propuesta al hombre justo antes de su muerte. Es el hombre libre el que se ha convertido, él mismo, en su propio juez. El cielo y el infierno asisten en calidad de testigos al combate del hombre y el mal: el moribundo tiene la potestad, en el momento de morir, de ganarlo todo o de perderlo todo.

Esa prueba consiste en dos tipos de tentaciones. En la primera, el moribundo es tentado por la desesperación y la satisfacción. En la segunda, la única que aquí nos interesa, el demonio expone a la vista del moribundo todo lo que la muerte amenaza arrebatarse, y que él ha poseído y amado con locura durante toda su vida. ¿Aceptará renunciar a esas cosas y salvarse, o bien querrá llevárselas al más allá y condenarse? Esos bienes temporales que lo atan al mundo, *omnia temporalia*, serán tanto cosas—*omnia alia eius mundi desiderabilia*—, como seres humanos: mujer, niños, parientes muy queridos. El amor por las unas o por los otros se llama *avaritia*, que no es el deseo de acumular o la repugnancia a gastar que expresa nuestro término «avaricia»; es la pasión ávida por la vida, tanto por los seres como por las cosas, incluso por aquellos seres que hoy consideramos merecen un cariño ilimitado, pero que entonces pasaban por seres que apartaban de Dios. Dos siglos antes de los textos que analizamos, San Bernardo oponía ya los *vani* y los *avari* a los *simplices* y a los *devoti*. Los *vani*, opuestos a los humildes, buscaban la vanagloria de sí mismos. Los

avari, opuestos a los que se consagraban a Dios, amaban la vida y el mundo.

El moribundo deseaba llevarse sus bienes consigo. La Iglesia no lo desengañaba hasta tal punto, pero le advertía de que iría con ellos al infierno: en la imaginería de los juicios finales, el avaro agarra su bolsa, que lleva al cuello, en medio de los suplicados; conserva en la eternidad el amor por las riquezas temporales. En un lienzo del Bosco, el demonio levanta con dificultad—de lo pesada que es—, una gran bolsa de escudos, la saca de un cofre y la deposita sobre el lecho del agonizante para que éste la tenga a mano en el momento del óbito.

La verdad es que el hombre de finales de la Edad Media y de principios de los tiempos modernos amaba apasionadamente las cosas de la vida. El momento de la muerte provoca un paroxismo de la pasión, traducido por las imágenes de las *artes moriendi* y, mejor aún, por sus comentarios.

La representación colectiva de la muerte se alejó del modelo tranquilo y resignado de *La Chanson de Roland*. Se volvió dramática para expresar en adelante una relación nueva con las riquezas.

Las riquezas no son todas temporales. En efecto, en los medios para obtener gracias divinas se aprendió a reconocer riquezas, sin duda espirituales y rivales de las temporales pero, en el fondo, de naturaleza no muy diferente.

Durante el primer milenio de la historia del sentimiento cristiano, el fiel que había entregado su cuerpo *ad sanctos* era él mismo, por contacto, un santo. La Vulgata dice «santo» allí donde nosotros traducimos hoy

«fiel» o «creyente». La inquietud por la salvación no turbaba al santo destinado a la vida eterna y que dormía a la espera del día del retorno y de la resurrección. En la segunda Edad Media, por el contrario, nadie tenía asegurada la salvación, ni los clérigos, ni los monjes, ni los papas, que hervían en las calderas del infierno. Había que procurarse los medios en el tesoro de plegarias y gracias custodiado por la Iglesia. Esa necesidad de garantías debió de nacer primero entre los monjes de la época carolingia. Entonces se desarrollaron hermandades de oración en torno a las abadías o las catedrales. Nosotros las conocemos por los libros de los muertos y los obituarios: conmemoraciones, en la plegaria del cabildo, de los difuntos inscritos sobre las listas, o misas por los muertos como en Cluny.

A partir del siglo XIII y, sin duda, gracias a los frailes mendicantes, que desempeñaron un papel importante en las cosas de la muerte hasta el siglo XVIII, prácticas que eran en origen sólo clericales y monásticas se extendieron a la esfera más numerosa de los laicos de las ciudades. Bajo la presión de la Iglesia y por temor al más allá, el hombre que sentía llegar la muerte quiso precaverse mediante garantías espirituales.

Acabamos de ver que estaba en esta disyuntiva: o conservar su amor por los *temporalia* y perder su alma, o renunciar a ellos en provecho de la beatitud celeste. Entonces surgió la idea de una especie de compromiso que le permitiría salvar su alma sin sacrificar totalmente los *temporalia*, gracias a la garantía de los *aeterna*. El testamento fue el medio religioso y casi sacramental de asociar las riquezas a la obra personal de la salvación y, en el

fondo, de conservar el amor por las cosas de la tierra, desprendiéndose de ellas al mismo tiempo. Tal concepción muestra claramente la ambigüedad de la actitud medieval frente a las esferas del más acá y del más allá.

El testamento es un seguro acordado entre el testador y la Iglesia, vicaria de Dios. Un seguro con dos fines: primero, «pasaporte para el cielo»—según expresión de J. Le Goff—⁷⁵ que garantizaba los lazos de eternidad; las primas eran pagadas en moneda temporal: los legados piadosos. Después, salvoconducto en la tierra, para el gozo, así legitimado, de los bienes adquiridos durante la vida; las primas de esa garantía eran, esta vez, pagadas en moneda espiritual, en misas, en plegarias, en actos de caridad.

Los casos más extremos y llamativos son aquellos, a menudo citados, de los ricos mercaderes que ceden la mayor parte de su fortuna al monasterio, donde se encierran para morir. Durante mucho tiempo existió la costumbre de vestir el hábito monástico antes de la muerte. Testadores del siglo xvii aún recuerdan que pertenecen a una orden tercera y que tienen derecho, por eso mismo, a las plegarias especiales de las comunidades.

En otros casos, más frecuentes, los donativos previstos por los testamentos se harán *post mortem*.

De todas maneras, solamente una parte del patrimonio pasará a los herederos. Los historiadores han expresado su estupefacción «ante el desasimiento respecto de todo el esfuerzo de una vida codiciosa..., el cual... mani-

⁷⁵ J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, París, Arthaud, col. «Les grandes civilisations», 1964, p. 240.

fiesta, aunque no sea más que *in extremis*, en qué medida aquellos que son más ávidos de bienes terrenales en la Edad Media acaban por despreciar siempre el mundo». ⁷⁶ El noble del siglo XIV «empobreció a sus herederos con sus obras pías y caritativas: legados a los pobres, a los hospitales, a las iglesias y órdenes religiosas, misas para el descanso de su alma que se cuentan por centenares y aun por millares». ⁷⁷ Los mercaderes tenían las mismas costumbres. Un texto de Saporì, a menudo citado, sobre los Bardi, subraya «el contraste entre la vida cotidiana de esos hombres audaces y tenaces, que han amasado inmensas fortunas, y el temor que tenían del castigo eterno por haber acumulado las riquezas por medios dudosos».

¿No hay que reconocer en una tal redistribución de las rentas un rasgo muy general de las sociedades preindustriales, en que la riqueza era atesorada? Evergetismo de las sociedades antiguas, obras pías y caritativas del Occidente cristiano de los siglos XIII a XVII. La cuestión ha sido planteada con acierto por P. Veyne: ⁷⁸ «Desde la revolución industrial el excedente anual puede ser invertido en capital productivo, máquinas, ferrocarriles, etc.; antes, dicho excedente, aun en las civilizaciones bastante primitivas, adoptaba de ordinario la forma de edificios públicos o religiosos», y—añadiría yo—de tesoros, colecciones de orfebrería y obras de arte y bellos objetos: *omnia temporalia*. «En otro tiempo, cuando no consumían sus rentas, los

⁷⁶ *Ibid.*, p. 241.

⁷⁷ J. Heers, *L'Occident au XIV^e siècle, Aspects économiques et sociaux*, Presses universitaires de France, col. «Clio», 1966 (2^a ed.), p. 96.

⁷⁸ P. Veyne, *Annales ESC*, 1969, p. 805.

ricos las atesoraban. Pero bien es necesario que todo tesoro sea un día desatesorado. Ese día, se vacilará menos de lo que lo haríamos nosotros en emplearlo en la edificación de un templo o una iglesia, o bien en obras pías o caritativas, ya que darle ese uso no se consideraba como una pérdida de beneficios. Evergetas y fundadores piadosos o caritativos representaron un tipo de *homo oeconomicus* muy extendido antes de la revolución industrial...»

«Es necesario que todo tesoro sea desatesorado.» Mas el día elegido para desatesorarlo no era el mismo: en la Antigüedad dependía de las vicisitudes de la trayectoria del donante. Por el contrario, desde mediados de la Edad Media, y durante toda la época moderna, coincidió con el momento de la muerte o con la idea de que estaba cerca. Se estableció una relación, desconocida tanto en la Antigüedad como en los períodos industriales, entre las actitudes ante la riqueza y las actitudes ante la muerte. Aquí radica una de las principales originalidades de esa sociedad tan homogénea que va desde mediados de la Edad Media hasta mediados del siglo xvii.

Max Weber ha opuesto al capitalista—que no obtiene ningún disfrute directo de su riqueza, pero que concibe la obtención y la acumulación de esas riquezas como un fin en sí mismo—, con el precapitalista, satisfecho por el solo hecho de poseer: avidez o *avaritia*. Escribe no obstante: «Que un ser humano pueda escoger como tarea, como objetivo único en la vida, la idea de descender a la tumba cargado de oro y riquezas, sólo se explica para él—el hombre precapitalista—por la intervención de un instinto perverso, la *auri sacra fames*.» De hecho, es lo contrario lo que parece verdad: es sin duda el hombre

precapitalista quien quería «descender a la tumba cargado de oro y riquezas» y no se resignaba a «dejar casa, vergeles y jardines». Como contrapartida, hay pocos ejemplos, desde papá Goriot, personaje a caballo entre dos épocas, de que un hombre de negocios del siglo XIX manifestara un tal apego a sus empresas o a su cartera de valores. La concepción contemporánea de la riqueza no deja a la muerte el lugar que se le reservaba en la Edad Media y hasta el siglo XVIII, sin duda porque es menos hedonista y visceral, más metafísica y moral.

Así, los monjes tenían un sentimiento particular, hecho de gratitud hacia el fundador, de deseo de que su ejemplo fuera seguido; mas también de respeto hacia la riqueza y el éxito secular de aquellos novicios de última hora. Les consagraban tumbas visibles—práctica excepcional y contraria a la regla—y epitafios laudatorios. Se conoce el que los monjes de Saint-Vaast compusieron para Baude Crespin, un burgués rico de Arras, a principios del siglo XIV. Según reconoce la inscripción, no fue un monje como los otros:

Jamás se verá a otro igual.

De él vivían muy honorablemente más gentes que de otro cien.

En la abadía de Longpont se podía leer el epitafio, transcrito por Gaignières,⁷⁹ de Grégoire, «vidame»⁸⁰ de Plaisance en el siglo XIII:

⁷⁹ B. 2518.

⁸⁰ Oficial civil, de extracción nobiliar, encargado de aplicar la justicia eclesiástica. (*N. de los T.*).

Dejó milagrosamente hijos, amigos y posesiones —*omnia temporalia*— para a Dios humildemente servir, y permaneció en estos lugares como monje en la piedad de la Orden, con gran fervor y en mucha religión, y entregó a Dios su espíritu santamente y con gran gozo.

¡Felix avaritia!, pues la grandeza de la falta había permitido la grandeza de la reparación; pues estaba en el origen de tan ejemplares conversiones y de tan benéficas cesiones. Pero las riquezas estaban justificadas no sólo por su destinación última—iglesias, hospitales, objetos de culto—. En los testamentos aparece también una tesis que, bajo ciertas condiciones, acalla los escrúpulos y legitima un cierto uso de la riqueza:

De los bienes que Dios mi creador me ha enviado y prestado quiero yo disponer, y distribuirlos por medio de testamento o de última voluntad de la manera que sigue. (1314)

Queriendo y deseando disponer de mí y de mis bienes que mi Señor Jesucristo me ha prestado para provecho y salvación de mi alma. (1399)

Queriendo distribuir para honor y reverencia de Dios los bienes y cosas a él prestados en este mundo por su amado salvador Jesucristo. (1401)

Proveer a la salvación y remedio de su alma y disponer y determinar sobre sí mismo y sus bienes, que Dios le había dado y atribuido. (1413)

Estos argumentos continuaron en los testamentos de los siglos XVI y XVII. Es cierto que, a partir de mediados del siglo XVII aproximadamente, una nueva idea se añá-

dió a ellos: «Por este medio, alimentar la paz, la amistad y la concordia entre sus hijos.» (1652). Al término de esta evolución, la disposición de los bienes se convirtió en un deber de conciencia que se imponía incluso a los pobres.

A la ambigüedad de la *avaritia* que expresaban los testamentos corresponde otro aspecto de la sicología medieval: la ambigüedad de la *fama* o de la *gloria* que revelan las tumbas visibles y los epitafios. Se diferenciaba mal la inmortalidad celeste de la nombradía terrena.

Dicha confusión es, sin duda, una herencia de las religiones antiguas. Aparece en inscripciones galorromanas que, aunque cristianas, continuaban siendo fieles a una tradición pagana y pitagórica según la cual la vida eterna era como una imagen de la celebridad adquirida en la tierra. Nymphius, cuyo epitafio se conserva en los Agustinos de Toulouse, era un evergeta notable, benefactor de su ciudad, a la que su muerte puso de luto. Su gloria—*gloria*—sobrevivirá—*vigebit*—en las generaciones futuras, que no cesarán de alabarlo. Y, por otra parte, ese renombre—*fama*—, ganado por sus virtudes, le asegurará la inmortalidad en el Cielo: *Te tua pro meritis virtutis ad astra vehebat intuleratque alto debita fama polo: immortalis eris.*

El epitafio compuesto por el papa Dámaso en memoria de Gregorio el Grande era todavía lo bastante popular en el siglo XIII como para que la *Leyenda áurea* lo citara. Entresaquemos de ella este verso: *qui innumeris semper vivit ubique bonis*. Las inmensas buenas acciones del santo papa eran de una naturaleza más espiritual que los *merita virtutis* del notable Nymphius: no sólo lo ha-

cían vivir en la tierra, sino que también habían procurado el cielo a su alma: *spiritus astra petit*.

El epitafio del abad Begon de Sainte-Foy de Conques data de principios del siglo XII. Revela la misma ambigüedad. Enumera las cualidades del abad, las razones que tenía la comunidad para conservar su memoria: era experto en teología y había construido el claustro. *Hic est laudandus in saecula* por generaciones de monjes y, paralelamente, en la eternidad, el santo alabará al rey de los cielos: *vir venerandus vivat in aeternum Regem laudando supernum*.

Si la gloria del cielo es, sin duda, «la más duradera»—tal como es llamada en la *Vie de San Alexis*—, sólo difiere de la otra, la de la tierra, por su duración y calidad. En *La Chanson de Roland* los dichosos son llamados gloriosos: «en el paraíso, entre los gloriosos» (v. 2899). ¿Es eso la gloria del cielo, o la de la tierra, o bien la una y la otra juntas?

Petrarca, en el *Secretum*, comparaba la relación entre nombradía e inmortalidad a la de un cuerpo con su sombra: *virtutem fama, ceu solidum corpus umbra consequitur*.

Hacia 1480, se atribuían al dominico Spagnoli las siguientes consideraciones sobre el Paraíso:⁸¹ la felicidad del Paraíso tiene dos causas: primero, por supuesto, la visión beatífica, pero también, *premio accidentale*, el recuerdo del bien hecho en la tierra.

Un gran señor, Frédéric de Montefeltre, mostraba en las marqueterías de su estudio, en Urbino, la misma con-

⁸¹ Citado por Tenenti, *Il Senso della morte...*, op. cit., p. 38.

fianza en una inmortalidad a la vez terrestre y celeste: *virtutibus itur ad astra*.

No fue sino en el siglo xvi cuando la idea religiosa de supervivencia fue separada de la de nombradía y cuando la confusión entre ambas dejó de tolerarse en igual medida.

Durante ese largo período, son de notar dos expresiones diferentes de la ambivalencia de la inmortalidad. En el epitafio de San Gregorio, así como en el de Begon de Conques, el esplendor en la tierra proviene del cielo, de la santidad del difunto. Por el contrario, en el epitafio galorromano de Nymphius—así como, varios siglos después, a finales de la Edad Media—, la inmortalidad celeste dependía de acciones temporales.

La tumba visible, que se había hecho muy rara durante la Alta Edad Media, reaparece en el siglo xiii: era, en efecto, un medio de asegurar la permanencia del difunto a la vez en el cielo y en la tierra. Su ostentación, que aumentó de los siglos xii al xvi para disminuir después—y esa curva resulta muy sugerente—, traduce la voluntad de proclamar a los hombres de la tierra la gloria inmortal del difunto, gloria que proviene tanto de la proeza caballeresca o de la erudición humanista como de la práctica de las virtudes cristianas o de la gracia divina.

Las efigies de las tumbas planas de los siglos xv y xvi eran fabricadas en serie por artesanos especializados a partir de modelos socioeconómicos. Debían confirmar el prestigio de los muertos así representados, en este mundo y en el otro. Los grandes monumentos dinásticos, las tumbas reales de los Angevinos en Nápoles o de los Valois en Saint-Denis tienen el mismo significado. Muchas «placas» o «inscripciones» incluían epitafios

que, de simples indicaciones de la condición del difunto en su origen, pasaron a ser auténticas noticias biográficas. A partir del siglo xvii, las inscripciones fueron el elemento clave de la tumba, más que la efigie, y a veces ocuparon su lugar.

La tumba visible no es, pues, el signo del lugar de la inhumación: es conmemoración del difunto, inmortal entre los santos y célebre entre los hombres.

En esas condiciones, la tumba visible se reservaba a una pequeña minoría de santos y de hombres ilustres: los otros, tanto si habían sido enterrados en la fosa de los pobres como en el emplazamiento de la iglesia o del atrio designado por ellos, permanecían en el anonimato, como antaño.

Es comprensible: la posición ocupada por la *avaritia* y la *superbia* en las consideraciones del hombre frente a la muerte revela—o provoca—un cambio de la conciencia de sí. Bajo esta influencia, los funerales adoptaron entonces un carácter solemne y clerical del que carecían en la primera Edad Media.

En efecto, la participación de la Iglesia era entonces, según hemos dicho, discreta. Se reducía a la absolución—que seguía a la profesión de fe, el encomendamiento del alma—, que podía ser repetida sobre el cuerpo muerto. A partir del siglo xiii, por el contrario, la *absoute*, que ya no es considerada como una absolución sacramental, pasa a un segundo plano y queda como asfixiada en medio de una gran cantidad de plegarias y de actos religiosos, tal como veíamos más arriba: son las asignaciones que la Iglesia ha tomado de su tesoro y que redistribuye como contrapartida de los legados piadosos

previstos por el difunto en su indispensable testamento: el muerto intestado era considerado como excomulgado.

Durante el breve velatorio, en lugar de los gritos de duelo de los familiares unos monjes recitaban el oficio de los muertos. Por otra parte, numerosas misas se sucedían casi sin interrupción, a veces desde el principio de la agonía, durante horas, días y, a veces, semanas. Un número increíble de misas hacían vivir a un clero casi especializado. Ciertos sacerdotes gozaban de una capilla, es decir, de misas cotidianas o semanales o de otra periodicidad, que debían celebrar para la salvación de un testador: recibían sus rentas de mandas piadosas.

Esas series de misas tuvieron lugar en principio fuera del marco de los funerales. A partir del siglo XIV, ya no fueron siempre completamente ajenas a ellos: ello constituye un signo de la transformación de los funerales en ceremonias progresivamente menos civiles y más religiosas. Entonces, ciertas misas empezaron a ser cantadas *de cuerpo presente*: práctica nueva al menos para el común de los laicos y que, no obstante, se generalizó en el siglo XVII. El cuerpo, en vez de ser conducido directamente al lugar de la inhumación—que podía efectuarse tanto en la iglesia como a su lado—, podía ser dispuesto frente al altar durante la duración de algunas de las «misas en voz alta» previstas en honor del difunto. En el caso más solemne de los funerales reales, el cuerpo pasaba la noche en la iglesia: es decir, la recitación del oficio de los muertos tenía lugar en la iglesia. En general, había tres misas consecutivas en voz alta: la del Bendito Espíritu Santo, la de Nuestra Señora—*Beata*—y, finalmente, la de los Difuntos. En los siglos XV y XVI,

se adoptó el hábito—sin que llegara a imponerse como una costumbre—de llevar el cuerpo antes de la tercera misa, y no fue hasta el siglo xvii cuando el «servicio», como se lo llamó a partir de entonces, se redujo solamente a la misa de los Difuntos, casi siempre en presencia, mientras que las dos otras cayeron en desuso. La misa de los Difuntos—nuestra misa de cuerpo presente—era seguida inmediatamente de la *absoute* y del entierro. Pero el término *absoute* nunca es usado en los testamentos, ni siquiera en los de sacerdotes, sino que a ese concepto se lo designaba con el nombre de *Libera*. La *absoute* era completada con una selección precisa de salmos, de antífonas y de «oraciones acostumbradas», y con aspersión de agua bendita. La importancia de la *absoute*, que antes era la única ceremonia, quedaba, así pues, minimizada. No parece más relevante que las plegarias de encomendamiento del alma, las *recommenda-ces*, muy populares entonces.

Las horas y los días que siguen a la muerte están, así pues, dominados por la recitación de los oficios y la celebración de las misas. Estos ejercicios reclamaban la participación de un clero numeroso. Pero los sacerdotes desempeñaban en los funerales otra función además de la de celebrantes. Se reclamaba también—y se les pagaba por su sola presencia—a sacerdotes y monjes. A ese clero supernumerario se añadía otra categoría muy significativa de participantes: los pobres. Los testadores habían previsto distribuciones de limosnas: entre otras obras, donaciones a hospitales... Pero es de notar que no parecían suficientes las distribuciones entre los hospitales elegidos: la presencia de los pobres en las exequias

era buscada por sí misma, como la de los monjes. Un testamento de 1202 solicitaba la asistencia de *centum presbyteri pauperes* y de un número indeterminado de *Domini pauperes*. Ese testador ordenaba «que por Dios un panecillo se diera el día de su óbito a cada persona que por Dios quisiera llorarlo» (1403). Se preveía a veces un número de hasta treinta pobres, tantos como años en la vida de Cristo.

Al servicio celebrado, primero con el cuerpo ausente, luego de cuerpo presente, se añadió un cortejo que permitía a los sacerdotes y a los pobres manifestarse. La comitiva ya no era, así pues, el mero séquito compuesto por algunos compañeros y parientes, sino una procesión solemne en la que participaban figurantes, clérigos, religiosos y laicos que llevaban decenas, a veces centenares, de cirios y antorchas. Así, la comitiva reemplazó a la *absoute* en la iconografía, como escena más significativa de las exequias.

En efecto: la comitiva absorbió también otra función importante de los funerales, la del duelo, asegurada antes por las manifestaciones espontáneas—o de apariencia espontánea—de los familiares. No más gritos, gestos o lamentaciones—, ¡y ello en la época de las Pietà, de los Santos Entierros, de las Marías Magdalenas, de las Vírgenes cayendo desvanecidas!—al menos en las ciudades y salvo quizá en el Mediodía mediterráneo. Pero incluso en España, las plañideras profesionales ocuparon el lugar de la familia y de los amigos, y sabemos que sus llantos no son auténticos. Contra la costumbre, el Cid prefirió los de Jimena:

Ordeno para llorarne
 que no se contrate a plañideras;
 Los de Jimena bastan
 sin otros llantos comprados.*

En Francia, los profesionales del luto eran los sacerdotes, los monjes y los pobres que seguían a la comitiva y llevaban el cuerpo, primero sobre las andas—o féretro—, después en un ataúd o caja de madera. El sentimiento del luto no era ya expresado por gestos o gritos sino por un vestido y un color. El color es el negro, general en el siglo XVI. El vestido es un hábito largo con una capucha que, cuando está bajada, recubre una parte del rostro—véase, por ejemplo, los lloradores de la tumba de Philippe Pot—. Los pobres del cortejo recibían a menudo una parte de sus limosnas en forma del «hábito negro» que conservaban.

La comitiva, pues, estuvo compuesta a partir de entonces y hasta finales del siglo XVIII, por plañideros entre los cuales los familiares del difunto no eran ya los únicos. Mientras más considerado, rico y poderoso fuera un difunto, tantos más sacerdotes, monjes y pobres había en su comitiva: la multiplicación de los pobres correspondía a la de las misas y las plegarias. Los monjes eran escogidos principalmente entre los mendicantes: la presencia de «cuatro mendicantes»—es decir, de al menos un representante de los dominicos, los capuchinos, los agustinos y los carmelitas—era usual en todos los en-

* Estos versos aparecen en la edición original en francés, sin indicación de procedencia. No forman parte del *Poema de mio Cid*, ni tampoco hemos sabido encontrarlos en el *Romancero* (Nota del editor).

tierros. En consecuencia, la riqueza o el poder invitaban a la pobreza—bajo dos formas: la sufrida y la voluntaria—a asistir al último viaje de aquel al que ambos—riqueza y poder—habían favorecido. La pobreza debía estar presente, no sólo para ser socorrida y un poco mitigada, sino, por el contrario, para hacerse muy visible, como el espectáculo de una compensación necesaria.

Desde el siglo XIII, la ostentación—a la vez profana y mística—de las pompas fúnebres, había hecho que aumentara, más aún que antes, la diferencia entre las exequias de los ricos y las de los pobres. En las comunidades rurales, incluso los pobres tenían asegurada la presencia de vecinos y amigos en su comitiva, según una antiquísima costumbre. Pero en las ciudades, cuyo desarrollo fue tan importante en la segunda Edad Media, el hombre pobre o solo no disponía ya, en las liturgias de la muerte, ni de la antigua solidaridad del grupo, ni de la novedosa asistencia de los dispensadores de indulgencias y méritos: ni compañeros o plañideros, ni sacerdotes o pobres. Sin cortejo. Sin misa. Una *absoute* furtiva. Los usos tradicionales, deteriorados, se convertían entonces en una soledad intolerable, en un abandono del alma. Por ello, el gran movimiento caritativo de finales de la Edad Media se extendió a los entierros de los pobres. Se conoce la importancia atribuida, en la Edad Media, a las obras de misericordia. En origen, éstas eran seis, según la enumera San Mateo en la profecía del Juicio Final (25, 34). Ahora bien, a esas seis se les añadió una séptima: *mortuus sepellitur*, bien ajena a la sensibilidad evangélica—los entierros que intuimos en los Evangelios se asemejan a los de *La Chanson de Roland* y a los de nuestros

pueblos—. El hecho de enterrar a los muertos fue elevado al mismo nivel de caridad que el de alimentar a los hambrientos, apagar la sed de los sedientos, vestir a los que están desnudos, hospedar a los peregrinos o visitar a los enfermos y a los prisioneros. El nuevo tema aparece en la iconografía del siglo XIV, en los bajorrelieves de Giotto del Campanile de Florencia.

En los siglos XV y XVI, las cofradías creadas para practicar todas las obras de misericordia llegaron a considerar la asistencia a las exequias y su organización como una de sus funciones principales. Uno se convertía en miembro de una cofradía por dos motivos: para beneficiarse de las plegarias de los cofrades el día de su propia muerte y para asistir con sus propias plegarias a los otros difuntos, particularmente a los pobres, privados de todo medio material de adquirir intercesores espirituales.

Por eso las cofradías fueron, en muchos lugares en los que no había corporaciones de enterradores, como los pregoneros en París, las encargadas del servicio de las pompas fúnebres de la parroquia. El hábito de los cofrades se parece por lo demás al vestido de luto: es largo y con una capucha que se deja caer sobre el rostro. En el Mediodía se convertirá en el famoso capirote.

Los cuadros que adornaban los retablos de las capillas de las cofradías representaban a menudo, entre otras obras de misericordia, la llegada al cementerio de un cortejo fúnebre compuesto justamente por los miembros de la cofradía.

Así, gracias a las cofradías, los entierros de los pobres no escapaban ya a los honores de la Iglesia, que había solemnizado los de los ricos.

Se había tomado, pues, conciencia de una mayor diferencia entre la opulencia de los funerales de unos y la indigencia de los de otros. Para que surgiera alguna tentativa de remedio, fue necesario que esa diferencia se pusiera en cuestión. Y el hecho es que no sólo se cuestionaba en relación a los otros, sino incluso en relación a uno mismo. ¿Por qué no renunciar a esa opulencia, como algunos que habían distribuido sus riquezas en obras piadosas? Porque dicha opulencia no era sólo riqueza condenable, sino signo de una voluntad divina. En la sociedad jerárquica de finales de la Edad Media, los ritos de las exequias respetaban y prolongaban el estado que Dios había impuesto al difunto desde su nacimiento. A cada cual correspondía, como un deber, mantener durante su vida y también después de su muerte—puesto que la diferencia entre la vida antes y después de la muerte no era sentida en las sociedades antiguas, cristianas o no, con el rigor absoluto de nuestras mentalidades industriales, incluidas las cristianas—el rango o la dignidad conferidos.

Ese sentimiento contrariaba la búsqueda de una mayor simplicidad, incluso la afectación de pobreza, que son tan antiguas como la tendencia a la pompa y no, según se dice, contemporáneas de la Reforma o de la Contrarreforma. Los más reflexivos intentaban encontrar un equilibrio, como este testador de 1399: «Quiero y ordeno que mi cuerpo sea enterrado convenientemente según mi estado [para satisfacer la conservación del orden querido por la Providencia], por el cuidado de mi ejecutor testamentario [un abandono de la iniciativa que tiene, en un acto voluntario como el testamento, el sentido

de una afirmación de indiferencia], sin pompa y lo más simplemente que pueda hacerse [concesión a la humildad cristiana].» Algunos, por el contrario, llegan tan lejos en la humildad como otros en la ostentación y piden que se les entierre en «la fosa de los pobres».

Esa tendencia a la simplicidad no cesó jamás, incluso se acentuó en el siglo xvii, que puso en escena las pompas barrocas de los funerales. Reencontramos otra vez aquí la ambigüedad de la noción de riqueza que habíamos señalado en la economía de los testamentos y de las tumbas.

Y es que, en realidad, no se trataba de las riquezas en el sentido en el que lo entendemos en nuestra época y con nuestras mentalidades capitalistas. Las riquezas eran también las apariencias maravillosas de una vida apasionadamente amable que el instante de la muerte no desnaturalizaba.

Los ritos elementales y laicos de los funerales más antiguos expresaban la pertenencia a un destino colectivo del que el hombre rico o poderoso no se separaba nunca del todo. En la segunda Edad Media, por el contrario, le sucedió una mezcla ambigua de apego feroz a las cosas y a la gente de la tierra, y de confianza patética en la asistencia de los sacerdotes, de los monjes y de los pobres, dispensadores del tesoro espiritual de la Iglesia. La posesión de esas riquezas indeterminadas, de la tierra y del cielo a un tiempo, daba a la vida, a cada vida, un precio nuevo. Se podría imaginar que ese precio era tal, que la muerte se convertía entonces en objeto de temor y de horror. Nosotros no creemos que así fuera, a pesar de la interpretación de los historiadores de lo macabro; mas

eso exigiría otra larga demostración. En pleno período macabro, no se tenía ni más ni menos miedo a la muerte que antes, pero se consideraba la hora de la muerte como una condensación de la vida entera, con su caudal de riquezas, tanto temporales como espirituales. Y es aquí, en la mirada que cada hombre proyectaba sobre su vida en el umbral de la muerte, donde tomó conciencia de la singularidad de su biografía y por consiguiente de su personalidad.⁸²

⁸² Este artículo fue publicado en *Études sur l'histoire de la pauvreté*, obra colectiva bajo la dirección de M. Mollat, París, Publications de la Sorbonne, serie «Études», vol. VIII¹ y VIII², 1974, pp. 510-524.

HUIZINGA Y LOS TEMAS MACABROS

I. EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Ciertas investigaciones en curso sobre las actitudes frente a la muerte me llevaron a releer—por desgracia mucho después de su primer descubrimiento, en la época lejana de mis estudios—*Le Déclin du Moyen Age*, y me sorprendió su maravillosa frescura. No hay que olvidar que ese libro apareció en Francia hace cuarenta años, en 1932, en una época en que la historia de los acontecimientos o historizante no había capitulado y en la que la nueva historia, la de hoy en día, se quería ante todo, a pesar de algunos grandes libros pioneros, económica y social: recordemos el primer título de los *Annales* de Lucien Febvre y de M. Bloch. Hace sólo una década que la historia de las mentalidades, fundada justamente por Huizinga, Febvre y Bloch—a los cuales yo añadiría Mario Praz—,⁸³ reclutó mal que bien un contingente de investigadores y de doctorandos suficiente para ser considerado científico. Sin embargo, fue entonces, en plena innovación de la historia económicosocial, cuando Huizinga denunciaba sus insuficiencias—o su suficiencia—: «Los historiadores modernos que, en los documentos, intentan seguir el desarrollo de los hechos y las situacio-

⁸³ M. Praz, *The Romantic Agony*, Londres, 1933.

nes a finales de la Edad Media, atribuyen, en general, poca importancia a las ideas caballerescas, que consideran como un mundo sin valor real.» El objetivo del historiador socioeconómico, ¿no hubiera debido ser, justamente, el de buscar, bajo las apariencias juzgadas insignificantes, las motivaciones profundas? Ciertamente, reconoce Huizinga, «los hombres que hicieron la historia de aquellos tiempos, príncipes, nobles, prelados o burgueses, no fueron soñadores, sino hombres públicos y mercaderes fríos y calculadores». En el siglo xv, «el poder comercial de la burguesía apuntalaba el poder monetario de los príncipes». No obstante, añade: «No cabe duda, pero la historia de la civilización debe ocuparse tanto de los sueños de belleza y de la ilusión novelesca como de las cifras de población y de los impuestos.» ¡Y eso que en 1930 la historia demográfica todavía no había invadido nuestras bibliotecas! Para el conocimiento de la civilización de una época—añade finalmente—, «la ilusión misma en la que vivieron sus contemporáneos tiene el valor de una verdad».⁸⁴ Frase ésta que diríase de hoy en día, pues reivindica el derecho de escribir la historia de las ilusiones, de las cosas desapercibidas, imaginarias: la historia llamada hoy «de las mentalidades».

Es una de esas «ilusiones», la ilusión macabra, la que querría estudiar aquí, permaneciendo fiel al espíritu de Huizinga—incluso si me aparto un poco de la letra—, como homenaje a su memoria. Huizinga situó los datos macabros de los siglos xiv y xv en una serie de hechos

⁸⁴ J. Huizinga, *op. cit.*, p. 98.

constituida por datos sincrónicos, es decir, fechados todos en una misma época, del siglo XIV al XV. En una serie como ésta, en el corpus así constituido, los datos macabros eran elementos entre otros, tales como las alegorías, la sensibilidad a los colores, la emotividad, etc. El objetivo de Huizinga, en efecto, era el de captar las características originales de esa época, considerada en su totalidad y entendida como un todo homogéneo. Sabemos que llegó a una representación dramática, patética, de esa época. Hoy en día, esa versión negra continúa siendo admitida. Michel Mollat y Jean Glénisson creen incluso hallar en las grandes pestes y en las crisis económicas su confirmación.⁸⁵ Otros historiadores, por el contrario, como por ejemplo J. Heers,⁸⁶ contestan ese carácter de catástrofe: *grammatici certant*. Otros más sabios harán mejor que yo el balance de ese debate. Baste aquí constatar que los hechos macabros son situados por Huizinga y por los autores que lo siguen en una perspectiva de crisis.

En nuestros días, Alberto Tenenti ha aportado, por su parte, otra contribución.⁸⁷ No es fácil reducir a una formulación muy simple la diversidad de los análisis de Tenenti. ¿Lo traiciono mucho si distingo en su obra las

⁸⁵ M. Mollat, *Genèse médiévale de la France moderne, siècles XIV^e-XV^e. I. Perspectives d'ensemble: les «crises» et leur cadre*, París, Société d'édition d'enseignement supérieur, Col. «Regards sur l'Histoire», 1970.

⁸⁶ J. Heers, *op. cit.*, 1970 (3^a ed.), pp. 118-121, 231-233, 321-326 y *passim*.

⁸⁷ A. Tenenti, *La Vie et la Mort à travers l'art du XV^e siècle*, *op. cit.*; del mismo autor, *Il Senso della morte...*, *op. cit.*

dos direcciones siguientes? Por una parte, la oposición entre una Edad Media que acaba, en la que la vida terrena está considerada como la antecámara de la eternidad, y un Renacimiento en el que la muerte no es ya la prueba que hay que superar a toda costa, y ni siquiera continúa siendo ya el principio de una vida nueva. Por otra parte, la oposición entre el amor apasionado por el mundo de aquí y el sentimiento amargo y desesperado de su fragilidad, puesta en evidencia por los signos de la muerte física. En todos esos sistemas de pensamiento, los datos macabros están situados en su tiempo y conectados con los otros datos de su época, con el fin de alcanzar una mejor comprensión de ella.

El objetivo que propongo aquí será diferente al buscado por Huizinga o por Tenenti. Intentaré situar esos mismos datos macabros en una serie de hechos organizados de otro modo. La serie de Huizinga era sincrónica. La mía será diacrónica, esto es, constituida por datos similares a los datos macabros del siglo xv, pero anteriores los unos y posteriores los otros. Para decirlo de un modo más simple: quisiera esbozar una historia comparada de los temas macabros en una perspectiva de larga duración, del siglo xiii al siglo xviii. Siempre partiremos, no obstante, del siglo xv. Cuando hablamos de temas macabros, nos remitimos espontáneamente al siglo xv, poco antes o poco después, puesto que justamente en esa época los historiadores los han identificado y analizado. Y para comprender dicha época los han interpretado. Bastará, así pues, recordar brevemente los elementos del corpus ya reunido por los historiadores. Lo completaremos después, yendo hacia atrás, hasta aproxi-

madamente el siglo XIII; y hacia adelante, hasta aproximadamente los siglos XVII y XVIII, antes de regresar al siglo XV para presentar una tentativa de explicación. Finalmente, nos referiremos al principio del siglo XIX para captar la evolución hasta su término.

El corpus de base ha sido constituido a partir de dos tipos de fuentes: las fuentes iconográficas y las fuentes literarias. En primer lugar, las fuentes iconográficas son las más conocidas, aunque quizá no las más significativas. Se trata primero de las tumbas con *transi* en las que se representa a los difuntos comidos por los gusanos, en fase de descomposición. Señalemos, pues ello es importante, que tales monumentos son poco numerosos y están bastante localizados. La mayoría de las tumbas seguían otros modelos, otros cánones. Después están las danzas macabras y los triunfos de la muerte: frescos destinados a la decoración de los *charniers*, es decir, de los cementerios. Han sido muy estudiados. Finalmente, las ilustraciones del oficio de los muertos, en las «Horas». Hay que poner en relación con las imágenes de esos manuscritos, a menudo muy sorprendentes, los grabados de madera de las *artes moriendi*, manuales de preparación devota para la buena muerte.

Tras las fuentes iconográficas vienen las fuentes literarias: sermones y poemas como los de Deschamps, Chastellain y Villon hasta Ronsard. Entre estos poetas, unos podrían ser considerados como ilustradores de la iconografía macabra, puesto que no le añaden nada. Otros van más lejos, al establecer una impresionante relación entre la descomposición del cuerpo después de la muerte y las condiciones habituales de la vida. Mues-

tran, bajo la piel del vivo que cree gozar de buena salud, los órganos horribles, los líquidos infectos, las «pulgas y cresas», que, el día de la muerte, triunfarán sobre el cuerpo y lo harán desaparecer. Esos poetas otorgan una importancia especial a las descripciones de la enfermedad y la agonía.

Pero es de notar que no serán seguidos ni imitados por los artistas, pintores o escultores. Éstos, por el contrario, dudan a la hora de representar los signos extremos del sufrimiento y de la agonía. El enfermo de las *artes moriendi*, que yace en la cama, no muestra que está en las últimas. Así pues, no es el hombre a punto de morir lo que domina de manera general la imaginería del siglo xv. El rasgo original común a todas esas manifestaciones, iconográficas y literarias, y que resulta esencial, es la descomposición. Es decir, que se quiere mostrar lo que no se ve, lo que pasa bajo la tierra y que está la mayoría de las veces oculto a los vivos. Por supuesto, los escritores espirituales de los siglos xii y xiii, los autores ascéticos del *contemptus mundi*, no dejaron de evocar la destrucción a la que estaban destinados los cuerpos más bellos, las carreras más gloriosas: *ubi sunt...* Pero nunca hasta ahora la imagen del «saco de excreciones» había tenido tal repercusión en la sensibilidad. La temática, en origen piadosa, cambió de carácter. Huizinga reconoce que está «muy alejada de una auténtica aspiración religiosa». Queda, pues, fuera de duda que nos encontramos en este momento frente a un rasgo nuevo de mentalidad: «Profundo desaliento causado por la miseria humana», escribe Huizinga. Nos pone así sobre la pista. Volveremos sobre ello después de haber comparado los datos macabros del si-

glo xv con los que lo precedieron y lo siguieron. En primer lugar, abordemos los que lo precedieron.

2. LAS REPRESENTACIONES DE LA MUERTE EN LOS SIGLOS XII Y XIII

Dejemos de lado a los antiguos precursores religiosos del *contemptus mundi*, del *memento mori*, y ciñámonos, mejor, a la representación habitual de la muerte y al realismo de dicha representación. Dos observaciones se imponen. La primera viene sugerida por una gran transformación de las costumbres funerarias, que debe situarse hacia el siglo xiii e incluso un poco antes. Hasta el siglo xii—e incluso mucho tiempo después en los países mediterráneos como la Francia meridional e Italia—, el moribundo era transportado directamente al sepulcro de piedra donde iba a ser metido con el rostro descubierto, si bien, cuando era rico y poderoso, era envuelto en una tela preciosa. Ahora bien, a partir del siglo xiii, el rostro del moribundo es sustraído a las miradas, porque el cuerpo está cosido en el lienzo o bien está encerrado en un féretro de madera o de plomo: un ataúd. Se adoptó la costumbre, prevista desde hacía ya mucho tiempo en los rituales—pero sin duda raramente seguida en la práctica común—, de depositar el cuerpo frente al altar durante al menos una de las tres misas en voz alta previstas para la salvación de su alma. El ataúd, ya cerrado, quedaba todavía disimulado bajo una tela o *pallium*—palio mortuario—y, además, bajo un cadalso de madera que no ha cambiado mucho desde entonces y al que desde el siglo xvii

llamamos catafalco—del italiano *catafalco*—, pero que se llamaba antes «capilla» o, más a menudo, «representación». «Capilla», porque estaba rodeado por una luminaria como el altar de una capilla. «Representación», porque, en el caso de los grandes de este mundo, estaba rematado por una estatua de madera y cera que representaba al difunto en el lugar del cadáver. La estatua continuó en uso hasta principios del siglo xvii, con ocasión de los funerales regios. En los otros casos, en los funerales más sencillos, el catafalco ocupaba su lugar, y todavía a finales del siglo xvii el término «representación» es utilizado en los testamentos o en los textos de mandas piadosas como sinónimo de catafalco.

Así pues, hacia el siglo xiii, se tomó distancia respecto de la visión del cadáver y de su exposición en la iglesia. Señalemos, de paso, que los países en los que el cuerpo continuó durante mucho tiempo descubierto, como por ejemplo Italia, fueron también los más refractarios a las corrientes macabras del siglo xv, es decir, a la representación del *transi* o de la momia.

La segunda observación nos la inspira la práctica de las máscaras mortuorias, que aparece en el siglo xiii y que está ligada, por lo demás, a la de la representación. Se toma la máscara del rostro del muerto para que la representación resulte totalmente fiel. Esa máscara servía también para obtener, sobre la tumba, un retrato parecido al rostro del difunto. Tras la muerte de Luis IX, durante el retorno a Francia de los cruzados, la reina Isabel de Aragón murió de un accidente de caballo en Calabria. Sobre su tumba de carne—sus huesos fueron transportados a Saint-Denis—, está representada rezando, de rodi-

llas, con las manos juntas, a los pies de la Virgen. Si su actitud pertenece a la vida, su rostro es el de una muerta: fea, con la mejilla desgarrada por la caída y mal zurcida por un punto de sutura perfectamente visible, con los ojos cerrados. Esta obra pone en evidencia que los rasgos cadavéricos no eran reproducidos para dar miedo, como un objeto de horror o un *memento mori*, sino como la fotografía instantánea y realista del personaje. Decimos aún hoy que un retrato se toma del natural.⁸⁸ Entonces, se tomaba del muerto, y no había diferencia: se trataba también de dar la sensación de vida.

La época llamada macabra de los siglos XIV y XV no modificó en nada esa práctica. Existían en Saint-Sernin de Toulouse estatuas de terracota que representaban a los antiguos condes de Toulouse. Databan de principios del siglo XVI, y los rostros se obtenían a partir de máscaras mortuorias. Se las llamaba «las momias de los condes», pero en pleno período de las danzas macabras y de los *transis* no están destinadas a provocar miedo, sino sólo a evocar el recuerdo de los antiguos benefactores de la Iglesia. Así continuó siendo en los siglos siguientes: ni los macabros de los siglos XV y XVI, ni los barrocos del siglo XVII, autores de pompas fúnebres enfáticas, trataron de recuperar la práctica adoptada en el siglo XIII de encerrar el cuerpo en una caja y de sustraerlo a las miradas. Quizá no existe tanta contradicción como podría creerse entre el rechazo a ver el cadáver auténtico y la voluntad de representar al vivo con los

⁸⁸ En francés, la expresión equivalente es *prendre sur le vif*, literalmente, «tomar de lo vivo». (N. de los T.).

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

rasgos de ese mismo cadáver, ya que no es el cadáver lo que se reconstituye, sino al vivo, sirviéndose de los rasgos del muerto, y finalmente se pide al arte que sustituya a la realidad bruta.

3. EROS Y TÁNATOS DEL SIGLO XVI AL SIGLO XVIII

Completemos ahora nuestro corpus con los datos macabros posteriores al siglo xv. Digamos en primer lugar que aparece en seguida un hecho importante: esa evocación de la muerte realista y verdadera, esa presencia del cadáver mismo que la Edad Media, aun en su otoño macabro, no había tolerado, va a buscarlas con deleite el período siguiente—del siglo xvi al xviii—. No las buscará ni en los funerales ni en las tumbas: las tumbas siguieron una evolución hacia el despojamiento y una tendencia a la nada que tiene otro sentido y que pasaremos aquí por alto. Es más bien en el mundo de las fantasías, de las «ilusiones novelescas», como decía Huizinga, donde ese período se manifestó. La muerte se convirtió en ese momento, y no en el siglo xv, en objeto de fascinación. Los documentos sobre ese particular son muy numerosos y significativos. Aquí sólo podré caracterizarlos brevemente. Se reducen a dos grandes categorías, emparentadas por lo demás la una con la otra: la del erotismo macabro y la de lo mórbido.

Del siglo xvi al siglo xviii, se produjo un acercamiento nuevo en nuestra cultura occidental entre Tánatos y Eros. Las figuras macabras del siglo xv no presen-

taban vestigio alguno de erotismo. Mas he aquí que, desde finales de siglo, así como en el XVI, se cargan de sentidos eróticos. La delgadez esquelética del caballero del Apocalipsis de Durero, que es la muerte, dejó intacta su capacidad genital, que no nos está permitido ignorar. La muerte no se contenta con tocar discretamente lo vivo, como en las danzas macabras: lo viola. La Muerte de Baldung Grien se apodera de una doncella con los tocamientos más provocadores. El teatro barroco multiplica las escenas de amor en los cementerios y las tumbas. Se pueden encontrar algunas analizadas en la *Littérature de l'âge baroque* de Jean Rousset.⁸⁹ Pero bastará recordar la más ilustre y conocida de todos: el amor y la muerte de Romeo y Julieta en la tumba de los Capuleto.

En el siglo XVIII se cuentan historias bastante similares sobre un joven monje que se acuesta con la bella muerta a la que está velando y que, en ocasiones, sólo está muerta en apariencia. De modo que esa unión macabra corre el riesgo de no resultar estéril.

Los ejemplos que preceden pertenecen al mundo de las cosas entonces llamadas «galantes». Pero el erotismo penetra incluso en el arte religioso, a espaldas de los moralistas rigurosos que eran los contrarreformistas. Las dos santas romanas de Bernini, Santa Teresa y Santa Ludovica Albertoni, son representadas en el momento en que están arrobadas por la unión mística con Dios, pero su éxtasis mortal presenta todas las exquisitas y crueles apariencias del trance amoroso. Desde el presidente de Brosses no hay error posible, aun cuando Bernini y sus

⁸⁹ J. Rousset, *op. cit.*

clientes pontificios estuvieran realmente en la inopia.⁹⁰

Esos temas erótico-macabros hay que relacionarlos con las escenas de violencia y de tortura que la Reforma tridentina multiplicó con una complacencia que los contemporáneos no sospechaban, pero cuya ambigüedad nos parece hoy flagrante, informados como estamos de la psicología de las profundidades: San Bartolomé desollado vivo por verdugos atléticos y desnudos; Santa Ágata y las vírgenes mártires, mientras les trinchan sus caídos pechos. La literatura edificante del buen obispo Camus no vacila a la hora de acumular las muertes violentas y los suplicios espantosos, de los que busca, creo yo, extraer lecciones morales. Uno de los libros de ese autor, titulado *Spectacles d'horreur*, es un repertorio de relatos de terror.⁹¹ Estos pocos ejemplos bastarán para caracterizar el erotismo macabro.

La segunda categoría de temas corresponde a lo que hoy entendemos por mórbido. Llamamos mórbido a un gusto más o menos perverso—mas cuya perversidad no es ni confesada ni consciente—por el espectáculo físico de la muerte y del sufrimiento. Del siglo XVI al XVIII, el cuerpo muerto y desnudo se convirtió a la vez en objeto de curiosidad científica y de delectación mórbida. Es difícil establecer la frontera entre la fría ciencia, el arte sublimado—el desnudo casto—y la morbidez. El cadáver es la figura complaciente de las lecciones de anatomía, el

⁹⁰ C. de Brosses, *Lettres historiques et critiques sur l'Italie*, París, año VIII [1799].

⁹¹ R. Godenne, «*Les Spectacles d'horreur* de J. P. Camus», XVIII^e siècle, 1971, pp. 25-35.

objeto de investigaciones sobre los colores del principio de la descomposición—que no resultan horribles ni repugnantes, sino verdes sutiles y preciosos—, en las pinturas de Rubens, Poussin y tantos otros.

En las tumbas donde persisten cuerpos desnudos, el cadáver ya no representa el primer estado de la descomposición: es una imagen de la belleza. Los hermosos desnudos de Henri II y de Catherine de Médicis, de Germain Pilon, sustituyeron a los *transis* comidos por los gusanos.

Las ilustraciones de anatomía no estaban reservadas a una clientela médica sino que eran codiciadas por los amantes de los bellos libros. En el mismo sentido, la disección era practicada fuera de las aulas. Algunos aficionados tenían gabinetes de disección donde coleccionaban hombres con sólo las venas o los músculos. El marqués de Sade cuenta, en un libro absolutamente decente, inspirado por un suceso, cómo la marquesa de Ganges, secuestrada en un castillo, consiguió evadirse de su habitación, de noche, y cómo cayó por casualidad sobre un cadáver abierto. En el tiempo de Diderot, la gran *Encyclopédie* lamentaba que los cadáveres disponibles fueran acaparados por ricos aficionados y no quedasen para uso médico.

Esta fascinación por el cuerpo muerto—que tan sorprendente se hace en el siglo XVI, se continúa en la época barroca y se hace más discreta a finales del siglo XVII—, se expresa en el siglo XVIII con la insistencia de una obsesión. Los cadáveres se convierten en objeto de manipulaciones extrañas. En El Escorial, en el caso de los infantes de España—pero también en los Capuchinos de Toulouse, en el de los muertos ordinarios—, se cambia-

ba de lugar a los cadáveres para disecarlos, momificarlos, conservarlos. Uno piensa, a pesar de las enormes diferencias, en el traslado de los muertos en Madagascar. En Toulouse, los cadáveres extraídos de sus ataúdes permanecían un cierto tiempo en el primer piso del campanario: cuenta un narrador complaciente cómo vio a unos monjes bajarlos sobre sus espaldas. Así momificados, los muertos podían ser expuestos a la vista en los cementerios, decorados a la manera de rocallas, pero con huesos. Los lustres y ornamentos estaban compuestos de huesecillos. Se puede ver todavía tal espectáculo en el cementerio de la iglesia de los Capuchinos y en Santa Maria della Morte, en Roma, o en las catacumbas de Palermo.

Tras este rápido examen del corpus macabro del período moderno, podemos preguntarnos qué habría pensado un Freud un siglo antes. Pero, de hecho, ese Freud existió, se llama marqués de Sade, y la mera mención de su nombre basta para mostrar adónde nos ha conducido el encadenamiento de los hechos erótico-macabros y mórbidos. La muerte dejó entonces de ser considerada como un acontecimiento sin duda temible, pero demasiado inseparable del mundo de cada día como para no resultar familiar y aceptado. Aunque todavía familiar y aceptada en la práctica cotidiana de la vida, dejó de serlo en el mundo del imaginario, en el que se preparaban los grandes cambios de la sensibilidad.

Tal como mostró uno de nuestros escritores malditos, Georges Bataille,⁹² la literatura erótica del siglo

⁹² G. Bataille, *Le Mort, Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1971, vol. IV; del mismo autor, *L'Érotisme*, *op. cit.*

xviii—y yo añadiría la del xvii—puso en conexión dos transgresiones de la vida regular y ordenada en sociedad: el orgasmo y la muerte.

El desenfreno y la muerte son dos gentiles muchachas
 Y la caja y la alcoba en blasfemias fecundas
 Te ofrecen por turno, cual dos buenas hermanas,
 Terribles placeres y horribles dulzuras.

BAUDELAIRE

La nueva sensibilidad erótica del siglo xviii y de principios del xix, historiada por Mario Praz, expulsó a la muerte de la vida ordinaria y le reconoció un nuevo papel en el dominio del imaginario, papel que persistirá hasta el surrealismo pasando por la literatura romántica. Ese desplazamiento hacia el imaginario introdujo en las mentalidades una distancia entre la muerte y la vida ordinaria que no existía antes.

4. UN SENTIDO DE LO MACABRO DE LOS SIGLOS XIV Y XV

Ahora que hemos recorrido la larga serie de los datos macabros del siglo xii hasta el siglo xviii, podemos volver a nuestro punto de partida, al siglo xv y, por consiguiente, a los análisis de Huizinga. Parece que lo macabro del siglo xv, situado así en el seno de una perspectiva de muy larga duración, nos aparece bajo un prisma un poco diferente al de la tradición historiográfica. Entendemos en primer lugar, después de lo que hemos dicho

de los siglos XII y XIII, que no constituye la expresión de una experiencia particularmente fuerte de la muerte, en una época de alta mortalidad y de profunda crisis económica. Sin duda, la Iglesia y sobre todo las órdenes mendicantes se sirvieron de los temas macabros, que se habían vuelto populares por otras razones que veremos, y los orientaron hacia un objetivo pastoral, con el fin de provocar el temor a la condenación.

Temor a la condenación y no temor a la muerte, como dice M. Le Goff.⁹³ Por más que esas imágenes de la muerte y de la descomposición fueran utilizadas para despertar ese temor, en origen eran, no obstante, ajenas a él. En el fondo, no significaban el temor a la muerte ni al más allá. Eran más bien el signo de un amor apasionado por la vida y de la conciencia dolorosa de su fragilidad, en el umbral del Renacimiento: aquí se encuentra uno de los ejes de Tenenti.

Desde mi punto de vista, los temas macabros del siglo XV expresan, en primer lugar, el sentimiento agudo del fracaso individual. Huizinga lo captó bien cuando escribía: «¿Es verdaderamente piadoso el pensamiento que se apega con tal fuerza al lado terrestre de la muerte? ¿No es más bien una reacción contra una sensualidad excesiva?» Excesiva sensualidad o, más bien, ese amor apasionado por la vida del cual hablaba hace un momento refiriéndome a Tenenti. «¿Es el temor a la vida el que atraviesa la época [más que temor, yo diría: la conciencia del fracaso de la vida], el sentimiento de desilusión y desaliento?»⁹⁴

⁹³ J. Le Goff, *op. cit.*, p. 397.

⁹⁴ J. Huizinga, *op. cit.*, p. 144.

Para comprender bien esa noción de desilusión y fracaso, hay que tomar distancia, dejar un momento a un lado los documentos del pasado y la problemática de los historiadores e interrogarnos a nosotros mismos, hombres del siglo xx. Todos los hombres de hoy, creo yo, experimentan en un momento de su vida el sentimiento— más o menos fuerte, más o menos confesado o reprimido— de fracaso: fracaso familiar, fracaso profesional... Toda persona ha alimentado ambiciones desde su juventud, pero un día se da cuenta de que no las realizará jamás. Ha malogrado su vida. Ese descubrimiento—a veces lento, a menudo brutal—constituye una terrible prueba que no siempre superará. Su desilusión puede conducirlo al alcoholismo, al suicidio. El momento de la crisis llega en general hacia los cuarenta, algunas veces más tarde, pero actualmente, por desgracia, más temprano. Pero es siempre anterior a la decadencia fisiológica de la edad y a la muerte. El hombre contemporáneo se ve un día como un malogrado. Nunca se ve como un muerto. Este sentimiento de fracaso no es un rasgo permanente de la condición humana. Incluso en nuestras sociedades industriales está reservado a los hombres, es decir, a los varones, mientras que las mujeres todavía no lo conocen. En la primera Edad Media era desconocido. Es incontestable que aparece en las mentalidades en el transcurso de la Edad Media, a partir del siglo xii, y que lo hace tímidamente primero, para imponerse hasta la obsesión en el mundo ávido de riquezas y de honores de los siglos xiv al xv.

Pero en aquella época se expresa de un modo diferente al de hoy. El hombre de hoy no asocia su amargura

con su muerte. Por el contrario, el hombre de fines de la Edad Media identificaba su impotencia con su destrucción física, con su muerte. Se veía a un tiempo malogrado y muerto: malogrado en tanto que mortal y portador de muerte. Las imágenes de la descomposición, de la enfermedad, traducen con convicción un acercamiento nuevo entre las amenazas de la descomposición y la fragilidad de nuestras ambiciones y de nuestros lazos. Esa convicción tan profunda confiere a la época ese «sentimiento de melancolía», intenso, punzante, que tan bien evoca Huizinga. La muerte era en aquel entonces algo demasiado familiar, que no asustaba. Si llegó a ser perturbadora, no lo consiguió por sí misma, sino por su acercamiento al fracaso. Esta noción de fracaso debe, pues, atraer toda nuestra atención.

Quien dice fracaso dice programa, plan de futuro. Para que haya programa, ha sido necesario considerar una vida individual como el objeto de una previsión voluntaria. Nunca había sido de ese modo. En el siglo xv no era todavía así para el grueso de la sociedad, que no poseía nada. La vida de cualquier pobre era siempre un destino impuesto, del que no tenía las riendas. En contrapartida, desde aproximadamente el siglo xii, vemos surgir la idea de que cada cual posee una biografía propia y de que puede actuar hasta el último momento sobre ella, de modo que escribe su conclusión en el momento de la muerte. Es así como se creó una relación fundamental entre la idea de la propia muerte y la de la propia biografía. Sin embargo—pongámonos en guardia sin miedo de repetirnos—, la muerte no daba entonces ni miedo ni placer, como sucederá en el siglo xvii y en el

xviii. Era, en primer lugar, lisa y llanamente, el momento de pasar cuentas, en el que se hacía el balance de la vida. Por eso, la primera manifestación simbólica de la relación entre la idea de la muerte y la conciencia de sí mismo se dio en la iconografía del juicio, en el que la vida es pesada y evaluada. Juicio Final primero y después juicio particular en la habitación misma del agonizante. Este sentimiento de sí mismo maduró y llegó a ser ese fruto otoñal—hablando como Huizinga—en el que al amor apasionado por las cosas y los seres, la *avaritia*, lo carcome y destruye la certidumbre de su brevedad. «Hay que dejar casas y vergeles y jardines»... Así, al término de una pujanza de individualismo de dos siglos de duración, la muerte dejó de ser *finis vitae* o liquidación de cuentas, para convertirse en la muerte física, en carroña y podredumbre, en la muerte macabra. No lo será por mucho tiempo. La asociación entre la muerte, la individualidad y la podredumbre va a relajarse en el transcurso del siglo xvi.

Sería fácil mostrar cómo, a partir del siglo xvi, las representaciones macabras perderán su carga dramática, se harán banales y casi abstractas. El *transi* es remplazado por el esqueleto, y el esqueleto se divide la mayoría de las veces en pequeños elementos—cráneos, tibias y huesos—, después recompuestos en una suerte de álgebra. Esta segunda floración macabra de los siglos xvii y xviii revela un sentimiento de la nada muy alejado de la dolorosa nostalgia de una vida demasiado amada, tal como aparece a finales de la Edad Media. Las mismas imágenes pueden tener sentidos diferentes. Y es que las imágenes de la muerte física no revelan todavía un senti-

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

miento profundo y trágico de la muerte. Son sólo utilizadas como signos para expresar un sentido nuevo y exaltado de la individualidad, de la conciencia de sí mismo.

5. DÓNDE EMPIEZA, EN EL SIGLO XIX, EL MIEDO A LA MUERTE

Sin duda, habrá que esperar hasta mucho más tarde, hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX, para que la muerte dé miedo verdaderamente, y entonces dejará de ser representada. Sería interesante, incluso para la comprensión de la actitud frente a la muerte en el siglo XV, entender la originalidad de la muerte romántica. En los documentos del corpus que hemos analizado aparece lo bastante a menudo para permitirnos indicar, antes de concluir, algunos de sus rasgos.

Hemos hecho dos constataciones importantes. Por una parte, cómo toda la Edad Media, incluso al final, vivía en familiaridad con la muerte y con los muertos. Por otra parte, cómo, a finales del siglo XVIII, la muerte había sido considerada, del mismo modo que el acto sexual, una ruptura, atractiva y terrible a la vez, de la familiaridad cotidiana. Se trata de un gran cambio en las relaciones del hombre con la muerte.

Sin duda, ese cambio se verificó sólo en el mundo del imaginario. Pero después pasó al mundo de los hechos deliberados, no sin experimentar, por otra parte, una muy grande alteración. Existe, en efecto, un puente entre los dos mundos: el temor a ser enterrado vivo y la amenaza de la muerte aparente. Ambos surgen en los

testamentos de la segunda mitad del siglo XVIII y se mantienen hasta la mitad del siglo XIX. Se entendía por muerte aparente un estado muy diferente de nuestro coma actual. Era un estado de insensibilidad que se parecía a la muerte tanto como a la vida. En él, la vida y la muerte eran igualmente aparentes y confundidas. Esa muerte podía despertar el deseo, pero ese vivo podía también ser encerrado en la prisión de la tumba y despertarse entre indecibles sufrimientos. Y es eso lo que daba tanto miedo, por más que las probabilidades de que se produjeran tales accidentes debían de ser raras. Pero en realidad se dejaba entrever así una angustia de más calado. Hasta ahora, la sociedad intervenía con todas sus fuerzas para mantener la reconfortante familiaridad tradicional. El miedo a la muerte aparente fue la primera forma confesada y aceptable del miedo a la muerte.

Ese miedo a la muerte se manifestó más tarde por la repugnancia, primero a representar y después a imaginar, al muerto y su cadáver. La fascinación por los cuerpos muertos y descompuestos no persistió en el arte y la literatura romántica y posromántica, salvo algunas excepciones en la pintura belga y alemana. Pero el erotismo macabro pasó a la vida ordinaria, no con sus caracteres turbadores y brutales mas sí bajo una forma sublimada, quizá difícil de reconocer: la atención concedida a la belleza física del muerto. Esa belleza se convirtió en uno de los lugares comunes del pésame, uno de los temas de las conversaciones banales ante el hecho de la muerte en el siglo XIX y casi hasta nuestros días. Los muertos se volvieron bellos para la opinión generalizada cuando empezaron a producir verdadero miedo, un miedo tan pro-

fundo que no se expresaba sino por tabús, es decir, por silencios. A partir de ahora no habrá más representaciones de la muerte.

Así, las imágenes de la muerte traducen las actitudes de los hombres frente a la muerte a un lenguaje ni simple ni directo, pero sí lleno de astucias y de rodeos. Podemos, a guisa de conclusión, resumir su larga evolución en tres etapas significativas:

1) A finales de la Edad Media, las imágenes macabras significaban—como creyeron Huizinga y Tenenti—amor apasionado por la vida y, al mismo tiempo, creo yo, fin de una toma de conciencia, iniciada en el siglo XII, de la individualidad propia de toda vida humana.

2) Del siglo XVI al siglo XVIII, las imágenes eróticas de la muerte atestiguan la ruptura de la familiaridad milenaria del hombre y de la muerte. Tal como dijo La Rochefoucauld, el hombre ya no puede mirar de frente ni al sol ni a la muerte.

3) A partir del siglo XIX, las imágenes de la muerte son cada vez más raras y desaparecen completamente en el transcurso del siglo XX. El silencio que se extiende en adelante sobre la muerte significa que ésta ha roto sus cadenas y se ha convertido en una fuerza salvaje e incomprensible.⁹⁵

⁹⁵ Este artículo fue publicado en *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, Coloquio Huizinga, Gronhage, 1973, 88 (2), pp. 246-257.

EL TEMA DE LA MUERTE EN
«LE CHEMIN DE PARADIS» DE MAURRAS

Le Chemin de Paradis es un libro de juventud. Fue publicado en 1895. Su prefacio está datado en 1894, pero por lo menos uno de los cuentos filosóficos que lo componen había sido publicado en una revista literaria en 1891. Fue escrito por un joven de aproximadamente veinticinco años que, a pesar de su precocidad, no tenía aún dominio de su arte. Sus laboriosas fábulas están inspiradas por el helenismo de la época, el de Renan y de Leconte de Lisle. En el manierismo, en la preciosidad «fin de siglo» del estilo, no se reconoce la pluma de Maurras ni la ductilidad que acompaña a su rigor en la expresión de las ideas.

Por otra parte, el libro hubiera continuado en el olvido en el que—con el consentimiento del autor, algo azorado—había caído rápidamente, si algunos teólogos no lo hubieran exhumado maliciosamente para utilizarlo como arma de guerra en las maniobras que precedieron a la condena pontifical de *Action française*: el Maurras de los cuatro judíos oscuros—¡los cuatro evangelistas, por favor!—, el apologista de la esclavitud, salió de una exhumación tardía de un libro de juventud. Aunque se arrepentía de haber escrito ese libro, Maurras no renegó de él. Tuvo la coquetería de reeditarlos, añadiendo, eso sí, un prefacio a modo de justificación y suprimiendo del

texto algunos largos pasajes. Esa edición de circunstancias fue más bien la ocasión para una respuesta y una clarificación: aquí no nos serviremos de ella.

Le Chemin de Paradis volvió después al olvido que parecía merecer. Vamos a sacarlo hoy de allí porque, bajo sus defectos y torpezas, esconde una clave para el conocimiento de un personaje hartado detestado y amado, aunque en realidad mal conocido, y ello menos quizá por culpa de sus enemigos y discípulos que a causa de sus propias astucias, dignas de Ulises, su inasequible héroe.

¿Iremos a buscar esa clave en la armazón ideológica del libro? En efecto, sería propio del método clásico, tradicional, buscar ahí los elementos de la futura doctrina. Se encontrarían algunos: la tesis de que el hombre no debe superar los límites de su naturaleza ni perturbar el orden del mundo, el orden divino, que es dado a su razón y cuya lejana necesidad es razonable reconocer. Los arrebatos de la religión, tanto como las pasiones del amor o los excesos de un placer ilimitado, mueven al hombre a derogar las grandes leyes del Ser, es decir, lo arrastran a su perdición. La mayoría de hombres debe ser preservada de las tentaciones de la libertad, la sensibilidad y el conocimiento, que sólo algunos privilegiados por su nacimiento o por los dioses pueden vencer; que se les deje entonces gozar en paz de una sumisión—quizá injusta o cruel, mas siempre tutelar—con tal que permanezcan en su lugar dentro de la jerarquía necesaria de las desigualdades.

Sería un buen método examinar los grandes temas que *no* existen en *Le Chemin de Paradis* y que ocuparán un lugar importante en la obra ulterior de Maurras. Nos

sorprendería entonces la ausencia de la noción—sin embargo capital—de herencia, así como—algo muy significativo en ese libro que diremos enseguida está dominado por la muerte—de la noción de inseguridad y de fragilidad de las ciudades humanas.

Finalmente, se podría determinar lo que sí existe en *Le Chemin de Paradis*, pero que desaparecerá después: esencialmente, las resonancias nietzscheanas, el superhombre y la derrisión de la caridad cristiana, que exalta a los débiles y los arrastra a la desmesura, en tanto que la piedad antigua, al mantenerlos en su lugar dentro de la armonía universal, les aseguraba, por el contrario, una apacible felicidad.

Ese trabajo de análisis y de clasificación no carecería de interés: ello se ve a simple vista. Tendría sin embargo el defecto de dejarnos creer que hemos comprendido. Se trata, por desgracia, de un ejercicio escolar en el cual se complacen los historiadores de la literatura y los de las ideas políticas. Es cierto que los primeros fueron rebatidos por los formalistas de la «Nueva Crítica», pero, por desgracia, nada ha rebatido aún a los segundos, que perseveran en métodos de explicación transformista, en virtud de los cuales el estudio de las opiniones políticas se reduce a reconocer los sedimentos sucesivos que las constituyen y a determinar su cronología. Admitamos que esa empresa no es inútil, particularmente en el caso de Maurras. El pensamiento de Maurras es menos coherente y detenido en el tiempo de lo que quiso creer y hacer creer, de modo que resulta natural que a sus historiadores los tienta, en primer lugar, la búsqueda de sus variaciones. Esa desmitificación será una etapa neces-

ria, pero que convendrá superar rápidamente. Si no, se llegaría a reducir a Maurras a una suma de influencias —confesadas las unas, escrupulosamente escondidas las otras—, sin penetrar jamás la naturaleza profunda y auténtica de la obra.

Esa originalidad que nos niega el estudio genético de las ideas y de las fuentes, ¿la encontraremos en el tema confesado del libro, que es la muerte? Hay que subrayarlo con vigor: *Le Chemin de Paradis* es, ante todo, un libro sobre la muerte. Si su autor hubiera dejado de escribir después, se prestaría poca atención a unas tesis de filosofía social que podrían encontrarse, de la misma manera, en otras reacciones contemporáneas contra los movimientos populares de mediados del siglo XIX. El verdadero tema es la muerte, y eso es lo único que sorprende en un joven de veinticinco años. Ello merece una observación más detenida.

De ocho cuentos, siete tratan de la muerte. Fidas se suicida porque los dioses lo han privado del poder de animar las formas de piedra para castigarlo por su impiedad. El joven esclavo Sirón es asesinado por su dueño porque ha conocido la «mortal voluptuosidad» y ha sobrevivido a ella, infringiendo así la gran ley según la cual «la perfección conduce a la muerte». Mirto, la noble cortesana de Arles, muere porque prefirió el amor al placer: el obispo Trophime le enseña, durante su agonía, la sabiduría del cristianismo, que destierra el amor «más allá de los nueve cielos». Pero es masacrado por haber predicado también «el horror de la muerte solitaria» y «el vacío y el temor a la vida» y al placer. El humilde pescador se ahoga en las aguas de su estanque, porque su vida

es insoportable desde que perdió la feliz insensibilidad de su condición y arrebató el peligroso privilegio de gozar de la Belleza, del Amor, del Conocimiento. Simplicio es empujado a una muerte cruel por su búsqueda desdeñosa del placer, por su iniciación demasiado precoz en el encanto de la muerte: es estrangulado por sus dos amantes, a las que no pide más que un gozo simultáneo y superficial. Octave, un alumno muy joven de un colegio religioso, se ahorca con el cordón del dosel del altar, tomando igual cuidado en pecar de amor y en conservar alrededor de su cuerpo el amuleto—perdón, Maurras dice el escapulario—que asegura el Paraíso: esa historia se titula *La Bonne Mort* y Maurras la suprimió entera, a causa de su impertinencia, de su reedición de 1927. Hoy en día no es la impertinencia del joven, sino su extrañeza trágica, lo que nos sorprende, con su mezcla de erotismo, religiosidad y muerte. El último cuento pasa en los infiernos, entre las sombras, y sin embargo es menos macabro en esencia: la muerte no es más que un pretexto. Los esclavos de Critón rehúsan regresar a la tierra y revivir en un mundo al revés en el que «el Cristo hebraico ha depuesto a los fuertes y ha exaltado a los débiles».

En esos cuentos, Maurras quiso mostrar que la voluptuosidad era mortal: más allá del momento de la plenitud divina del gozo, del amor, de la belleza que es también conocimiento, el hombre no tiene otra elección que la que se da entre la muerte armoniosa y la decadencia fea, dolorosa. Llegado a esa plenitud, tiende al «eterno reposo», a «la anhelada tranquilidad».

Simplicio se convirtió—veremos en seguida cómo—en el amante de la Muerte, una Muerte siempre ligada al

amor, o más bien a lo que llamamos hoy en día erotismo. «Sufrir y morir, cuán elegantemente se compensan esos dos términos... Conozco otros dos, es verdad, que no presentan una armonía menor: gozar y también morir».

«Sólo tuve verdadero apego a los lugares donde se sueña en paz con la muerte: las iglesias, las sepulturas, los lechos de sueño y de amor». Texto extraño—¿no es cierto?—, en el que reconocemos la misma relación entre lo macabro y el erotismo que se da en la época barroca, en el prerromanticismo o, incluso, hoy mismo, en el neosadismo de un Georges Bataille. Estas comparaciones sólo parecen paradójicas a causa de nuestro conocimiento del Maurras consumado.

El tema de la muerte no sólo aparece en los pasajes que lo tratan nominal y abiertamente: se lo sorprende surgiendo sin razón, como una obsesión que emerge de las profundidades, cuando uno menos se lo espera. La muerte no sólo es un tema de reflexión: es un lenguaje, un medio de decir otra cosa. He aquí dos ejemplos:

Simplice cuenta cómo descubrió durante su infancia el encanto de la Muerte. Tenía siete años. Una pariente suya, una muchacha muy joven, acababa de morir. Acompañó a su madre primero a la cabecera de la muerta y después al entierro. Le sorprendieron la belleza del cadáver, echado sobre el lecho ceremonial, los juegos del sol y el humo del incienso sobre la carne «luminosa y en flor», «el alabastro maravilloso de ese rostro apagado».

Sigue después al cortejo fúnebre con una «curiosidad estremecedora pronto favorecida por el azar». La muerta era llevada en el ataúd a cara descubierta según una costumbre muy antigua del Mediodía mediterráneo.

«Se produjo una pequeña sacudida al tropezar uno de los portadores contra una piedra, y se transmitió a la muerta, cuyos labios destilaron entonces una gota de sangre y echaron después una espuma como de sangre. El hueco de las mejillas y de los ojos se tiñó de púrpura.» Ese accidente reveló a Simplicio que la muerte era paz e impasibilidad. En efecto, nadie se inmutó: el hermano de la muerta «se acercó y restañó apaciblemente con un pañuelo ese flujo de sangre helada». «Comparaba yo en mi espíritu lo que hubiera pasado si el mismo accidente, en lugar de sucederle a ese rostro helado, hubiera venido a perturbarnos a mi madre o a mí, que estábamos vivos.» ¡Cuántos gritos y turbaciones! «Aquella tarde memorable de mi octavo año, envidiaba en silencio la pálida indiferencia de la muerte.»

Nos hallamos, pues, ante dos fenómenos diferentes: una cosa vista, grabada en la memoria de un niño, y una idea de la muerte presentada como la conceptualización de lo visto. La relación de la una con la otra nos parece, de hecho, arbitraria, y tenemos más bien la impresión de que lo visto se imponía al autor por sí mismo: la idea no era ya más que el pretexto.

Una cosa vista, pero podría muy bien ser una cosa leída, leída por un adolescente que habría alterado enseguida su significado. Leída en *Madame Bovary*.

Emma ha muerto después de haber sido velada. Las comadres la visten: «¡Miradla... qué linda está todavía! Se diría que va a levantarse inmediatamente.» Emma Bovary no da la lección de impasibilidad de la yacente observada por Simplicio. Es más bien la viva imagen de los *funeral homes* americanos.

Después se inclinaron para ponerle una corona. Hubo que levantarle un poco la cabeza y, entonces, un chorro de líquido negro salió como un vómito de su boca.—¡Oh Dios mío! ¡El vestido, tened cuidado!—exclamó la señora Lefrançois.—Ayúdenos—le decía al farmacéutico [el señor Homais]—, ¿acaso tiene miedo?

Las hemorragias de cadáveres no son tan frecuentes en la literatura de la época como para que no resulte sorprendente encontrarlas, al mismo tiempo, en Flaubert y en Maurras. Sin embargo, no tienen el mismo sentido. En *Madame Bovary* simboliza la muerte sucia, la de Barbusse, de Remarque, de Sartre y de Genet. En *Le Chemin de Paradis* se transformó en una apología de la dichosa impasibilidad. Pero, ¿qué valen en el fondo las interpretaciones? Aquí como allí, están igualmente presentes las imágenes brutas de la muerte.

El segundo ejemplo está extraído del cuento titulado *Eucher de l'Ile*. Eucher es un marinero del estanque de Berre. Una de sus noches de pesca, descubre, bajo las aguas, el cuerpo de un ahogado. En el mito, ese cuerpo hundido simboliza la Belleza, la Gloria, el Amor, los dones de la fortuna y del nacimiento. Eucher descubre así las maravillas que las leyes tutelares le habían ocultado, y muere de esa revelación que lo sustrae a la insensibilidad. El mito puede tener cierto valor. Pero, ¿era verdaderamente necesario, para expresarlo como una parábola, imaginar el abrazo macabro del viejo pescador con el cadáver descompuesto del ahogado? Eucher, en efecto, sacó el cadáver con su red: «El bello difunto fue arrastrado hasta los flancos de la barca y el pescador pudo cu-

brirle las manos y el rostro de besos, de llantos apasionados, llamándolo “dulce forma” y “amada cabeza”. Le traía sin cuidado que esos jirones de carne descompuesta se reblandecieran al tacto y el hecho de estar estrechando entre sus manos una mezcla confusa que iba a volverse líquida.» «Aquél a quien abrazaba tan estrechamente contra su pecho, lejos de parecer incorruptible, fluía como un lodo y empezaba a moldearse exactamente sobre él, no sin despedir los más horribles efluvios de la muerte.»

Los términos de la muerte y del amor están aquí confundidos como en los místicos del siglo xvi, los del amor sagrado y del amor profano.

Más aún que las ideas claras y voluntarias, esa utilización de las imágenes de la muerte llegadas desde los más profundos pliegues de las memorias antiguas, como las palabras de un lenguaje, es una prueba de lo obsesionado y *fascinado* por la muerte que estaba el joven Maurras de los años 90. Eso se desprende de una lectura ingenua de *Le Chemin de Paradis*. Maurras no volvió sobre ello. Una vez, sin embargo, treinta y cinco años después, dejó escapar una discreta confidencia. Agradezco a Henri Massis y a François Leger el haber posibilitado que no se me pasara por alto. Esa confidencia aparece en el último relato de las *Quatre Nuits de Provence*, publicado en 1930. Desvelado por la tormenta, recuerda que una noche como aquélla había sido sorprendido por la tempestad en un bote de remos. «Contemplar esa tempestad sin temerla tenía poco mérito, puesto que atravesaba una pequeña crisis moral en la que mi jactancia intelectual de lector de Schopenhauer [filósofo de la muerte, señalé-

moslo de paso] estaba multiplicada por los acres recuerdos, largamente meditados, de algunas grandes penas más personales [su sordera]. La vida no me resultaba ya muy grata. Me parecía cada vez menos luminosa. Todo porvenir parecía cerrado. Desde hacía tres años, toda la bravura que tenía la aplicaba en prever, sin rebelarme, que el sentido del oído no me sería devuelto, y ello me conducía a un estado de desapego en el que las más caras amistades que yo había elegido, así como las más poderosas afecciones naturales, no me parecían llamadas a contar demasiado... A los diecisiete años las pequeñas cosas se inclinan fácilmente hacia el *ya nada existe* [subrayado por Maurras]. ¿Qué hubiera echado de menos? En consecuencia, ¿qué temía? *Me habría zambullido por última vez sin sentirlo* «Mis ideas claras... mis convicciones conscientes... propendían todas hacia el deseo de descanso eterno.» Las confesiones involuntarias de *Le Chemin de Paradis* nos demuestran que las tendencias profundas de su inconsciente propendían también a la muerte. Por lo demás, Maurras añade estas pocas palabras que parecen extraídas sin retocar de los cuentos de su juventud: *Yo amaba a la muerte.*

El autor de *Le Chemin de Paradis* amaba la muerte. El de las *Quatre Nuits de Provence* no la amaba desde hacía ya tiempo, pero no la había olvidado y su odio se asemejaba al amor. Henri Massis ha mostrado cómo toda la obra de Maurras está dominada por la voluntad de defender a la sociedad de una muerte que amenaza a cada instante. Yo me inclino a creer que ese sentimiento de la muerte constituye la gran originalidad de Maurras. Los sistemas que lo precedieron están fundados en concep-

ciones de la naturaleza humana, del devenir de la humanidad, de la tradición o del progreso, entre los que, por lo demás, espigó para componer su obra. Pero, ¿se tuvo alguna vez un sentido tan fuerte y siempre presente de la extrema fragilidad de la existencia humana? Henri Mas-sis tenía razón al ver ahí una clave esencial.

Yo, por mi parte, he querido mostrar aquí cómo esa actitud del Maurras adulto fue la contraria a la del Maurras adolescente. Durante los años 1890-1900, determinantes sin duda para su formación, el encanto de la muerte lo tentó en lo más profundo de sí mismo. Cómo resistió y emprendió la lucha contra ella con todas sus fuerzas durante toda su vida constituye el drama que los historiadores que de él se ocupen tendrán que dilucidar un día.⁹⁶

⁹⁶ Este artículo fue publicado en *Études maurrassiennes*, 1, 1972, Centre Charles Maurras, Aix-en-Provence.

LOS MILAGROS DE LOS MUERTOS

Se sabe ahora que, en la segunda mitad del siglo XVIII, la opinión ilustrada se conmovió por los «peligros de las sepulturas». Ése es el título de un ensayo de Vicq d'Azyr—médico hoy en día bien conocido por los historiadores—aparecido en 1778. Se trata de un repertorio de sucesos que demuestran el poder de infección contagiosa de los cadáveres y que describe, asimismo, las bolsas de gases tóxicos que se formaban en las tumbas.

Ciertos entierros, célebres en los anales de estos primeros higienistas, se convirtieron en una hecatombe.

Así, un día caluroso de agosto de 1744, un mozo de cuerda desfalleció al abrir el panteón de los penitentes blancos de Montpellier para bajar allí el cuerpo de un cofrade difunto. «Apenas hubo descendido al subterráneo, se le vio agitado por movimientos convulsos.» El hermano penitente que quiso socorrerlo escapó por los pelos del peligro: «Al bajar, se hizo aguantar por el extremo de su sayo y de su cordón, que dio a otro hermano penitente. Apenas hubo agarrado el hábito del mozo de cuerda, se le cortó la respiración. Lo sacaron medio muerto. Enseguida recuperó el sentido, pero le quedó una especie de vértigo y de aturdimiento, precursores de los movimientos convulsos y los desmayos que se manifestaron un cuarto de hora más tarde.» Sus trastornos, por suerte, «desaparecieron por medio de una sangría y de

ciertos tónicos». Pero «estuvo mucho tiempo pálido y desfigurado, y llevó desde entonces en toda la ciudad el nombre de *resucitado*».

Otros dos penitentes intentaron salvar al desdichado mozo que continuaba estando en el fondo, inanimado. El primero, «sintiendo que se sofocaba», tuvo tiempo de pedir que lo sacaran. El segundo, más robusto, fue víctima de su fuerza y de su audacia: «Murió casi tan pronto como hubo descendido.» Le tocó entonces morir a su vez al hermano del mozo, el último de esta serie catastrófica, ya que en ese momento todos comprendieron a qué se exponían y nadie quiso arriesgarse ya a una nueva tentativa, a pesar de «las más perentorias exhortaciones» de los clérigos.

En Nantes, en 1774, durante un entierro en una iglesia, fue desplazado un ataúd. Un hedor fétido se extendió y «quince asistentes murieron poco tiempo después. Las cuatro personas que habían movido las tumbas fueron las primeras en sucumbir y seis curas presentes en esa ceremonia estuvieron a punto de perecer».

Bolsas de vapores a presión que explotan: se lee en el diario del abad Rogier que «un sepulturero, cuando trabajaba en el cementerio de Montmorency, golpeó con su laya un cadáver que había sido enterrado allí un año antes, y salió despedido», despedido por la explosión.

Vapores «pestilentes», es decir, que propagaban la peste u otras enfermedades contagiosas como la viruela: se menciona un cadáver que «propagó una enfermedad muy peligrosa en un convento entero». Y nuestro médico concluye: «Se ve con frecuencia cómo fiebres malignas y pútridas, y enfermedades periódicas, reinan

en las ciudades más pobladas, sin que se pueda penetrar su causa lejana. ¿No es probable que esa causa que ignoramos y que sólo se nos muestra por esos funestos efectos, no sea sino la sepultura en el interior de las ciudades?»

Existe toda una literatura sobre ese tema. Citemos, tras Vicq d'Azyr, a otro autor, célebre por sus libros sobre la educación y sobre la nobleza comerciante: el abad Coyer, que publicó en 1768 *Étrenne aux morts et aux vivants*.

Esa campaña de publicaciones desembocó con bastante presteza en decisiones. La regla entonces aplicada regula aún nuestras sepulturas: resolución del 21 de mayo de 1765 del parlamento de París sobre las sepulturas, que establece el principio de traslado de los cementerios fuera de la ciudad de París; resolución del parlamento de Toulouse del 3 de septiembre de 1774, bajo la influencia de monseñor Loménie de Brienne; declaración del rey concerniente a la inhumación del 10 de marzo de 1776, que prohibía las sepulturas en las iglesias y en las ciudades; destrucción del cementerio de los Innocents entre 1785 y 1787; finalmente, decreto del 23 de pradiel del año XII, que continúa siendo la base de nuestra reglamentación actual. En un lapso de aproximadamente tres decenios, se subvirtieron costumbres milenarias. La principal razón que dieron los contemporáneos de la necesidad de ese cambio fue el carácter infeccioso de los cementerios tradicionales, así como los peligros que éstos representaban para la salud pública.

La primera idea que pasa por las mentes es la que sigue: el progreso del conocimiento concerniente a la me-

dicina y la higiene, del que se tiene otras pruebas, hizo intolerables las manifestaciones de fenómenos a los que las gentes se habían adaptado perfectamente durante siglos. La nueva higiene reveló una situación que antes no se advertía.

Grosso modo, esta interpretación resulta exacta. Pero las cosas no sucedieron de un modo tan simple.

En particular, la observación de los fenómenos extraños cuyo teatro eran las tumbas y los cementerios precedió al descubrimiento de la higiene. La preocupación por la salud pública no estaba ausente de los siglos xvi y xvii, mas no era ni la única ni la más decisiva. Los fenómenos que Vicq d'Azyr y sus contemporáneos explicaban por las ciencias de la naturaleza y la química eran ya conocidos, pero pertenecían a un mundo natural y sobrenatural a un tiempo, en el que intervenían causalidades aún admitidas y que, a finales del siglo xviii, fueron relegadas al rango de supersticiones despreciables.

No fue el ojo moderno del médico higienista el que vio por vez primera los vapores mortales y las explosiones de gas de las sepulturas tradicionales. ¿Quién, entonces? Es lo que quisiera mostrar.

Un autor y un libro nos ponen sobre la pista.⁹⁷ El autor es Garman, médico alemán que vivió de 1640 a 1709. Era de confesión luterana. Los diccionarios médicos de finales del siglo xviii dan su nombre como el de un compilador carente de espíritu crítico de sucesos maravillosos, de prodigios inverosímiles, de historias inventa-

⁹⁷ L. C. F. Garman, *De miraculis mortuorum*, Dresde, 1709. Especialmente, pp. 106-142.

das por la superstición y la credulidad populares. Dichos diccionarios no dedican ni una palabra elogiosa a la lengua y el estilo de Garman, quien no obstante escribía en un excelente latín ciceroniano o erasmiano, cuyos recursos expresivos dominaba. De hecho, Garman no es tan ridículo como pretenden los médicos ilustrados de finales de siglo. Es sólo, por suerte para nosotros los historiadores, un testigo algo tardío—algunos lustros—de las concepciones científicas que triunfaron desde finales de la Edad Media hasta mediados del siglo xvii. La alquimia y la astrología se mezclaban entonces con la medicina modernizante. La naturaleza estaba mal separada de lo *praeternatural*—el término existía—y de lo sobrenatural, y el conocimiento estaba fundado en una masa de noticias *ab mundo condito in hoc usque momentum*, donde Plinio el Viejo tenía tanto peso como un médico contemporáneo. Sin embargo, como esas noticias venían transmitidas por el libro impreso, las épocas históricas que las documentaban eran la Antigüedad clásica o la Baja Latinidad, el siglo xvi y el principio del xvii, si bien ciertos autores del xvi retomaban datos de la Edad Media. Ésta sólo era aprehendida por las citaciones del siglo xvi.

El libro de Garman se titula *De miraculis mortuorum*. Trata, en consecuencia, de todos los fenómenos observados en los cadáveres. El título—bastante extraordinario por lo demás—del capítulo que aquí nos interesa, puede ser traducido así: *Sonidos emitidos por los cadáveres en sus tumbas, semejantes a los de los cerdos cuando comen; en alemán «Schmaetzende Tode»*.

Garman parte de una serie de observaciones, las más

extraídas de la literatura, si bien hay algunas de autores contemporáneos, e incluso una hecha por sí mismo.

Es notorio que algunos sonidos provienen en determinados momentos de determinadas tumbas. Según Baleus (1495-1563), de la tumba del papa Silvestre II—Gerbert—salen unos ruidos—*ossa crepitasse*—cada vez que va a morir un papa. Hechos de ese género son corrientes. En Gutzen, en 1665, se abre una tumba que habla. No se encuentra nada y se cierra de nuevo. El fenómeno recomienza.

El autor en persona fue testigo del mismo fenómeno, en el entierro de un papista—por consiguiente, sospechoso a los ojos de un protestante como él—. También entonces se abrió la tumba sin que se advirtiera nada susceptible de ser la causa de la *pulsatio*. Esos sonidos no correspondían, pues, a nada visible. No así en el caso referido por un correligionario luterano: «Un sepulturero, “Gothanos”, mientras preparaba una sepultura, cayó en una tumba podrida que no contenía ya sino huesos» —pues la carne se había consumido—, prestos a ocupar su sitio en los osarios al aire libre, como era costumbre. Cuando quiso salir, escuchó un sonido «estridente, exactamente como el graznido de una oca y, al mismo tiempo, vio cómo se formaba en el extremo de los huesos una masa de espuma del tamaño de un puño, que desprendía un olor tal que tuvo que cerrar los labios y taparse la nariz. No obstante, se quedó en un rincón para ver lo que pasaba. Poco después, la masa de espuma estalló como una bomba que explota, y desprendió una nube de humo azulado. La infección del aire aumentó hasta el punto de que él habría perdido la vida si no hubiera conseguido

salir de la tumba y, ya de nuevo en su casa, curarse gracias a no sé qué medicamento».

Son historias de este tipo las que tendrán en cuenta los médicos higienistas de finales del siglo XVIII. Ésta de Garman es, a finales del XVII, un caso entre otros.

Garman tiende, en cambio, a otorgar una importancia específica a los *Schmaetzende Tode*, puesto que le proporcionan el título del capítulo. Es algo terrible: *magis animum tenet suspensum*. «Antes de que se desencadene una epidemia mortal [luego se trata de un presagio —como los sonidos que salían de la tumba de Gerbert— que, en los siglos XVI y XVII, anuncia la peste], algunos difuntos ya enterrados, especialmente los del sexo débil [atención: se sabe que los brujos son casi siempre mujeres], devoran su sudario y su traje fúnebre lanzando un grito agudo semejante al de los cerdos cuando comen, de donde el nombre popular de *Schmaetzende Tode*. Los succionan, se los comen, los devoran, se los tragan todo lo que pueden». No se puede refutar la exactitud de un fenómeno como ése. Fue observado muy a menudo, cerca de Friburgo en 1552, en Lusacia y en Silesia en 1553, en Martisborg en 1565, en Schiefelbein en 1581-1582, y también en otros lugares. Cuando un hecho así se produce, es un signo de una terrible epidemia que se abate sobre la ciudad o sobre una familia.

Así prevenidas, las gentes del país tratan de corregir la violencia con la violencia. «Abren las tumbas, arrancan de la mandíbula de los muertos el sudario que se están tragando y, de un golpe de laya, le cortan la cabeza al cadáver comedor, creyendo así poner fin a ese morder y

succionar y a la epidemia que anuncian.» Eso pasó en Polonia, en 1572, y la peste no cesó sino cuando los cadáveres fueron decapitados. ¿Se trataba de cuerpos de brujas? Garman remite a un pasaje del *Malleus maleficarum*, que cito en la reciente traducción del profesor A. Danet: «Uno de nosotros, los inquisidores, encontró una ciudad [fortificada] prácticamente despoblada a causa de la muerte. Por otro lado, corría el rumor de que una mujer [muerta] y enterrada se había comido poco a poco la mortaja con la que había sido sepultada; y que la epidemia no podía cesar hasta que no se hubiera comido la mortaja entera y la hubiera digerido [Garman obvió esta creencia]. Se celebró un consejo a ese respecto. Preboste y alcalde de la ciudad, abriendo la tumba, hallaron casi la mitad de la mortaja metida en boca, garganta y estómago, y ya digerida. Ante ese espectáculo, el preboste, perturbado, desenvainó su espada y, cortando la cabeza, la lanzó fuera de la fosa. La peste cesó.»

A decir verdad, Garman no cree ni en el poder de los brujos muertos—muerto el perro, se acabó la rabia—ni en la eficacia de una medida que combate los signos y no la causa. Lo cual no obsta para que los hechos sigan siendo los mismos y para que nuestro autor trate de explicarlos: acción de vampiros o de brujos, de animales necrófagos, efectos de la epidemia sobre los cadáveres de los apestados—una causa entre otras, a la que Garman no otorga una prioridad evidente—, efectos del gran fuego interior de la Tierra. Pero ninguna de esas causas, en las que se mezclan lo maravilloso y lo natural, le resulta convincente. El verdadero autor de esos fenómenos macabros es el demonio, instrumento de la cólera y de la ven-

ganza de Dios: *corporum princeps*, dice Garman citando la Cábala, *Dei Carnifex*, citando a Lutero.

Es él quien, *sub persona mortuorum*, grita, muerde, come en las tumbas. *Sub persona* debe entenderse: bajo la apariencia del cadáver, pues Garman adelanta—por lo demás con timidez—que todos esos fenómenos no pertenecen quizá a la realidad sino a la ilusión, en el marco de una población enloquecida por el miedo a la peste: «El demonio no grita quizá en las tumbas de los muertos, sino a la oreja de los vivos supersticiosos.» Una hipótesis entre otras, que no cambia nada en lo esencial: la intervención de los demonios que se regodean en la desdicha futura de los hombres e intentan alejarlos del temor de Dios mediante prodigios. Dejemos a Garman con sus especulaciones demonológicas que se sitúan en la línea de Bodin, a menudo citado. Lo que importa a nuestro propósito es constatar que el cementerio—o incluso la iglesia en tanto que lugar de sepultura—se ha convertido en un espacio habitado por el diablo y mal defendido por las bendiciones rituales, pues la bendición de las sepulturas es entonces interpretada como un exorcismo, como un medio para alejar al diablo. Precaución que, al parecer, no impide a los rusos, según Thomas Bartholin, dar sablazos al aire en los cementerios pronunciando una fórmula destinada a enviar al infierno a los demonios presentes. En realidad, sabemos que si se consagraba la iglesia y su patio, el atrio, era para separarlos del mundo profano. No se bendecía ese espacio a causa de los muertos. Pero se enterraba a los muertos en ese espacio porque estaba ya consagrado. Los autores de los siglos XVI y XVII olvidaron esas razones e interpretaron la bendición

en función de la atracción que ellos imaginaban existía entre el diablo y el cementerio.

Se trata, efectivamente, de una nueva concepción, nacida a finales del siglo xv y en el xvi, más que entre el pueblo entre los *litterati*, hombres de ciencia y de iglesia, los mismos que organizaban la caza de brujas.

En la Edad Media, el cementerio era un lugar público, de encuentro, de juegos, a pesar de la exposición de los huesos en los *charniers*, del afloramiento de pedazos de cadáveres mal recubiertos. Los olores, más tarde denunciados primero como maléficos y después como insalubres, existían sin duda, mas no se les prestaba atención alguna. Por otra parte, el demonio sólo intervenía en el cementerio para reclamar un cuerpo que le había sido arrebatado por un ardid del difunto, al que de otro modo sus pecados habrían privado del derecho a reposar en tierra santa. Y es que el enterramiento *ad sanctos* implicaba la salvación eterna. El papa Gregorio I refiere historias de ese tenor sucedidas a monjes de su convento. Los muertos condenados no regresaban al cementerio: frecuentaban, por el contrario, el lugar de su muerte —lugares tales como los campos de batalla donde habían perecido—. Puede admitirse que esa mentalidad medieval persistió durante mucho tiempo entre las capas populares: aún en los siglos xvii y xviii, el cementerio de los Innocents continuaba siendo un lugar de encuentro y de paseo. Por ello supongo que el cambio vino más bien de los *litterati*, de su interpretación científica de las emociones populares. Así pues, alrededor del siglo xvi, el espacio del cementerio y de las tumbas fue ocupado por el diablo, y fenómenos que sin duda habían existido siem-

pre ante la indiferencia general fueron entonces atribuidos al diablo, para convertirse en prodigios fascinantes y terribles: sabios, médicos, astrólogos, alquimistas y compiladores de historias naturales les consagraron extensos análisis. El capítulo *De cadaveris... sonantibus* de Garman tiene treinta y seis páginas de composición apretada.

El interés mostrado por esas manifestaciones se acrecentó aún más por el miedo a las epidemias y las pestes, cuyo contagio se intentaba evitar. En el futuro se establecería una relación constante entre la peste, el demonio y los prodigios de los muertos. Nació entonces una ciencia de los cadáveres y las tumbas, diseminada por numerosos libros citados por Garman y ligada a la vez a la medicina, la demonología, la astrología, la historia natural y la observación ingenua: ciencia cuyo manual pretende ser el *De miraculis mortuorum*.

Los casos de infecciones, de emanaciones de gas y de olores fétidos hallan un espacio en este manual, aunque entre muchos otros fenómenos cuya realidad física no es admitida por el sentido crítico actual.

En la segunda mitad del siglo xviii, los médicos, en nombre de una nueva concepción que es ya la nuestra, recusaron la ciencia humanista de los cadáveres e hicieron una selección en el repertorio de los fenómenos referidos por sus predecesores. Rechazaron los prodigios que habían atribuido a la credulidad y retuvieron los que habían observado en la vida de cada día, esto es, los sucesos que probaban la insalubridad de los cementerios y de las prácticas habituales de enterramiento.

Así, esos sucesos fueron reconocidos como diabólicos por los primeros que los descubrieron, antes de ser,

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

a finales del siglo XVIII, interpretados en términos de higiene en una concepción científica muy próxima a la nuestra.⁹⁸

⁹⁸ Comunicación a la Société de démographie historique, mayo de 1974.

DEL SENTIMIENTO MODERNO DE LA FAMILIA EN LOS TESTAMENTOS Y LAS TUMBAS

Este artículo propone algunas reflexiones sobre el nacimiento del sentimiento moderno de la familia, inspiradas por las cláusulas piadosas de los testamentos y por las tumbas.

Pero, en primer lugar, ¿de qué «familia» se trata? No se trata ni de la familia patriarcal, extendida a varios matrimonios y generaciones y que quizá no haya existido sino excepcionalmente, ni de la familia nuclear contemporánea, reducida a los padres y a los hijos que aún dependen de ellos.

Una fábula de La Fontaine—libro IV, 22—nos informa de lo que se entendía por familia en 1660, cuando fue escrita.

La alondra, algo avanzada la estación, ha hecho su nido entre el trigo y acecha el día de la cosecha para «desalojar a todos sin ruido». Les encomienda a sus crías que presten atención a las palabras del dueño del campo, cuando vaya con su hijo a visitar su finca:

El propietario del campo llega con su hijo.
El trigo está maduro, dice; ve a casa de nuestros amigos
A rogarles que, cada cual con su hoz,
Vengan a ayudarnos mañana no bien despunte el día.

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

El grupo de los amigos es el primero en ser invitado. Pero está demasiado lejos y se muestra hartamente indiferente:

El alba del día llega y los amigos no aparecen.

El dueño ha entendido que no puede contar con sus amigos. Y eso que la amistad desempeñaba entonces un papel en la vida más importante que el de hoy en día, y que en los testamentos se daba a los amigos muestras de una consideración igual a la que se reservaba a los parientes. Un testador de 1646 ruega a su esposa y a sus hijos «tomar en todo el asunto parecer y consejo [para la sepultura y el entierro] de los Señores [ilegible], sus buenos amigos, a los que suplica muy humildemente que, así como le han hecho el honor de amarlo en vida, tengan a bien tras su muerte continuar ese afecto hacia los suyos...».

La negligencia de los amigos era una falta grave y poco común. El dueño tiene que pasarlo por alto:

Hijo mío, ve a casa de nuestros parientes
y hazles el mismo ruego.

Está claro que esos parientes no viven con el dueño y su hijo—«ve a casa de nuestros parientes»—, pero bien pueden ser muy próximos por consanguinidad o por afinidad. Por eso se entiende el espanto de los pajarillos: «Ha dicho “sus parientes”». Pero los parientes tampoco van. El dueño entonces saca la moraleja y le dice a su hijo, que lo acompaña de nuevo:

No hay mejor amigo ni pariente que uno mismo
 Recuerda bien esto, hijo mío. ¿Sabes entonces
 Lo que hay que hacer? Con nuestra familia
 Tomaremos mañana mismo cada uno nuestra hoz...

El texto resulta claro. La familia, en este caso, excluye a los «parientes» que viven fuera, pero comprende a todos los que habitan bajo el mismo techo, incluidos hijos y sirvientes, que dependen del mismo «señor»: «*nuestra familia*». El señor de la familia es también el del campo. Durante mucho tiempo no se distinguieron las nociones, hoy en día bien separadas, de familia y patrimonio. La Fontaine, en el siglo xvii, incurría en la misma confusión que San Jerónimo en el iv. Éste traducía por *pater familias* el término griego *oikodespótes*, literalmente «señor de la casa». El *pater familias* de la Vulgata no es necesariamente un padre de familia, en el sentido actual, sino un propietario de hombres y de bienes: el dueño de la viña. Hay que concluir que un pobre no podía ser *pater familias*.

Durante la primera mitad del siglo xviii, el estilo y el tono de los testamentos cambiaron, así como su función. Dicho cambio está en relación con el sentimiento de familia.

Hasta principios del siglo xviii, esa función era la que no había dejado de ser desde la Edad Media: la función religiosa. El objetivo del testamento era el de obligar al hombre a pensar en la muerte cuando aún estaba a tiempo de hacerlo. Sin duda, en el siglo xvii, el testamento no era ya registrado por los curas y no se lo consideraba ya del todo suficiente «pasaporte para el cielo».⁹⁹

⁹⁹ La expresión es de J. Le Goff.

Tampoco se negaba ya la tierra de la Iglesia al muerto intestado, como si fuera excomulgado. Pero si el testamento había dejado de ser un acto casi sacramental, continuaba siendo un acto religioso en el que el testador expresaba, a través de formalidades más espontáneas de lo que se cree, su fe y su confianza en la intercesión de «la Corte celeste», y disponía de aquello que le era todavía lo más caro: su cuerpo y su alma. La parte más extensa del texto continúa siendo *ad pias causas*: la profesión de fe, la confesión de los pecados y la reparación de las culpas, la elección de la sepultura y, finalmente, las numerosas disposiciones en favor del alma: misas y plegarias, que empezaban desde el momento de la agonía y se distribuían en fechas fijas, a perpetuidad—. Llama la atención la minuciosidad de los detalles: el testador no dejaba nada al azar ni al afecto de los suyos. Todo sucede como si ya no tuviera confianza en nadie. Es cierto que su lecho de enfermo estaba rodeado de parientes, de amigos «espirituales» y «carnales». La habitación del moribundo era un lugar público. Pero parientes y amigos eran ajenos al drama que allí ocurría y que ellos no veían. Ese drama ponía frente a frente al moribundo, al Juez divino, a los acusadores diabólicos y a los santos abogados. El moribundo estaba completamente solo. A nadie más que a él correspondía tomar las medidas para su salvación, por vía de derecho, según las cláusulas de ese contrato de salvación que era el testamento. Como sólo puede contar consigo mismo, debe imponer sus voluntades a sus herederos, sean éstos esposa o hijos, monasterio o cofradía. Con el rigor de un picapleitos, todo hombre del Antiguo Régimen, no perdona ningún deta-

lle: ni un gramo de cera ni un *De profundis*. Prescribe que los legados piadosos y su destinación sean expuestos en la iglesia sobre un material imperecedero, piedra o latón, para vencer el olvido de las generaciones futuras. Raramente se remite el testador a la discreción de un cónyuge o un amigo y, cuando lo hace, es más por un anhelo de humildad y simplicidad que por confianza absoluta.

Así, la familia no participa en las disposiciones que toma el testador para el reposo de su alma y la elección de su sepultura. Uno llega incluso a preguntarse si aquélla asistía siempre al funeral y al entierro. El luto forzaba a la viuda a quedarse en casa. ¿Por qué el testador debe exigir, en ciertos casos, la presencia de sus hijos, como si ésta no se diera por sentada?

Sea como fuere, la familia está ausente, si no de las ceremonias funerarias, sí al menos de las cláusulas religiosas del testamento—salvo la relativa a la elección de la sepultura, tal como se verá más abajo—.

¿Qué es lo que sucede en el siglo XVIII? En apariencia, la familia no ha cobrado una presencia mucho mayor, pero su silencio posee otro sentido, pues la función y el objetivo del testamento han cambiado, y la familia ha reemplazado al testamento en el cumplimiento de las voluntades piadosas.

Se advierte, en efecto, que las cláusulas religiosas se despachan en algunas frases convencionales, cuando no desaparecen. El testamento no es más de lo que ha seguido siendo hasta nuestros días: un acto de derecho privado para la repartición de los bienes del difunto.

¿Cómo explicar ese cambio? Se piensa enseguida en

el progreso de la indiferencia religiosa en la época de las Luces. Pero sabemos que la práctica religiosa no estaba entonces menos extendida que en el siglo xvii, y que lo estaba probablemente más que en el siglo xv o en el xvi. Las mandas piadosas continuaban siendo, en efecto, importantes. Por otra parte, existen signos particulares, especialmente en la Francia meridional, de la fidelidad del xviii a las devociones de la muerte: casi todas las iglesias tienen una capilla de la buena muerte, o almas del Purgatorio, y, además, en esta época se creó una iconografía nueva del Purgatorio.¹⁰⁰

Así pues, no se puede explicar la desaparición de las cláusulas piadosas del testamento por una laicización anacrónica del sentimiento religioso.

Es la relación entre el hombre y los suyos la que ha cambiado: el hombre que sabe su muerte próxima ha dejado de estar solo frente a su destino. Los padres y la familia, a quienes antaño se mantenía al margen de la escena final, acompañaban ahora al moribundo hasta su último reducto a la vez que el moribundo aceptaba compartir con ellos el momento que había reservado antiguamente a Dios o a sí mismo. Sin duda ello suponía un cambio en la escatología común, una disminución del temor al Juicio Final o al infierno, o al más allá. Pero suponía sobre todo, tanto en el devoto como en el no creyente, un cambio en el sentimiento familiar. El moribundo ha deja-

¹⁰⁰ G. y M. Vovelle, «La mort et l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire», *Annales ESC*, 1969, pp. 1601-1634. [Este artículo fue escrito antes de la lectura de *Piété baroque et Déchristianisation* de M. Vovelle, *op. cit.*]

do de experimentar la antigua desconfianza en relación a sus allegados: ya no tiene necesidad de garantías legales, de testigos y de notario, para asegurar el respeto a sus últimas voluntades, al menos aquellas que conciernen a su cuerpo y a su alma—en cuanto a sus bienes, las antiguas precauciones continúan siendo legítimas—. Bastaba con que sus voluntades hubieran sido oralmente expresadas para que éstas obligaran a sus seres queridos. La confianza afectuosa había sucedido a la desconfianza. En la sociedad antigua, el moribundo afirmaba a la vez su independencia respecto de los suyos y la dependencia de los suyos respecto de él. A partir de el siglo XVIII, el moribundo se abandonó, en cuerpo y alma, a su familia. La desaparición de las cláusulas sentimentales y espirituales del testamento constituye el signo del consentimiento del enfermo o del moribundo a perder su protagonismo y a ponerse en manos de su familia.

Hemos dicho que en la sociedad antigua, hasta el siglo XVII, el hombre se quedaba solo ante la proximidad o la idea de la muerte. En realidad, era el alma la que estaba sola. Durante el primer milenio, no se concebía la muerte como una separación del alma y del cuerpo, sino como un misterioso sueño del ser indivisible. Por ello, lo que importaba esencialmente era escoger un lugar seguro para esperar *in pace* el día de la resurrección. Desde el siglo XII se creyó que, con la muerte, el alma abandonaba el cuerpo, que aquélla era enseguida objeto de un juicio particular, sin aguardar el fin de los tiempos. La soledad del hombre frente a la muerte es el espacio en el que éste toma conciencia de su individualidad, y las cláusulas piadosas del testamento constituyen el me-

dio de salvar esa individualidad de la destrucción temporal y de extenderla al más allá. Las nuevas disposiciones relativas al reposo del alma se añadían a la tradicional preocupación por la elección de la sepultura. «Yo entrego mi alma a Dios, dejo mi cuerpo en la iglesia de los Agustinos y en la sepultura de los míos», escribe, en 1648, en su testamento, un consejero del Parlamento de Toulouse.

Si el alma está sola ante la muerte—«yo entrego»—, el cuerpo es «entregado» a la vez a la Iglesia y a la familia. A principios de la Edad Media, la legislación eclesiástica había vacilado entre la prioridad de la familia o la parroquia en la elección de la sepultura: la familia prevaleció. Del siglo XIV al siglo XVIII, la elección de la sepultura se inspira, así pues, en dos consideraciones: la piedad religiosa hacia la parroquia, una orden religiosa, un santo o una cofradía; y la piedad familiar: «En la iglesia de Saint-Sernin, su parroquia, en la sepultura de sus antepasados» (1690); «en el patio de la iglesia de Saint-Sernin, donde están mis dos hermanas» (1787); «en el cementerio de los Saints Innocents, en el lugar donde su esposa y sus hijos difuntos están inhumados» (1604).

Si nos atuviéramos a la literatura testamentaria, se diría que el sentimiento familiar estaba reservado al período *post mortem*. ¿Nos equivocáramos? La familia no constituía entonces el marco de la «vida cotidiana». Intervenía sobre todo cuando cesaba la «cotidianidad», bien en las grandes crisis de la vida, bien en la muerte. A partir del siglo XVIII, la familia entró en la «cotidianidad» y la ocupó casi por entero.

Por eso, desde finales de la Edad Media, el carácter

aparentemente familiar de las sepulturas, es, más que la expresión de una afectividad moderna el signo de una solidaridad colectiva. En consecuencia, no hay que leer las cláusulas testamentarias con el sentimiento de un hombre actual.

En primer lugar, ¿qué quería decir «ser enterrado cerca de los propios antepasados o de la propia esposa?»

Olvidemos por un momento lo que sobre la escultura funeraria nos enseña pródigamente la historia del arte. Porque, en efecto, las tumbas con monumento fueron durante mucho tiempo raras y reservadas a los más grandes de la Iglesia, de la nobleza o de los que visten toga. La mayor parte de los testamentos no hablan de monumentos. Designan el lugar de la sepultura, pero raramente se preocupan de hacerla visible. El lugar de la sepultura permanece anónimo. Cuando un testador escogía la misma sepultura que sus antepasados, o que su cónyuge, ello no quería decir que serían reunidos en una misma tumba, sino que sus cuerpos estarían en el mismo recinto religioso, en una zona designada por idénticas devociones, no lejos el uno del otro. Lo único que se deseaba era estar lo más cerca posible: «En la iglesia del Val-des-Écoliers en el lugar donde está su difunta esposa, o en uno contiguo» (1401); «En los Saints Innocents, cerca del lugar donde fueron sepultados su padre y su madre, o en otro lugar cerca de éste» (1407). «Lo más cerca que sea posible», se dice a menudo en los siglos XVI y XVII. Como contrapartida, se precisará con gran lujo de detalles el lugar cuando haya sido escogido a causa de una devoción particular.

Del siglo XIII al XVII, cada vez se hará más frecuen-

te la práctica de indicar mediante una inscripción, una imagen pintada o un monumento, el lugar preciso de la sepultura o simplemente su proximidad: dichos signos evocarán a la familia por el blasón y por el retrato de los difuntos y de sus hijos arrodillados.

Pero vamos a consagrarnos aquí a otro aspecto de la evolución que saca a los muertos del anonimato y los reúne en lo que, en los siglos XIX y XX, se convertirá en Francia en el «panteón familiar». Se trata de la historia de una tumba colectiva y ya familiar: la «capilla funeraria». Dicho nombre no es conocido por los contemporáneos de la época. Se decía «capilla», se fundaba o se concedía una «capilla», la cual comprendía a la vez el edificio, el culto que en él se celebraba con intenciones precisas, el sacerdote o capellán que recibía unos ingresos y, finalmente, la «cripta» abovedada para uso funerario. Había capillas de particulares, es decir, de familias, y capillas de cofradías. En el siglo XVII, no se dice ya sólo «capilla», sino que se habla también de «cripta», como si el uso funerario prevaleciera. En 1604, los mayordomos de la iglesia de Saint-Jean-en-Grève conceden a Jérôme Séguier, consejero de Estado, presidente del Gran Consejo, una «cripta» «debajo y cerca» del altar de la capilla construida del lado del cementerio, con el derecho de poner allí uno o varios epitafios, «en consideración de la donación hecha por el susodicho presidente de un vitral para dicha capilla». Sin duda, el presidente donante se había hecho pintar, según era costumbre, rezando en una esquina de dicho vitral.

Esos signos visibles dan fe del carácter a la vez funerario y familiar de la capilla, sin que fuera siempre nece-

sario añadir un monumento más explícito: la capilla entera constituía la tumba.

En Saint-Jean-en-Grève, en 1642, los mayordomos de la cofradía conceden a los tres hijos de Jehan de Thimery «que hagan transportar el cuerpo de su padre desde el lugar donde está inhumado en dicha iglesia [en el suelo, pero quizá en un féretro de plomo] a una de las criptas bajo la capilla de la Comunión que es la cuarta y última junto a la puerta que da acceso a los *charniers*, para que permanezca allí a perpetuidad y sean introducidos en él los cuerpos de su familia. En esa capilla los mayordomos les han permitido mandar poner un epitafio según las disposiciones del susodicho difunto».

En Saint-Gervais, en 1603, el señor Niceron recibe de la cofradía el derecho de hacer construir «una capilla y oratorio a sus expensas», y de cerrarlos con llave. «La señora Niceron, sus hijos, linaje y descendientes directos a perpetuidad» podrán «oír el servicio divino y hacer allí una cripta de la misma amplitud cuando les parezca bien, y hacer inhumar allí los cuerpos del susodicho señor, hijos y parentela». Era a menudo en el interior de esa capilla, en bancos que les estaban reservados y encima de sus muertos, donde los miembros vivos de la familia asistían a la misa.

Un testamento de 1652 muestra cómo el presupuesto de una capilla incluía a la vez la creación de la cripta y la manutención de un capellán: el testador quiere que tras su muerte su cuerpo y el de «mi muy querida y en otro tiempo bien amada esposa» sean «reunidos en mi iglesia de Courson, y serán introducidos el uno y el otro en la cripta de mi capilla, que yo he hecho construir a tal efec-

to y mediante donación»; «con cargo a ésta se tomaran trescientas libras por año.... para la manutención de un capellán que yo quiero y consiento que celebre todos los días del año a perpetuidad la Santa Misa en mi capilla de la iglesia del susodicho Courson en memoria mía y en la de mi difunta esposa».

Estas capillas quedaban en manos de la familia. He aquí una que, en 1661, pertenecía a la familia Thomas desde hacía más de un siglo. Charles Thomas, procurador en el Châtelet, quiere ser enterrado en «la iglesia de los Reverendos Padres Carmelitas de la plaza Maubert, en la sepultura de sus antepasados que está en la capilla Saint-Joseph, bajo una gran tumba [sin duda una gran losa como las hay con la inscripción: Sepultura de X y de los suyos]... donde están enterrados Jean Thomas y Nicole Gilles... sus abuelo y abuela, maese Jean Thomas, recaudador de los impuestos indirectos y otros pechos en Nemours, y Pierrette Coussé, su esposa, su padre y su madre, del cual Jean Thomas abuelo existe en la susodicha capilla un epitafio de cobre y mármol [distinto de la «gran tumba»], el cual epitafio contiene manda de una misa para cada viernes a perpetuidad a las nueve, haciendo más de cien años que dicho epitafio fue puesto; en la cual sepultura están también enterrados Catherine y Marie Thomas sus hermanas».

Esas capillas eran las únicas tumbas de familia que conoció el Antiguo Régimen. Era costumbre que las capillas laterales de las iglesias perteneciesen de ese modo a una familia o a una cofradía. Cuando, en Niza, la catedral fue reconstruida—de una sola vez, en el siglo XVII, en el barrio bajo hacia el que la ciudad se había despla-

zado desde su acrópolis medieval—, las capillas laterales fueron construidas, bien a expensas de los Doria, los Turati o los Torrini, bien por las cofradías de albañiles y de canteros.

Las capillas laterales de las iglesias para uso funeario resultaban, incluso divididas, insuficientes para convertirse en un modo común de sepultura. Pertenecían a familias aristocráticas y ricas. A pesar de su escaso número, durante el siglo XVIII correspondían a una imagen ideal de la sepultura, ya que sirvieron de modelo a las tumbas de la época romántica.

Se sabe que, a finales del siglo XVIII, se prohibió en Francia la inhumación en las iglesias y dentro de las ciudades, y se crearon cementerios a las puertas de París. Dos tipos de monumentos fueron edificados: los unos, pequeños, destinados a un individuo o a una pareja, se inspiraban en formas antiguas y de un simbolismo tradicional: estela, columna rota, sarcófago, pirámide...; los otros, más grandes, eran copias de capillas góticas y estaban destinados a una familia. En el cementerio de Père-Lachaise—el primero de este tipo, de hacia 1815—tenemos la «capilla sepulcral de la Familia Greffulhe», reproducida en las guías de la época.

Así, durante la primera mitad del siglo XIX, el uso de la tumba de familia se hizo común y adoptó la forma de la «capilla».

Las primeras tumbas colectivas de los nuevos cementerios fueron, así pues, imitaciones apenas reducidas de las capillas laterales de las iglesias. Después, a mediados del siglo, el procedimiento se banalizó, se miniaturizó la capilla y se la redujo a un pequeño edículo, no obstante

conservaba su forma y sus elementos: la reja de entrada, los vitrales, el altar, los cirios y el reclinatorio: Familia X. En esas tumbas de familia llegaron a acumularse decenas de cuerpos durante más de un siglo, gracias a reagrupamientos autorizados por la legislación. La forma de la capilla gótica fue abandonada a finales del siglo.

En el siglo XIX y a principios del XX—y todavía actualmente entre las clases populares—, los franceses dan fe de un gran apego a esas tumbas de familia en las que reposan con frecuencia tres o cuatro generaciones.

En un mundo cambiante, en una sociedad en movimiento, la tumba se ha convertido en la auténtica casa familiar. En una localidad de las afueras de París, hace tan sólo algunos años, una vieja lavandera se había apresurado a comprar su tumba en vida, como un príncipe del Renacimiento. Esa tumba la destinaba también a sus hijos. Un día se malquistó con su yerno. Entonces, para castigarlo, lo desterró del único lugar que consideraba suyo para siempre: «Le dije que jamás sería enterrado en mi tumba».

Así es como se pasa de las capillas de donantes en las iglesias entre los siglos XIV y XVIII, a los panteones de familia en nuestros cementerios contemporáneos.

Desde su origen, la capilla «privada» fue considerada como un lugar reservado a la familia y a sus muertos. En uno de los textos arriba citados, se leía que el adquirente de una capilla había hecho exhumar el cuerpo de su padre para transportarlo a su cripta, al que descenderían a su vez los otros miembros de la familia. El enterramiento en la «cripta» reservada a una familia se opone a la inhumación común, solitaria y anónima. La

necesidad de reunir a perpetuidad, en un lugar preservado y cerrado, a los muertos de una familia, corresponde a un sentimiento nuevo que se extendió después a todas las clases sociales en el siglo XIX: el afecto que une a los miembros vivos de la familia se proyecta sobre los muertos. Por eso, el panteón familiar es quizá el único lugar que corresponde a una concepción patriarcal de la familia. Allí se reúnen bajo el mismo techo varias generaciones y varios matrimonios.¹⁰¹

¹⁰¹ Este artículo fue objeto de una comunicación en el Coloquio sobre la familia, Cambridge, Group for Population Studies, septiembre de 1969.

CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DEL CULTO A LOS MUERTOS EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Parece que, en la Edad Media cristiana y durante muchos siglos, los muertos no ocasionaron grandes dificultades a los vivos. Hoy en día no resulta siempre fácil imaginar con precisión las prácticas funerarias de aquel tiempo ni penetrar su sentido. Los textos deben buscarse en las colecciones canónicas, las visitas de los obispos y los estatutos de las cofradías. Aunque no dejen ver cómo pasaban verdaderamente las cosas, ese silencio resulta también significativo. Parece que la sociedad estuviera entonces satisfecha con su conducta para con los muertos, que no tuviera razón alguna para modificarla ni, por consiguiente, para describirla. No se habla de las cosas que, de tan familiares, dejan de advertirse.

Ese silencio, apenas interrumpido en la época de las guerras de religión para excluir a los reformados de los cementerios católicos, cesó de repente a mediados del siglo XVIII. Se produce entonces un gran movimiento de contestación: numerosas publicaciones, memorias, peticiones y estudios tratan de las inhumaciones y los cementerios, y revelan, por su cantidad y gravedad, cuán profundamente turbada estaba en ese momento la opinión pública por prácticas funerarias que la habían deja-

do insensible durante siglos. Ahora los muertos suponían un problema.

Para comprender la inquietud nueva del siglo XVIII, conviene saber cuál era entonces «el estado de los cementerios»—la expresión es de la época—, y el lugar que ocupaban en la sensibilidad y en las mentalidades de la Edad Media.

Diremos, para ser breves, que en la Edad Media se enterraba *ad sanctos*, es decir, lo más cerca posible de las tumbas de los santos o de sus reliquias, en un espacio sagrado que comprendía a la vez la iglesia, su claustro y sus dependencias. El término *coemeterium* no designaba necesariamente el lugar reservado a las inhumaciones sino el *azylus circum ecclesiam*, todo el recinto que rodeaba la iglesia y que gozaba del derecho de asilo. Se enterraba por todas partes dentro de dicho recinto, en la iglesia y alrededor de la iglesia, en los patios—*atrium*—, en los claustros que tomaron el nombre de *charniers* y se convirtieron en los cementerios en el sentido restringido que hemos conservado hoy día. Cada cual precisaba en su testamento—uno de cuyos objetivos era precisamente ése—el lugar que había escogido para su última morada, según las devociones personales: en la nave de la iglesia de los Cordeliers, cerca de la capilla de la Virgen, o «entre el gran altar y la puerta de la sacristía», en el cementerio de los Cartujos de París entre las dos cruces de piedra que allí hay, en el cementerio de los Innocents cerca de la cruz de Notre Dame... Los emplazamientos más buscados eran los más cercanos a las santas reliquias y a los altares donde se celebraba el oficio divino. Los más pobres o los más humildes eran relegados a lo que se

convirtió en el cementerio, es decir, lo más lejos posible de la iglesia y de sus muros, al final del recinto, en medio del claustro, en profundas fosas comunes. Apenas puede uno imaginarse el amontonamiento de cadáveres que albergaron durante siglos nuestras iglesias y sus claustros. Periódicamente, con el fin de hacer sitio, se retiraban del suelo de las iglesias y de los cementerios los huesos apenas secos y se los apilaba en las galerías de los *charniers*, en los desvanes de las iglesias, bajo los riñones de las bóvedas, o incluso se los metía en agujeros inutilizables, contra muros y pilares.

Así, los visitantes de la iglesia y los clientes de los puestos del cementerio—pues las galerías del cementerio servían a menudo de mercados—, corrían continuamente el riesgo de encontrar algún desecho humano caído de un osario u olvidado por un enterrador. Todo eso dice mucho de las mentalidades medievales.

La Antigüedad grecorromana había prohibido enterrar en el interior del *pomerium*: las tumbas estaban dispuestas a lo largo de las vías que salían de la ciudad. El cristianismo primitivo no admitía tampoco el enterramiento en las iglesias, salvo en excepciones precisas. Pero el sentimiento fue más fuerte que las prohibiciones canónicas y transformó las iglesias y sus dependencias en una increíble concentración de cadáveres y de osamentas.

La inhumación en la iglesia o cerca de ella respondía, en origen, al deseo de gozar de la protección del santo a cuyo santuario se confiaba el cuerpo muerto. Después, los clérigos, molestos por las trazas supersticiosas que tenía esa devoción, se aplicaron a justificarla de otro mo-

do: se enterraba a los muertos en un lugar a la vez de culto y de paso, con el fin de que los vivos se acordaran de ellos en sus plegarias y recordasen que, como ellos, se convertirían en cenizas. El enterramiento *ad sanctos* estaba considerado como un medio pastoral de hacer pensar en la muerte y de interceder por los muertos.

A partir del siglo XVI y sobre todo en el XVII, bajo la influencia de la Reforma católica, aparece una nueva evolución. Los autores religiosos no vacilan en condenar resueltamente la falsa piedad funeraria de la Edad Media. Un célebre educador del reinado de Luis XIV, el padre Porée, un jesuita, escribía: «Los pueblos se imaginaban que sus almas ocuparían un espacio mayor en las plegarias y en los sacrificios cuanto más cerca estuvieran sus cuerpos de los altares y de los sacerdotes. De ahí su celo por ser introducidos en las iglesias y aun en el santuario, persuadidos de que las plegarias actuaban sobre ellos con mayor eficacia y a razón de la distancia. Es así como se situaba en una esfera de actividad a plegarias y a ceremonias cuyo efecto inmediato es moral.»

Así pues, una devoción más espiritual, pero atenta a los signos físicos, invitaba a obviar la destinación terrestre del cuerpo. Sin duda, desde hacía tiempo—desde siempre—, personas piadosas renunciaban, por humildad, a los privilegios del enterramiento en la iglesia al lado de sus antepasados o de sus esposos. Se relegaba la elección de la sepultura al ejecutor testamentario. Se pedía ser enterrado allí donde se moría, en ocasiones incluso entre los pobres en una fosa común. Mas ello se hacía por humildad cristiana. Pero esas cláusulas testamentarias van a hacerse más frecuentes y además van a cambiar

de sentido: no sólo darán fe de un sentimiento tradicional de humildad, sino también del poco caso que se hacía desde ahora del propio cuerpo.

Así pues, la religión no otorga ya tanta importancia a la tumba, ni a su emplazamiento cerca de los santos, ni a su papel de súplica a los vivos. Por el contrario, recomienda la indiferencia en relación con la sepultura. El cementerio juega un papel más discreto en la sensibilidad religiosa. Por más que continúe siendo tierra de la iglesia, se seculariza insensiblemente.

En el siglo xvii, en París, diversas iglesias se agrandaron para responder a las necesidades litúrgicas o pastorales de la Contrarreforma. Se construyó una capilla de la comunión, o una sala para el catecismo, sobre el emplazamiento del viejo cementerio medianero, y para reemplazarlo la cofradía compró un terreno lo menos alejado posible, no ya contiguo a la iglesia. Es así como, en las grandes ciudades, se rompió a menudo el vínculo físico entre el cementerio y la iglesia por los menesteres del culto más que por necesidades demográficas. El vínculo moral se relajó también, de modo que el cementerio tendió a laicizarse. Las jurisdicciones temporales intervenían en él más a menudo, y se admitía que fuesen allí enterrados—por más que sin ceremonia—individuos excomulgados y pecadores públicos a quienes la Iglesia había negado los funerales religiosos.

Es de notar que esa evolución se produjo insensiblemente, en un silencio que se parece mucho a la indiferencia. Ahora bien, dicha indiferencia no se explica totalmente por motivos religiosos. Yo diría más bien que hay dos tipos de indiferencia: la indiferencia religiosa

de la que acabamos de hablar y una indiferencia de origen naturalista. Se tiene la impresión clara de que el cristianismo medieval no había dado cuenta de un viejo fondo de naturalismo primitivo. Los historiadores actuales de la Edad Media muestran cómo resurgía cada vez que flaqueaban los constreñimientos disciplinarios de la Iglesia o de los gobernantes. En el caso de los muertos, fue ocultado durante mucho tiempo por un fuerte sentimiento escatológico transmitido al cristianismo desde creencias antiquísimas: veneración por el lugar donde el cuerpo reposa *ad sanctos*, fe en la virtud de las plegarias con tal que fueran numerosas y sobre todo rápidas—y que empezaran justo en el postrer suspiro, a fin de llegar ante la corte celeste a tiempo, antes del juicio—.

La depuración de la piedad en el siglo xvii desterró de la escatología tradicional esa faceta algo infantil que tenía. No dejó subsistir sino una escatología culta, ajena a la religión de los laicos e incluso de la mayoría de los clérigos. El naturalismo popular se encontró entonces desembarazado de las creencias que lo recubrían y que se habían convertido en supersticiones. Todo sucede como si el espiritualismo ascético y teológico de los devotos lo hubiera liberado.

La misma coexistencia en un lugar—el cementerio medieval—de las inhumaciones y, al mismo tiempo, las reuniones públicas, las ferias o los comercios, las danzas y los juegos de mala fama, indicaba que no se otorgaba a los muertos el respeto que hoy creemos se les debe: se vivía con ellos con una familiaridad que nos parece hoy en día casi indecente. La religión no permitía, sin embargo,

que se olvidara por completo que el cementerio era también un lugar santo, fuente de vida sobrenatural para los muertos tanto como para los vivos. Si la religión había descuidado las sepulturas por purismo teológico, en el siglo XVIII y sobre todo durante la Revolución Francesa, los cuerpos de los difuntos corrían con frecuencia, por falta de sacerdotes, el peligro de ser tratados desconsideradamente, como simples desechos de vertedero.

Tal era la situación a mediados del siglo XVIII. Al menos así es como la describen los autores de la segunda mitad del siglo, sin que sepamos muy bien si su indignación se debe a una indecencia real reciente o si no pudieron soportar más un estado de cosas muy antiguo, aceptado durante siglos.

Sea como fuere, en esa época se franqueó, con gran resonancia, un umbral de tolerancia. El estado de los cementerios se convirtió súbitamente en un tema de actualidad que apasionaba a la opinión pública. Los que habitaban en las proximidades de los cementerios empezaron a quejarse, a formular peticiones, a demandar a las cofradías, a las que responsabilizaban de la insalubridad de sus residencias. Médicos y químicos de renombre publicaron en la misma época sus observaciones eruditas sobre los peligros mortales de los entierros en las iglesias: referían casos espantosos de hijos de la fe diezmados tras la apertura de un panteón, de enterradores fulminados al despanzurrar torpemente un cadáver. Magistrados y eclesiásticos ilustrados aportaban al debate su erudición y su sabiduría; mostraban cómo el enterramiento en las iglesias era contrario tanto al derecho romano como al derecho canónico, un efecto tardío de las supersticiones

medievales. Por su parte, el pleno del Parlamento, intérprete de la turbación general, había decidido hacerse cargo de la cuestión y ordenó en 1763 un estudio sobre el estado de los cementerios parisinos, así como su traslado fuera de las ciudades.

Un sentimiento domina esa abundante literatura de memorias, alegatos e informes: no se trata aún exactamente del escándalo ante la indecencia de una excesiva familiaridad entre los vivos y los muertos, ante la ausencia de respeto por los muertos, por más que ese sentimiento ya estuviera latente en esa literatura. Se trata, ante todo, del temor por los cuerpos descompuestos, por su temible química. Se creía que su corrupción se extendía a toda la naturaleza: alcanzaba los gérmenes de la vida y los mataba. Los vecinos de los cementerios, en sus quejas, señalaban que no podían conservar ni alimentos ni bebidas. Incluso los metales se alteraban: «El acero —nos dice un médico—, la plata, el galón [el galón de las pasamanerías] perd[ían] fácilmente su brillo.» Se confundieron entonces bajo un mismo epíteto los olores de la peste y los de la muerte: son los olores llamados en adelante pestilenciales.

La salud pública estaba, pues, amenazada: los cuerpos en putrefacción eran denunciados como una de las fuentes de las epidemias que los «miasmas» transportaban a lo largo de las callejuelas estrechas y apretadas. Los químicos analizaban la tierra saturada de las iglesias y los cementerios, en los que, como si del laboratorio se tratara, hacían un seguimiento de las etapas monstruosas de la descomposición.

Una extraña curiosidad despunta bajo las aparien-

cias razonables, utilitarias, de esas investigaciones. Y es que el siglo de las Luces está también obsesionado, o fascinado, por la muerte física, por el misterio de los cuerpos privados de vida. Se ve resurgir la imagen del esqueleto y de la momia que al final del Medievo, la época de las danzas macabras, se había multiplicado, si bien con un talante distinto que no es ya miedo del más allá sino vértigo ante el corto espacio de tiempo, plagado de misterios conocibles, que separa el fin de la vida y el inicio de la descomposición. Por razones que no son siempre científicas, se disecan en las antecámaras de mansiones y castillos cadáveres a menudo robados. Surge una pasión por los casos de muerte aparente, por las ambigüedades, en ocasiones eróticas, de la vida y de la muerte.

Ese sentimiento macabro ocultaba muchas otras cosas que se revelarán más tarde. Se trataba en el fondo de una toma de conciencia de la presencia de los muertos entre los vivos, de los cuerpos muertos y no ya sólo del envoltorio de un alma inmortal o de su doble. Pero primero había que desembarazarse del horror difuso que enmascaraba todo el resto. Ese horror se fijó en el cementerio. Para el procurador general de 1763, el cementerio no aparece como un lugar de veneración y de piedad. Llegará a serlo, sin duda, más adelante, pero de momento es un foco de podredumbre y de contagio o, como él dice, una «morada infecta de los muertos en medio de las casas de los vivos». Hay que destruirla, hay que desfondar su suelo con el arado, rastrillarlo, arrancarle carne y huesos para enterrarlos en oscuros subterráneos, lejos de la vista de los hombres y de la luz del día, hay que sanear el aire con el fuego de las antorchas.

En una palabra: hay que dismantelar ese lugar horrible a fin de que no persista allí vestigio alguno.

Eso es exactamente lo que se hizo durante dos inviernos consecutivos, entre 1785 y 1787, en el viejo cementerio de los Innocents, de donde fueron retirados «más de 10 pies de tierra infecta de restos de cadáveres»; donde se «abrieron 40 o 50 fosas comunes de las que fueron exhumados más de 20000 cadáveres con sus ataúdes»; desde donde fueron transportados a las canteras de París—bautizadas como catacumbas para la ocasión—más de 1000 carretas de osamentas. Imaginemos esa escena: de ocho a nueve siglos de muertos sustraídos a una sepultura que muchos habían escogido piadosamente en su última hora; transportados de noche a la luz de las antorchas y las hogueras, en presencia de los sacerdotes, de acuerdo, pero la presencia de éstos no atenúa prácticamente la desazón de la que nadie puede deshacerse al leer esas descripciones, y esa desazón, por lo demás, constituye por sí misma un importante indicio del cambio de las mentalidades.

La destrucción de los cementerios *intra muros*, decidida bajo el reinado de Luis XVI, fue interrumpida por la Revolución y retomada después de termidor. El gobierno del Consulado, tras un estudio del Instituto¹⁰² sobre el cual volveremos, decidió su reemplazamiento definitivo por las célebres necrópolis que resultan familiares aún hoy a los habitantes y visitantes de París: los cementerios de Père-Lachaise, de Montmartre y de Montparnasse.

¹⁰² Conjunto de las Academias francesas. (N. de los T.).

Subrayemos que, en la época de su creación, esos cementerios estaban situados fuera de la ciudad. Su alejamiento respondía a los desvelos preventivos de los parlamentarios de la década de 1760. Pero los administradores del Consulado no habían previsto que en algunas decenas de años la aglomeración parisina absorbería los cementerios que se había deseado fueran exteriores, y los incorporaría a sus nuevos límites: los del París haussmaniano de los veinte distritos.

Desde entonces, la situación juzgada desastrosa en el siglo XVIII se hallaba reconstituida con más decencia e higiene, es cierto. Pero, ¿debían los escrupulosos y activos administradores darse por satisfechos con apariencias sin duda engañosas? Haussmann y sus colaboradores, en efecto, habían heredado de los parlamentarios del siglo XVIII sus ideas sobre los peligros de los enterramientos en las ciudades. Se comprende que se inquietaran por el retorno de los focos considerados de infección y de epidemias. Por ello Haussman propuso cerrar los cementerios reincorporados a París y ya superpoblados, del mismo modo que el Parlamento había decidido en otro tiempo suprimir el de los Innocents, y por los mismos motivos. No obstante, tomó unas precauciones que los parlamentarios del siglo XVIII habían obviado, signo éste del cambio de los tiempos. No se trataba ya de dismantelar el Père-Lachaise, como se había hecho con los Innocents. Bastaría con suspender las inhumaciones y crear, lejos del París ampliado, una vasta y magnífica necrópolis. Él había escogido Méry-sur-Oise, en la dirección de Pontoise, persuadido de que la ciudad no llegaría jamás a ese lugar. El progreso, las maravillas de la máqui-

na de vapor permitían, sin inconvenientes para las familias, otorgar menor importancia que antes a la distancia: una línea especial uniría la necrópolis a la capital, línea que los parisinos no tardaron en llamar la vía de los muertos.

Pero aconteció un hecho destacable: si las administraciones prefectorales—primero del segundo Imperio y luego de inicios de la 3ª República—, habían adoptado las doctrinas del siglo XVIII relativas a la nocividad de los cementerios, la opinión pública ya no las secundaba. Los proyectos de Haussmann y después los del prefecto Duval en 1881 suscitaron una oposición tan fuerte y generalizada que hubo que abandonarlos: la cuestión no volverá a ser retomada hasta después de la guerra de 1914, en otras condiciones geográficas y morales.

¿Qué quiere decir todo esto? El horror del siglo XVIII había sobrevivido como doctrina en los despachos, pero había sido exorcizado y la opinión pública ya no lo comprendía. Publicaciones científicas demostraban por el contrario que los cementerios no habían sido nunca insalubres, que los casos extraordinarios citados por los autores del siglo XVIII eran legendarios o habían sido mal interpretados, a falta de un conocimiento verdadero de los fenómenos. Es más, no sólo la proximidad de los cementerios deja de inquietar, sino que los habitantes de las ciudades aprecian su presencia entre ellos, los estiman tutelares. Y dan sus razones: «El hombre perpetúa más allá de la muerte a aquellos que sucumbieron antes que él... instituye para su memoria un culto [he ahí: un culto] en el que su cuerpo y su espíritu se esfuerzan para asegurarles la perpetuidad.» Ese culto a los muertos y a las tumbas que son su símbolo es «un elemento consti-

tutivo del orden humano», «un vínculo espontáneo entre las generaciones tanto para la sociedad como para la familia». El prefecto Haussmann quiere cerrar los cementerios de París: así matará el culto a los muertos, París sin cementerios no será ya una ciudad y Francia será decapitada.

En esas citas del libro del Dr. Robinet titulado *Paris sans cimetières*, aparecido en 1869, se reconocen sin dificultad el vocabulario y las ideas de Auguste Comte. Pero es importante advertir que no se trata del comentario de un filósofo aislado o de un intelectual poco comprometido. Aquí, el positivismo expresa los sentimientos de una masa popular: la de los artesanos y pequeños comerciantes que componían aún el pueblo de París entre 1860 y 1880, el París de la Comuna. He aquí un memorial presentado al consejo municipal del 29 de mayo de 1881. Está firmado por Laffitte, «director del positivismo», y también por Magnin, obrero mecánico; por Bernard, contable; por Gazé, presidente del Círculo de Estudios sociales y profesionales de los cocineros de París. «Por segunda vez—dicen los autores—el consejo municipal de París va a ser llamado a votar sobre una de las cuestiones más graves que puedan ser sometidas a sus deliberaciones [¡no minimizaban la cuestión!]: la del establecimiento de una necrópolis definitiva para la capital en Méry-sur-Oise, fuera del departamento del Sena, a 7 leguas del centro de la ciudad. Por segunda vez también, los abajo firmantes, pertenecientes al grupo del positivismo, vienen a suplicar a los representantes de los intereses de la ciudad que mantengan sus lugares de sepultura.» Fueron en efecto los ambientes positivistas los

que abanderaron la oposición. «El culto a los muertos, así como el establecimiento de la tumba y de los lugares de sepultura que son los únicos que caracterizan verdaderamente a aquél, formaban parte de las instituciones madre propias de toda población civilizada. Hay que admitir como un principio político fundamental que el cementerio, tanto como la casa consistorial, la escuela o el templo, constituye uno de los elementos propios de la agregación de las familias y de las municipalidades y que, por consiguiente, no podrían existir ciudades sin cementerios.»

Decíase en el siglo XVIII: que no haya ciudades con cementerios. A finales del siglo XIX se dirá: que no haya ciudades sin cementerios. Entre ambas actitudes media toda la distancia del horror conjurado por los muertos y de una religión nueva inventada en ese intervalo: la nuestra, tal como reina actualmente en nuestros cementerios, hacia los que conduce en noviembre a las multitudes y a diario a piadosos visitantes enlutados. El germen de ese sentimiento religioso se encontraba ya oculto, sin duda, en el fondo del horror que inspiraba a los hombres del siglo XVIII la actitud medieval para con los muertos. Por eso se lo ve aparecer enseguida, en cuanto el miedo a los efectos físicos de la descomposición se aplacó, una vez se hubo expresado y liberado.

Eso nos lleva a volver un poco atrás, a los últimos años del siglo XVIII, cuando los regímenes posrevolucionarios quisieron reinstaurar el orden en una sociedad y en unas costumbres que ellos creían socavadas. Es así como, en 1799, el ministro del Interior del Consulado, Lucien Bonaparte, solicitó al Instituto Nacional de Fran-

cia, recientemente restablecido, que convocara un concurso sobre la cuestión de las sepulturas. El Instituto recibió cuarenta informes, dato que da una idea del interés manifestado por ese tema. Los autores de los informes impresos se muestran unánimes a la hora de constatar el triste estado de los cementerios y de las sepulturas. Lo atribuyen a los excesos de la Revolución, mientras que, en mi opinión, es anterior y se debe a la indiferencia popular.

Se preguntan cómo se podrá salir del materialismo revolucionario y restablecer la costumbre de los funerales—el término aparece allí—sin regresar a las supersticiones del catolicismo, casi igualmente temibles. La solución les parece que radica, según los términos de uno de los participantes en el concurso, en el establecimiento de un «culto de las tumbas». «Si es lícito expresarse así», añade él, pero, a pesar de esa prudencia en el lenguaje, el término «culto» está empleado exactamente en el sentido que será el del positivismo, en el sentido moderno.

Otro candidato al mismo concurso describe los campos de los muertos tal como él los desearía. Se reconoce en esas imágenes una mezcla de nuestro Père-Lachaise, de los cementerios románticos e incluso de los cementerios norteamericanos de hoy en día. He pensado en ello estando en Forest Lawn, el famoso cementerio de Los Ángeles: «Dominio donde se abrirán senderos, adonde la melancolía irá a pasear sus ensueños.» Estarán situados en la naturaleza.

Ahí se halla, en efecto, el otro sentido que se otorga entonces al establecimiento de los cementerios fuera de

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

las ciudades. Su alejamiento no juega solamente en favor de la ciudad a la que libera de una fuente de polución, sino que libra también al cementerio de la corrupción de la ciudad, de los vicios y las miserias urbanas, para devolverlo a la naturaleza, a la inocencia y la pureza de la naturaleza.

Por eso, estos nuevos cementerios serán bellos jardines ingleses, paseos para familias y para poetas. «Estarán sombreados—dice nuestro autor—por cipreses, por álamos de follaje tembloroso, por sauces llorones..., murmurarán los arroyos... Estos lugares se convertirán también en un Elíseo terrestre donde el hombre cansado de los jardines de la vida vaya a reposar al abrigo de cualquier amenaza.» Este jardín inglés será asimismo una suerte de «panteón», un museo de los hombres ilustres: las tumbas simbólicas y los monumentos evocarán la memoria de los grandes hombres, pues las sepulturas individuales estarán, por el contrario, recubiertas por un verde césped casi anónimo como en los modernos cementerios norteamericanos. «Querría yo—había escrito Bernardin de Saint-Pierre—que se escogiera cerca de París un lugar, que la religión consagrara, para reunir las cenizas de los hombres que hubieran rendido algún servicio a la patria: en medio de los árboles y de la verdura, habría monumentos de toda clase distribuidos según los diferentes méritos: obeliscos, columnas, pirámides, urnas, bajorrelieves, medallas, estatuas, columnas, pedestales.» El cementerio es el anverso de la ciudad, el signo de la solidaridad de los vivos, el lugar privilegiado del patriotismo.

Es, en una palabra, el lugar al que se irá a buscar re-

cogimiento y a pensar en los muertos, a perpetuarlos en el recuerdo. «El esposo se entregará sin miedo a todo el embeleso de su dolor y podrá visitar [advertamos el uso del término «visitar»] la sombra de una esposa adorada. El padre al que una pena justa y duradera convoque a los lugares donde reposen las cenizas de su hijo, será libre de derramar lágrimas sobre su tumba. Por último, aquellos a quienes los caros recuerdos de sus benefactores mantengan ligados a su memoria hallarán un rincón de paz en este asilo consagrado al recogimiento y al reconocimiento.» El tema de la visita se encuentra a partir de ahora un poco por todas partes:

Tú, ven a verme a mi sombrío asilo,

solicita Delille a su mujer en un poema escrito a guisa de epitafio,

Para sosegar me en mi triste morada,
Vendrás tú a visitar cuando decline un bello día
Mi poético mausoleo.

¿Qué gesto debe parecernos más banal que la visita al cementerio, a la tumba de la familia?

Eso nos resulta hoy en día tan familiar que estamos dispuestos a relacionarlo con costumbres inmemoriales. Pero lo mismo sucede con respecto al culto cuyo rito principal es la visita al cementerio.

Estamos comúnmente convencidos—yo mismo lo estuve—de que ese culto es una supervivencia de prácticas muy antiguas, que expresa una de las constantes más es-

tables de la naturaleza humana. El objetivo de esta comunicación es el de demostrar cuán reciente es.

Recapitulemos. ¿Qué hemos observado? Que las antiguas creencias en la presencia y la intervención de los muertos sólo sobrevivieron en las tradiciones populares en vías de extinción; que en la Edad Media los muertos fueron primero confiados en cuerpo y alma a los santos de la Iglesia; que luego, los progresos de la conciencia religiosa distinguieron mejor, o incluso opusieron, el cuerpo y el alma de los difuntos: el alma inmortal era objeto de una solicitud de la que ofrecen testimonio las mandas piadosas de los testamentos; el cuerpo, por el contrario, era abandonado al anonimato de los *charniers*.

El culto moderno a los muertos tiene otras raíces y otra naturaleza. Sin duda, se lo puede percibir ya entre las familias nobles, ricas y célebres de finales del Medioevo, que consagraban a sus muertos tumbas considerables y les destinaban a menudo las capillas laterales de las iglesias. Ahí se hallan sin duda las primeras concesiones perpetuas de sepultura, los primeros panteones familiares. Esos monumentos eran aún relativamente poco numerosos y el celo por el renombre desempeñaba un papel mayor que la fidelidad al recuerdo. El culto moderno a los muertos es un culto del recuerdo ligado al cuerpo, a la apariencia corporal. Hemos visto cómo surgió en el siglo XVIII y cómo se extendió hasta el siglo XIX. Su simplicidad sin dogma ni revelación, sin intervención de lo sobrenatural y casi sin misterio, hace pensar en el culto chino de los antepasados. Asimilado en igual grado por las iglesias cristianas y por los materialismos ateos, el culto a los muertos se ha convertido hoy en día en la úni-

ITINERARIOS 1966-1975

ca manifestación religiosa común a los no creyentes y a los creyentes de cualesquiera confesiones. Nació en el mundo de las Luces, se desarrolló en el mundo de las técnicas industriales, poco favorables a la expresión religiosa, y sin embargo se asimiló tan bien que se han olvidado sus orígenes recientes. Ello se debe sin duda al hecho de que se adaptaba justamente a la situación del hombre moderno y particularmente al lugar ocupado en su sensibilidad por la familia y la sociedad nacional.¹⁰³

¹⁰³ Este artículo fue publicado en la *Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, vol. CIX, 1966, pp. 25-34.

LA VIDA Y LA MUERTE ENTRE LOS FRANCESES DE HOY

Ante la muerte y ante los muertos, los franceses de hoy adoptan una actitud ambigua en la que el historiador reconoce, a la vez, algunos caracteres heredados del siglo XIX y otros importados hace poco de las grandes áreas de la cultura posindustrial. Intentemos definirlos en primer lugar.

Durante los años cincuenta, un joven profesor norteamericano, Laurence Wylie, llegó a Francia en período sabático. Se instaló en una pequeña localidad de la Alta Provenza donde, al principio, trató de evitar a sus jóvenes hijos un excesivo desarraigo. No quiso privarlos de la alegría de Halloween—especie de mascarada de los niños americanos, análoga a nuestro martes de carnaval—, de modo que, a finales de octubre, preparó las máscaras tradicionales. Mas he aquí que, la mañana de la fiesta, descubrió con estupor que el pueblo estaba invadido por extranjeros vestidos de negro.

Todos los habitantes, endomingados de esa guisa, habían salido a recibirlos, y los grupos acudían con solemnidad al cementerio. Tras informarse, Laurence Wylie supo que el día de Halloween había sido escogido por esa insólita población para celebrar la memoria de sus muertos. ¿Cómo, entonces, derramar por las calles, recorridas por personas solemnes, la alegría escandalosa de los pe-

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

queños norteamericanos? Se resignaron a festejar Halloween en el secreto de la antecocina.

La anécdota resulta instructiva. Nos muestra que el de los muertos es un día de fiesta en Francia, pero que es ignorado en otros grandes dominios de la civilización occidental.

Por supuesto que el día de los muertos no se circunscribe a Francia. Se celebra con más fastos aún en Roma o en Nápoles. Uno está tentado de ponerlo en relación con el catolicismo romano y de ver en él la laicización de una fiesta religiosa. En realidad, las plegarias de intercesión por las almas del Purgatorio, que entre los siglos xv y xviii, tenían lugar tradicionalmente el día de Todos los Santos y el siguiente, no revestían en la época el carácter de gran celebración unánime que las caracteriza actualmente—y que no data de más allá del siglo xix—, el de una auténtica migración que conduce hacia los cementerios a las multitudes venidas muchas veces de lejos.

La gran diferencia entre el día de Todos los Santos antes y después del siglo xix consiste en que antes no implicaba la presencia física de la tumba, mientras que en adelante la exige. Así pues, entre ambos momentos se produjo un fenómeno importante: el culto a la tumba, ligada a la memoria de los difuntos. No intentemos entonces reconocer en esa ceremonia funeraria una tradición ininterrumpida del paganismo. Se trata de un hecho de religión nuevo, que aparece a finales del siglo xviii, se propaga por todas partes en el xix y es adoptado por el catolicismo y la ortodoxia, aun siéndoles ajeno.

El día de los muertos no es sino una de las expresio-

nes, propias de los países católicos, de un culto a las tumbas mucho más extenso.

En Estados Unidos, en la época de los grandes desplazamientos de población, se transportaba en el equipaje la imagen funeraria que después se había de colgar en la nueva casa y que evocaba de manera simbólica la tumba del difunto amado, tal como se la había dejado en el cementerio de la iglesia o, más bien, en el propio jardín. Quedan aún en los estados del este algunos de esos despojados cementerios que datan del siglo XVIII, y que debían de parecerse a los cementerios franceses contemporáneos o incluso a los cementerios protestantes de Les Charentes o del Midi.... y a los católicos de Córcega. Eso no impide que el culto a los muertos adoptara en los países católicos de Europa, durante el siglo XIX, un carácter particular—y que no tiene nada propiamente de católico ni de cristiano—.

Yo no sé si Laurence Wylie, que regresó a su pueblecito provenzal para Todos los Santos en 1971, vería a tanta gente como en su primer viaje. No hay duda de que el culto a las tumbas ha disminuido: las administraciones que siempre, al menos a partir de mediados del siglo XIX, lucharon tanto como pudieron contra el amontonamiento de los muertos, se aprovechan de la nueva indiferencia para recuperar las tumbas abandonadas.

En el cementerio de Niza, las viejas tumbas—verdadero museo—están amenazadas por los pequeños rótulos, previstos por la administración, que anuncian su próxima destrucción. Hace cincuenta años no se hubieran atrevido: se habrían temido las reacciones de la opinión pública. La sensibilidad hacia los cementerios y los muer-

tos se ha embotado, principalmente en los medios intelectuales, que constituyen hoy en día una especie de clase poderosa. Si bien está en regresión en esos medios, la religión de los muertos pervive aún sobre todo en ambientes populares, entre las clases medias no demasiado intelectualizadas. Se destina aún dinero para los panteones y los monumentos funerarios. Las visitas continúan siendo frecuentes, las tumbas están siempre floridas.

El culto a los muertos no marcha ya actualmente al ritmo de paroxismo que mantenía en el siglo XIX y a principios del XX, hasta después de la guerra de 1914. Se ha estabilizado, enfriado y apaciguado. Pero está todavía bien arraigado y, para la mayoría de los franceses, es la única forma conocida de religión—una religión que el catolicismo del siglo XIX había asimilado, pero que el del Vaticano II rechaza. Ese rechazo es por lo demás un signo de los tiempos, pues las Iglesias saben adivinar tan bien las tendencias de su época que sirven al historiador como indicador—.

Hace unos quince años, un análisis de las actitudes ante la muerte se hubiera limitado a estas pocas consideraciones. Hoy en día no podemos detenernos ahí. Yo mismo he experimentado el cambio.

En 1964 perdí a mi madre. Cuando regresé en verano al pueblecito en el que éramos conocidos desde hacía mucho tiempo, fui acogido con las tradicionales expresiones de pésame: «¡Ay, pobre mujer! ¡Qué pena debe de sentir usted! ¿Sufrió?, etc.»

En 1971 perdí a mi padre. Las mismas bellísimas personas, exactamente las mismas que siete años antes se apiadaban de la suerte de la pobre señora—nada de

jóvenes atolondrados ni de progresistas ávidos de modernidad, sino septuagenarios más bien nostálgicos—, o bien me rehuían o bien abreviaban la conversación, con el fin de evitar un pésame en el que se complacían antaño. Mi padre no tenía ya derecho al elogio y al lamento rituales, ni siquiera al epíteto de «pobre» que la ternura del romántico siglo XIX había consagrado a los muertos. Mi padre había desaparecido por completo, y aquello que todavía quedaba de él en la persona de sus hijos, molestaba. En el intervalo de siete años, ese pequeño grupo de septuagenarios, que uno hubiera creído al margen de las grandes corrientes modernas de sensibilidad, había sido alcanzado y conquistado por una manera completamente nueva de comportarse ante la muerte.

Esa nueva manera no esperaba uno encontrársela ya allí, pero era bien conocida, había sido ya estudiada en Estados Unidos, en Inglaterra, en Holanda, en los países escandinavos; en una palabra, en todas las sociedades que habían superado la etapa de la industrialización, donde las técnicas del sector de servicios habían alcanzado su pleno desarrollo. No la analizaremos aquí en detalle. Esbozaremos tan sólo sus rasgos generales.

En Francia, por lo menos hasta los años treinta, la muerte era una gran ceremonia casi pública, que el muerto presidía. Éste estaba prevenido. Sabía que la muerte estaba cercana. Había puesto sus asuntos en orden, redactado sus últimas voluntades, distribuido sus bienes, a fin de evitar las disputas de los herederos. «Yacía en el lecho, enfermo», como dicen los testamentos del siglo XVII. La familia y los amigos estaban reunidos en la ha-

bitación, en derredor suyo, para el adiós. El sacerdote—seguido a veces por personas piadosas aunque ajenas a esa casa que lo habían encontrado en la calle—daba el *Corpus Christi* y, cada vez más a menudo, la extremaunción.

La costumbre era rodear a los moribundos y—la expresión era entonces banal pero ha caído en desuso—«asistirlos durante su agonía». Se seguían, efectivamente, todos los episodios de una agonía, a menudo muy dolorosa, pero nunca muy larga.

Tras el fin, un aviso fijado en la puerta o bien los rumores de los vecinos, invitaban a todos los conocidos del muerto a ir a verlo. Esas visitas estaban también destinadas a consolar a los que lo sobrevivían. Pero primero se honraba al muerto por última vez, rociándolo con agua bendita y mirándolo antes de que desapareciera.

Antes de la muerte, el moribundo preside y manda. Tras la muerte, al muerto se lo visita y se lo honra.

Dos grandes cambios se produjeron a continuación. En primer lugar, el moribundo fue privado de sus derechos. Queda bajo tutela como un hijo menor o como si hubiera perdido la razón. Ya no tiene el derecho de saber que va a morir. Hasta el fin, su entorno le oculta la verdad y dispone de él—para mayor bien suyo. Todo sucede como si nadie supiera que alguien va a morir, ni la familia más cercana ni el médico... ni siquiera el sacerdote, cuando un subterfugio ha permitido que venga sin causar demasiado dolor.

Llega finalmente un momento en el que no existe ya la necesidad de representar la farsa: cuando el moribun-

do ha perdido verdaderamente el conocimiento, su conciencia, aun conservando todavía el aliento. La familia, exhausta, ha asistido durante días, a veces semanas, a lo que antaño duraba—pero de manera más dramática y dolorosa—algunas horas, en la cabecera de una pobre cosa erizada de tubos en la boca, en la nariz, en la muñeca... Y la espera dura, dura, y un buen día o una buena noche, la vida se detiene cuando ya no se pone cuidado, cuando no hay nadie cerca.

Poco a poco, el interés o la piedad, cuando han subsistido, se han desplazado desde el moribundo hacia la familia y los afectados. Las modificaciones recientes del ritual católico de los funerales, y sobre todo los comentarios que sobre ellos se hacen, subrayan bien esa transferencia. En la antigua liturgia, se dice, se honraba a los muertos; la nueva se dirige más bien a los vivos, para edificarlos y consolarlos.

Todavía se admite en ese caso que los afectados tienen derecho a una consolación. En adelante, la sociedad tenderá a negársela: es la segunda gran transformación en las actitudes frente a la muerte. Resulta vergonzante hoy en día hablar de la muerte y de sus desgarros, como lo era en otro tiempo hablar del sexo y de sus placeres. Cuando alguien se aparta de uno porque está de duelo, o se las compone para evitar la mínima alusión a la pérdida que éste acaba de sufrir, o para reducir las inevitables condolencias a unas pocas palabras apresuradas, no es que no tenga corazón, que no esté conmovido; es, por el contrario, que está conmovido, y cuanto más lo esté tanto más esconderá su sentimiento y tanto más frío e indiferente se mostrará.

El decoro prohíbe ahora cualquier referencia a la muerte. Resulta mórbida, se habla como si no existiera. Hay simplemente gente que desaparece y de la que ya no se habla—y de la que se volverá a hablar quizá más tarde, cuando se haya olvidado que está muerta—.

Entre las dos actitudes que acabamos de definir a grandes rasgos—entre el culto de las tumbas y el desplazamiento de la muerte fuera de la vida cotidiana— parece haber contradicción e incompatibilidad. Por eso, en ciertos países y en ciertos medios, una de esas tendencias ahuyenta a la otra. En Inglaterra y allí donde el tabú de la muerte es aceptado sin reservas, la incineración está muy extendida, no tanto por razones de higiene, de filosofía o descreimiento, sino simplemente porque se cree que destruye más completamente, que entonces se está menos ligado al residuo y menos tentado de visitarlo.

En Francia, las dos actitudes coexisten actualmente. La una tiende a debilitarse y la otra gana terreno. Se puede pensar que ésta va a reemplazar a aquélla, que el culto de las tumbas está condenado a desaparecer y que los franceses se desembarazarán de sus muertos con la discreción de sus vecinos de la Europa del noroeste. Nada resulta menos seguro. Asistimos ya, en Estados Unidos, a intentos de ruptura del tabú lanzado sobre la muerte. Puede uno preguntarse si las dos actitudes que nos parecen contradictorias no van lisa y llanamente a coexistir de la manera más irracional, tal como sucede tan a menudo en el país que se reclama de Descartes. La misma persona que pueda sentir vergüenza de hablar de la muerte o de un muerto demasiado reciente irá sin com-

ITINERARIOS 1966-1975

plejos al cementerio a poner flores sobre la tumba de sus padres, tomará disposiciones para asegurarse un panteón sólido, hermético, donde sus herederos fijarán su retrato esmaltado e indeleble.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Este artículo fue publicado en *Ethno-psychologie*, marzo de 1972 (año 27), pp. 39-44.

LA MUERTE INVERTIDA. EL CAMBIO EN LAS ACTITUDES FRENTE A LA MUERTE EN LAS SOCIEDADES OCCIDENTALES

Este estudio bien podría llamarse «la crisis contemporánea de la muerte», si ese título no hubiera sido dado por Edgar Morin a uno de los capítulos de su libro *L'Homme et la Mort devant l'histoire*.¹⁰⁵ Se trata no sólo de las mismas palabras sino también del mismo contenido: «Afrontamiento pánico en un clima de angustia, de neurosis, de nihilismo», que toma «el aspecto de verdadera crisis de la individualidad ante la muerte» y, sin duda, como lo veremos *in fine*, de la individualidad sin más.

Edgar Morin se había mantenido deliberadamente en los límites de «la muerte libresca»: «La literatura, la poesía, la filosofía, es decir [...] el sector de la civilización no especializado o, más bien, especializado en lo general.» La materia era allí bien abundante: la literatura y la filosofía nunca han dejado del todo de hablar *de morte et mortuis*, y en ocasiones han sido muy prolifas. Se sabe hoy día que el discurso sobre la muerte se embrolla y se convierte en una forma entre otras de una angustia difusa.

¹⁰⁵ E. Morin, *L'Homme et la Mort devant l'histoire*, París, Corréa, 1951; París, Éd. du Seuil, 1970 (reedición).

Desde la aparición del libro de Edgar Morin en 1951 ha surgido una nueva literatura, no ya general, sino especializada; una historia y una sociología de la muerte, no ya un discurso sobre la muerte. Tiempo atrás habían aparecido algunas páginas de Émile Mâle y de historiadores del arte sobre la iconografía de la muerte, el famoso libro de Huizinga sobre el otoño de la Edad Media,¹⁰⁶ el ensayo de Roger Caillois sobre las actitudes norteamericanas ante la muerte.¹⁰⁷ Todavía no existían verdaderamente ni una historia ni una sociología de la muerte.

Resulta sorprendente que las ciencias del hombre, tan locuaces cuando se trataba de la familia, del trabajo, de la política, del ocio, de la religión y de la sexualidad, hayan sido tan discretas en cuanto a la muerte. Los sabios se han callado como hombres que son y como los hombres a los que estudian. Su silencio no es más que una parcela de ese gran silencio que se ha instalado en las costumbres a lo largo del siglo xx. Si la literatura ha continuado su discurso sobre la muerte—por ejemplo, con la muerte inmoral de Sartre o de Genet—los hombres de a pie se han vuelto mudos, se comportan como si la muerte ya no existiera. Ese desacuerdo entre la muerte libresca, que continúa siendo prolija, y la muerte real, vergonzosa y silenciada, es, por lo demás, uno de los rasgos extraños pero significativos de nuestro tiempo. El silencio de las costumbres es el tema principal de este artículo. Se entiende que, como le sucede la mayoría de las

¹⁰⁶ J. Huizinga, *op. cit.*

¹⁰⁷ R. Caillois, *Quatre Essais de sociologie contemporaine*, París, Perrin, 1951.

veces al silencio, también ahora haya pasado desapercibido y, en consecuencia, ignorado. Sin embargo, desde hace algunos años está siendo cuestionado.

La historia de la muerte empezó con los dos libros ya citados de Alberto Tenenti, el primero aparecido en 1952—un año después del ensayo de Edgar Morin—, *La Vie et la Mort à travers l'art du XV^e siècle*; el segundo aparecido en 1957, *Il Senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*.

La sociología de la muerte empezó con el artículo, donde casi todo queda ya dicho, de Geoffrey Gorer, «The Pornography of Death», en 1955.¹⁰⁸ Sigue a continuación la recopilación de estudios interdisciplinarios—antropología, arte, literatura, medicina, filosofía, siquiatria, religión...—publicados por H. Feifel bajo el título de *The Meaning of Death*. Habían sido presentados en un coloquio organizado en 1956 por la American Psychological Association, y la mera idea de un coloquio sobre la muerte da fe del nuevo interés manifestado hacia un tema tabú hasta la fecha.

Efectivamente, resulta que los sociólogos de hoy en día aplican a la muerte y al tabú de hablar de ella el ejemplo que les dio Freud a propósito del sexo y de sus interdicciones. Del mismo modo, al pasar por las manos de los hombres de ciencia, el tabú actual de la muerte se ve amenazado. La literatura, por su parte, sigue siendo conservadora y continúa con los antiguos temas, incluso cuando es bajo la forma de sus contrarios.

En contrapartida, la sociología y la psicología ofrecen

¹⁰⁸ Véase *supra*, p. 89.

los primeros signos del redescubrimiento de la muerte por el hombre contemporáneo. La prensa de masas, las revistas semanales de gran tirada, lejos de asfixiar a aquellas obras cultas, las han difundido ampliamente. Ha seguido una literatura de opinión, que conoció el éxito con el libro de Jessica Mitford, *The American Way of Death*.¹⁰⁹ Y en la actualidad casi no pasa un mes sin que la prensa francesa, inglesa o norteamericana señale un libro curioso o alguna rareza observada sobre la muerte. La muerte vuelve a ser a nuestros ojos aquelllo que había dejado de ser desde las postrimerías del Romanticismo: una fuente inagotable de anécdotas. Ello permite colegir que el público compuesto por los lectores de periódicos empieza a interesarse por la muerte, al principio quizá como algo vedado y en cierto modo obsceno.

Así pues, la nueva sociología de la muerte no es sólo el inicio de una bibliografía científica sobre la muerte, sino también, qué duda cabe, un hito en la historia de las actitudes frente a la muerte. Pero es poco sensible a la historia. Edgar Morin se vio obligado a situar en la historia la muerte de los filósofos, por cuanto sus documentos filosóficos y literarios formaban ya parte de la historia: de la historia de las ideas desde hacía mucho, de la social desde hacía sólo algunos decenios. Por el contrario, las actitudes comunes frente a la muerte, tales como las descubren entre los hombres de hoy sociólogos, sicólogos y médicos, parecen tan inéditas, tan pasmosas, que aún no ha sido posible a los observadores desgajarlas de

¹⁰⁹ J. Mitford, *op. cit.*

su modernidad para restituir las a una continuidad histórica. Eso es, no obstante, lo que vamos a intentar hacer aquí, en torno a tres temas: la desposesión del moribundo, el rechazo del duelo y la invención de un nuevo ritual funerario en Estados Unidos.

I. CÓMO AL MORIBUNDO SE LO PRIVA
DE SU MUERTE

El hombre fue, durante milenios, el dueño y señor de su muerte y de las circunstancias de su muerte. Hoy en día ha dejado de serlo. Vamos a ver cómo.

En primer lugar, se daba por supuesto, como algo normal, que el hombre sabía que iba a morir, tanto si se había dado cuenta de ello espontáneamente como si había sido necesario advertirlo. Para nuestros antiguos narradores, era natural que el hombre sintiera su muerte cercana, como dice poco más o menos el labriego de La Fontaine. La muerte era entonces raramente súbita, incluso en casos de accidente o de guerra. Y la muerte súbita era muy temida, no sólo porque no permitía el arrepentimiento, sino porque privaba al hombre de su muerte. La muerte era, así, casi siempre anunciada—en un tiempo en que las enfermedades algo graves resultaban casi siempre mortales—. Había que estar chiflado para no ver sus signos, y moralistas y satíricos se encargaban de ridiculizar a aquéllos extravagantes que negaban las evidencias. Roland «siente que la muerte se apodera de todo él», Tristán «sintió que su vida se perdía, comprendió que iba a morir». El campesino de Tolstoi

responde a la buena mujer que le pregunta si le pasa algo: «La muerte está aquí.» Ahora bien, los campesinos de Tolstoi mueren como Tristán o como los labriegos de La Fontaine, adoptan la misma actitud familiar y resignada, lo cual no quiere decir que la actitud frente a la muerte haya sido la misma durante todo ese largo período, sino que sobrevivió en ciertas clases sociales a través de las épocas, a pesar de la competencia de otros tipos de muerte.

Cuando el principal interesado no era el primero en apercibirse de su muerte, correspondía a otros ponerlo sobre aviso. Un documento pontifical de la Edad Media lo convertía en un deber del médico. Y éste lo cumplió durante mucho tiempo, lisa y llanamente. Lo encontramos en la cabecera de don Quijote: «Tomóle el pulso, y no le contentó mucho, y dijo que, por sí o por no, atendiese a la salud de su alma, porque la del cuerpo corría peligro.» Las *artes moriendi* del siglo xv encargaban también de ese deber al amigo «espiritual»—opuesto a los amigos «carnales»—, llamado con el nombre, terrible para nuestra moderna delicadeza, de *nuncius mortis*.

Cuanto más se avanza en el tiempo y cuanto más se asciende en la escala social y urbana, tanto menos siente el hombre, por sí mismo, que su muerte está próxima; tanto más hay que prepararlo y, por consiguiente, tanto más depende de su entorno. Sin duda en el siglo xviii el médico renunció al papel que durante mucho tiempo le fue propio. En el siglo xix sólo habla si se le pregunta y ya con una cierta reserva. Los amigos no tienen ya que intervenir, como en el tiempo de Gerson o incluso de Cervantes. Desde el siglo xvii, es la familia quien asume

ese cuidado: signo del progreso del sentimiento familiar. He aquí un ejemplo. Estamos en 1848, en la familia La Ferronnays. La señora La Ferronnays cae enferma. El médico declara su estado alarmante y, «una hora más tarde [*sic*], desesperado». Es su hija quien escribe: «Cuando salía del baño, [...] me dijo de pronto, mientras yo pensaba en la manera de decir con tacto lo que pensaba el médico: “¡Ay, que no veo! Creo que voy a morir”.» Y pronuncia enseguida una oración jaculatoria. «¡Oh, Jesús!—dice entonces su hija—¡qué gozo singular me causan en este momento terrible esas plácidas palabras!» Se sentía aliviada porque el dolor de una revelación en cualquier caso indispensable le había sido dispensado. El alivio es un rasgo moderno, la necesidad de la revelación es un rasgo antiguo.

El moribundo no debía ser privado de su muerte. Además, tenía que presidirla. Así como se nacía en público, se moría en público; y no ya sólo el rey—según es bien conocido gracias a las célebres páginas de Saint-Simon sobre la muerte de Luis XIV—, sino cualquier persona. ¡Cuántos grabados y cuántas pinturas representan la escena! Desde el momento en que alguien «yacía en el lecho, enfermo», su habitación se llenaba de gente: padres, hijos, amigos, vecinos, miembros de las cofradías. Las ventanas y postigos permanecían cerrados. Se encendían los cirios. Cuando, en la calle, los transeúntes se encontraban con el sacerdote llevando el viático, la costumbre y la devoción querían que lo siguieran a la habitación del moribundo, incluso si no lo conocían. La cercanía de la muerte convertía la habitación del moribundo en una especie de lugar público. Se comprenden

entonces las palabras de Pascal: «Moriremos en soledad», que han perdido para nosotros, hombres contemporáneos, gran parte de su fuerza, puesto que hoy en día se muere casi siempre en soledad. Pascal quería decir que, a pesar de la muchedumbre que se apiñaba alrededor del moribundo, éste estaba solo. Los médicos ilustrados de finales del siglo XVIII, que creían en las virtudes del aire, se quejaban mucho del mal hábito de invadir las habitaciones de los enfermos. Intentaban conseguir que se abrieran las ventanas, se apagaran los cirios y se hiciera salir a toda esa gente.

No hemos de creer que la asistencia en los últimos momentos era una costumbre piadosa impuesta por la Iglesia. Los sacerdotes ilustrados o reformados habían intentado, mucho antes que los médicos, poner orden en ese tropel con el fin de preparar mejor al enfermo para un final edificante. Desde las *artes moriendi* del siglo XV, se recomendaba dejar al moribundo solo con Dios para que no se lo distrajera del cuidado de su alma. Todavía en el siglo XIX se daban casos de personas muy piadosas que, tras haberse inclinado hacia las prácticas consuetudinarias, solicitaban a los numerosos asistentes que abandonaran la habitación, con excepción del sacerdote, para que nada viniera a turbar su mano a mano con Dios. Pero se trataba en tales casos de devociones ejemplares y raras. La costumbre quería que la muerte diera lugar a una ceremonia ritual en la que el sacerdote tenía un sitio, pero entre los otros participantes. El papel principal correspondía al moribundo mismo, que presidía casi sin tropiezos, pues sabía cómo conducirse, de tanto haber sido testigo de escenas semejantes. Llamaba uno a uno a

sus padres, a sus familiares, a sus criados—«hasta a los más humildes», dice Saint-Simon al describir la muerte de la señora de Montespan—. Les decía adiós, les pedía perdón, les daba su bendición. Investido de una autoridad soberana—sobre todo en los siglos xviii y xix—por la cercanía de la muerte, daba órdenes y recomendaciones, incluso cuando el moribundo era una muchacha, casi una niña.

Hoy en día no queda nada ni de la noción que cada cual tiene o debe tener de que su fin se acerca, ni del carácter de solemnidad pública que tenía el momento de la muerte. Lo que debía ser conocido permanece ahora oculto. Lo que debía ser solemne, es eludido.

Se da por supuesto que el primer deber de la familia y del médico es el de ocultar a un enfermo desahuciado la gravedad de su estado. El enfermo nunca debe saber—salvo en casos excepcionales—que su fin se acerca. Las nuevas costumbres exigen que muera en la ignorancia de su muerte. No se trata ya sólo de un hábito puesto ingenuamente en uso: se ha convertido en una regla moral. Jankélévitch lo afirmaba sin ambages, en un reciente coloquio de médicos sobre ese tema: «¿Hay que mentirle al enfermo?» El mentiroso, declaraba, «es aquel que dice la verdad [...]. Yo estoy contra la verdad, apasionadamente contra la verdad [...]. Para mí existe una ley más importante que todas: la del amor y de la caridad». ¹¹⁰ Entonces, ¿la hemos contravenido hasta el siglo xx, en tanto que la moral obligaba a informar al enfermo? Esta

¹¹⁰ V. Jankélévitch, *Médecine de France*, n° 177, 1966, pp. 3-16; véase también, del mismo autor: *La Mort*, París, Flammarion, 1966.

oposición nos da la medida de la extraordinaria inversión de los sentimientos y, a continuación, de las ideas. Pero, ¿cómo se produjo? Sería hablar a la ligera decir que, en una sociedad de la felicidad y del bienestar, no había ya sitio para el sufrimiento, la tristeza y la muerte. Es tomar el resultado por la causa.

Es de notar que esa evolución está ligada al progreso del sentimiento familiar, así como al cuasimonopolio afectivo de la familia en nuestro mundo. Efectivamente, hay que buscar la causa de ese cambio en las relaciones entre el enfermo y su familia. La familia no toleró el golpe que asestaba a un ser amado—y también a sí misma—al hacer la muerte más presente, más cierta, al vedar toda simulación y toda ilusión. ¿Cuántas veces no habremos oído decir de un esposo, de un pariente: «Tengo al menos la satisfacción de que él—o ella—nunca se sintió morir.»? El *no sentirse morir* ha sustituido en nuestro lenguaje común al *sintiendo su muerte cerca* del siglo xvii.

En realidad debía de suceder a menudo—pero los muertos no hacen confidencias—que el enfermo, sabiendo bien a qué atenerse, simulara no saber, por piedad hacia su entorno. Pues, si la familia rehusó enseguida representar el papel de *nuncius mortis* que, en la Edad Media y a principios de los tiempos modernos, no era escogido entre sus filas, el principal interesado, por su parte, también abdicó. ¿Por miedo a la muerte? Pero siempre había existido. Sólo que la gente se reía de él: «¡Cuán apremiante sois, oh cruel divinidad!»; y la sociedad obligaba al aterrorizado moribundo a representar al menos la gran escena del adiós y de la partida. Se llama a ese antiguo miedo «ancestral», ¡mas su rechazo

es también ancestral! El miedo a la muerte no explica la renuncia del moribundo a su propia muerte. Es de nuevo en la historia de la familia donde hay que buscar la explicación.

El hombre de la segunda Edad Media y del Renacimiento—por oposición al hombre de la primera Edad Media, de Roland, que sobrevive en los campesinos de Tolstoi—tenía empeño en participar en su propia muerte, pues veía en esa muerte un momento excepcional en el que su individualidad recibía su forma definitiva. Sólo era dueño de su vida en la medida en que era dueño de su muerte. Su muerte le pertenecía sólo a él. Ahora bien, a partir del siglo xvii dejó de ejercer él solo la soberanía sobre su propia vida y, por consiguiente, sobre su muerte. La compartió con su familia. Antaño, su familia era excluida de las graves decisiones que debía tomar en vista de su muerte y que tomaba él solo.

Es el caso de los testamentos. Desde el siglo xiv hasta principios del xviii, el testamento fue para cada cual un medio espontáneo de expresarse, y era al mismo tiempo una marca de desconfianza—o de ausencia de confianza—hacia su familia. De ahí que el testamento perdiera su carácter de necesidad moral o de testimonio personal y enardecido cuando, en el siglo xviii, el afecto familiar triunfó sobre la desconfianza tradicional del testador hacia sus herederos. Esa desconfianza fue sustituida por una confianza absoluta que no tenía ninguna necesidad de textos escritos. Las últimas voluntades orales se convirtieron, muy tarde, en sagradas para los supervivientes, que se consideraron a partir de entonces obligados a respetarlas al pie de la letra. Por su parte, el

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

moribundo está convencido de que puede apoyarse sin inquietud en la palabra de sus allegados. Esa confianza, nacida en los siglos xvii y xviii y desarrollada en el xix, se convirtió, en el siglo xx, en una auténtica alienación. A partir del momento en que un grave peligro amenaza a un miembro de la familia, ésta conspira en seguida para privarlo de una información que le atañe y de su propia libertad. El enfermo se convierte entonces en un menor de edad, como un niño o un deficiente mental, de quien el cónyuge o los padres se hacen cargo y al que separan del mundo. Saben mejor que él lo que debe hacer y saber. Se le priva de sus derechos y, en concreto, del derecho, antaño esencial, de conocer su muerte, de prepararla, de organizarla. Y él lo permite, porque está convencido de que es por su bien. Se encomienda al afecto de los suyos. Si, a pesar de todo, adivina, hará como si no supiera. La muerte de antaño era una tragedia—a menudo cómica—en la que uno representaba el papel del que va a morir. La muerte de hoy en día es una comedia—siempre dramática—donde uno representa el papel del que no sabe que va a morir.

Sin duda, sin los progresos de la medicina, la presión del sentimiento familiar no hubiera bastado para apoderarse tan rápido y tan bien de la muerte. Y ello no tanto por las conquistas reales de la medicina como porque en la conciencia del hombre aquejado por algún mal, aquélla reemplazó la muerte por la enfermedad. Dicha sustitución se produce en la segunda mitad del siglo xix.

Por lo demás, no cabe duda de que con el progreso de la terapéutica y de la cirugía, cada vez resulta más difícil saber positivamente si una enfermedad grave es mor-

tal. ¡Las oportunidades de salvarse han aumentado tanto! Incluso con deficiencias, siempre se puede vivir. De ahí que, en nuestro mundo—donde se actúa como si la medicina tuviera respuesta para todos los casos donde, si bien Fulano debe morir un día, uno mismo no tiene razón alguna para morir—la enfermedad incurable, y en particular el cáncer, hayan adoptado los rasgos repulsivos y horribles de las antiguas representaciones de la muerte. Más aún que el esqueleto o la momia de las danzas macabras de los siglos XIV y XV, más que el leproso con sus tablillas de San Lázaro, el cáncer es, actualmente, la muerte. Pero la enfermedad tiene que ser incurable—o considerada como tal—para que deje traslucir así la muerte y le dé su nombre. La angustia que en ese caso libera fuerza a la sociedad a multiplicar a toda prisa las consignas habituales de silencio, con el fin de reducir ese caso tan dramático a la regla al uso de las despedidas a la francesa.

Así pues, se muere casi a escondidas, en mayor soledad de lo que Pascal creía. Esa clandestinidad es el efecto de un rechazo a admitir enteramente la muerte de aquellos a los que se ama y aun del enmascaramiento de la muerte bajo las apariencias de la enfermedad resistente a la curación. Posee también otro aspecto que los sociólogos norteamericanos han conseguido descifrar. Allí donde estamos tentados de no ver otra cosa que un escamoteo, ellos nos muestran la creación empírica de un estilo de muerte en el que la discreción aparece como la forma moderna de la dignidad. Con menos poesía, es la muerte de *Mélisande*, tal como la aprueba Jankélévitch.

Glaser y Strauss¹¹¹ estudiaron en seis hospitales de la bahía de San Francisco cómo reaccionaba ante la muerte el grupo interdependiente compuesto por el enfermo, la familia y el personal médico—médicos y enfermeros—. ¿Qué sucede cuando se sabe que el enfermo está próximo al fin? ¿Hay que advertir a la familia, al enfermo mismo? Y, ¿cuándo? ¿Por cuánto tiempo se ha de prolongar una vida mantenida artificialmente y en qué momento se permitirá morir al moribundo? ¿Cómo se comporta el personal médico frente al enfermo que no sabe, o que hace como si no supiera, o que sabe que va a morir? Son problemas que se plantean sin duda a toda familia moderna. Pero en el ámbito hospitalario interviene un nuevo poder: el poder médico. Ahora bien, la gente se muere cada vez menos en casa y cada vez más en el hospital. El hospital se ha convertido en el lugar de la muerte moderna y de ahí la importancia de las observaciones de Glaser y Strauss. Pero el interés de su libro va más allá de los análisis de las actitudes empíricas de unos y otros. Los autores descubren un ideal de muerte que ocupa el lugar de las pompas teatrales de la época romántica y, de una manera más general, el de la publicidad tradicional de la muerte: un nuevo modelo de muerte que ellos expresan casi ingenuamente comparándolo con sus observaciones concretas. Vemos así formarse un *style of dying*, o más bien un *acceptable style of living while dying*, un *acceptable style of facing death*. El acento está puesto sobre «*acceptable*». Lo que interesa aquí, en efecto, es que la muerte sea de tal na-

¹¹¹ B. G. Glaser y A. L. Strauss, *op. cit.*

turaliza que los afectados puedan aceptarla o tolerarla.

Si los médicos y las enfermeras—éstas con más reticencias—postergan todo lo que pueden el momento de advertir a la familia, si rehúsan siempre advertir al enfermo, ello se debe al temor a comprometerse en una cadena de reacciones sentimentales que les harían perder—a ellos mismos tanto como al enfermo o a la familia—el control de sí mismos. Atreverse a hablar de la muerte, admitirla de ese modo en las relaciones sociales, no significa ya, como antaño, permanecer dentro de lo cotidiano, sino provocar una situación excepcional, exorbitante y siempre dramática. La muerte era en otro tiempo un rostro familiar y los moralistas tenían que hacerla repulsiva para provocar miedo. Hoy en día basta sólo con nombrarla para desencadenar una tensión emocional incompatible con la regularidad de la vida cotidiana. Un *acceptable style of dying* es, así pues, aquel que evita las *status forcing scenes*, las escenas que arrancan a las personas de su papel social y violentan ese papel. Esas escenas son las crisis de desesperación de los enfermos, sus gritos, sus lágrimas y, en general, todas las manifestaciones demasiado exaltadas, demasiado ruidosas o incluso demasiado conmovedoras, que ponen en peligro la serenidad del hospital. Se reconoce ahí—el término es intraducible—el *embarrassingly graceless dying*, lo contrario de la muerte aceptable, la muerte que pone a los afectados en una situación embarazosa. Así que para evitarla se prefiere no decir nada al enfermo. Mas lo que importa, en el fondo, no es tanto que el enfermo sepa o deje de saber, cuanto que, si sabe, tenga la elegancia y el coraje de ser discreto. Se comportará entonces de manera que

el personal médico pueda olvidar que sabe y comunicarse con él como si la muerte no estuviera rondándolo. Porque, en efecto, la comunicación resulta, en cualquier caso necesaria. No basta con que el moribundo sea discreto; conviene también que continúe estando abierto y receptivo a los mensajes. Su indiferencia amenaza con crear entre el personal médico el mismo «embarazo» que un exceso de demostración. Existen, pues, dos maneras de morir mal: la una consiste en pretender un intercambio de emociones; la otra, en rehusar la comunicación.

Los autores citan muy seriamente el caso de una anciana que primero se había portado de forma correcta, de acuerdo con la práctica convencional: colaboraba con médicos y enfermeras y luchaba con coraje contra la enfermedad. Pero un día consideró que ya había luchado bastante, que había llegado el momento de abandonar. Entonces cerró los ojos para no volver a abrirlos, dando a entender de ese modo que se retiraba del mundo y que esperaba el fin sola. En otro tiempo ese signo de recogimiento no hubiera sorprendido y habría sido respetado. En el hospital californiano desesperó a médicos y enfermeras, que se apresuraron en hacer venir en avión a un hijo de la enferma, el único capaz de persuadirla de que volviera a abrir los ojos y de no seguir *hurting everybody*. Sucede también que algunos enfermos se vuelven hacia la pared y no se mueven más. Hay que reconocer ahí, no sin emoción, uno de los gestos más antiguos del hombre, cuando sentía que la muerte llegaba. Así morían los judíos del Antiguo Testamento y, todavía en el siglo xvi, la Inquisición española reconocía en este signo a los marra-

nos mal conversos. Así murió Tristán: «Se volvió hacia la muralla y dijo: “No puedo retener mi vida por mucho tiempo”.» Sin embargo, en ese gesto ancestral, médicos y enfermeras de un hospital de California no quieren ver hoy día más que rechazo antisocial a la comunicación y una renuncia culpable a la lucha vital.

El abandono del enfermo, hemos de reconocerlo, no sólo es censurado por cuanto desmoraliza al personal médico y supone una falta deontológica, sino también porque se le supone capaz de disminuir la capacidad de resistencia del enfermo mismo. Se vuelve entonces tan temible como las *status forcing scenes*. Por ello, hoy los médicos norteamericanos e ingleses ocultan con menos frecuencia la gravedad de su caso a los enfermos terminales. La televisión británica ha presentado este año al público a cancerosos prevenidos muy puntualmente. Se debe considerar esa emisión como un acicate a decir la verdad. Los médicos piensan sin duda que un hombre puesto sobre aviso, si está equilibrado, se prestará con mayor facilidad a los tratamientos, con la esperanza de vivir plenamente los días que le quedan y, que, a fin de cuentas, morirá tan discretamente como si no hubiera sabido nada. Es la muerte del buen norteamericano, tal como la describió Jacques Maritain en un libro inglés destinado a un público norteamericano. Es asimismo, con menos sonrisa comercial y más musicalidad, la muerte humanista y digna de un filósofo contemporáneo: desaparecer «*pianissimo* y, por así decir, de puntillas» —Jankélévitch—.

2. EL RECHAZO DEL DUELO

Acabamos de ver cómo la sociedad moderna ha privado al hombre de su muerte y cómo sólo se la devuelve si él no la utiliza para perturbar a los vivos. Paralelamente, prohíbe a los vivos mostrarse conmovidos por la muerte de los otros y no les permite llorar a los difuntos ni dar a entender que los echan de menos.

No obstante, el «duelo» ha sido hasta nuestros días el dolor por excelencia, cuya manifestación era legítima y necesaria. El viejo término francés para el dolor—*dol* o *doel*—, ha permanecido en nuestra lengua, pero con el sentido restringido que le otorgamos al duelo. Mucho antes de haber recibido de ese modo un nombre, el dolor ante la muerte de un allegado era la más violenta expresión de los más espontáneos sentimientos. Durante la Alta Edad Media, los más duros guerreros o los más ilustres soberanos se derrumbaban ante el cuerpo de sus amigos o parientes, diríamos hoy como mujeres—y aun como mujeres histéricas—. Aquí, el rey Arturo se desvanece varias veces seguidas, se golpea el pecho, se araña el rostro «de tal manera que la sangre le corría a borbotones». Allí, en el campo de batalla, el mismo rey «cayó pasmado del caballo», ante el cuerpo de su sobrino; «después, llorando, se puso a buscar los cuerpos de sus amigos carnales», como Carlomagno en Roncesvalles. Al descubrir a uno de ellos, «se golpeó las palmas la una contra la otra, gritando que ya había vivido bastante [...]. Le quitó al muerto su yelmo y, tras haberlo mirado largo tiempo, le cerró los ojos y la boca, que estaba helada.» ¡Cuántos espasmos y desmayos! ¡Cuántos abrazos apasionados a ca-

dáveres ya fríos! ¡Cuántos arañazos desesperados, cuántas vestiduras rasgadas! Pero, aparte de escasos inconsolables que se retiraban a los conventos, una vez pasadas las grandes gesticulaciones del dolor, los supervivientes retomaban la vida allí donde la habían dejado.

A partir del siglo XIII, las manifestaciones de duelo perdieron su espontaneidad, se ritualizaron. Las grandes gesticulaciones de la primera Edad Media son simuladas a partir de entonces por plañideros. Conocemos a las plañideras de las religiones meridionales y mediterráneas que persisten aún en nuestros días. El Cid del *Roman-cero* exige en su testamento que no haya plañideros en sus exequias como era la costumbre: ni flores ni coronas. La iconografía de las tumbas de los siglos XIV y XV nos muestra, en torno al cuerpo expuesto, el cortejo de plañideros con negras ropas, con la cabeza metida bajo una capucha como el capirote de los penitentes.

Más tarde, los testamentos de los siglos XVI y XVII nos enseñan que los cortejos fúnebres estaban compuestos principalmente por figurantes análogos a los plañideros: monjes mendicantes, pobres y niños de los hospitales, a los que se vestía para la ocasión con trajes negros previstos en la herencia y que recibían tras la ceremonia una porción de pan y algo de dinero.

Podemos preguntarnos si los parientes más cercanos asistían a los funerales. A los amigos se les ofrecía un banquete—ocasión de jolgorio y de excesos que la Iglesia se esforzó por suprimir—; los testamentos hablan cada vez menos de ellos, si no es para prohibirlos. Se constata en los testamentos que el testador reclama a veces con insistencia la presencia en su cortejo de un her-

mano o de un hijo; la mayoría de las veces, por lo demás, se trata de un niño. Como premio a esa presencia tan anhelada, ofrecía un legado especial. ¿Acaso habría sido ello así si la familia hubiera seguido siempre el cortejo? La ausencia de mujeres en las exequias durante el Antiguo Régimen es incontestable. Parece que, desde finales de la Edad Media, con la ritualización del duelo la sociedad impuso a la familia un período de reclusión que la alejaba incluso de las exequias, en las que la reemplazaban numerosos sacerdotes y plañideros profesionales, religiosos, miembros de las cofradías o simples figurantes atraídos por la distribución de limosnas.

Dicha reclusión tenía dos objetivos: primero, permitir a los supervivientes realmente afectados poner su dolor al abrigo del mundo, permitirles aguardar el alivio de sus penas como el enfermo convaleciente. Es lo que evoca Henri de Campion en sus *Mémoires*. En junio de 1659, la mujer de Henri de Campion «entregó [...] su alma no bien hubo traído al mundo a una hija que murió cinco o seis días después que ella. Yo estaba desconsolado y caí en un estado que daba lástima. Mi hermano [...] y mi hermana [...] me llevaron a Conches: allí me quedé diecisiete días, y regresé después a Baxferei para poner en orden mis asuntos [...]. No pudiendo aguantar en mi casa, pues me recordaba continuamente mis pesares, había yo tomado otra en Conches donde permanecí hasta el 2 de junio de 1660 [es decir, hasta que «hizo el año», hasta el primer aniversario de la muerte de su mujer]; viendo que el disgusto por mis pérdidas continúa de todos modos, he vuelto a mi casa en Baxferei con mis hijos, y aquí vivo con gran tristeza».

El segundo objetivo de la reclusión era impedir a los afectados que se olvidaran demasiado pronto del desaparecido; excluirlos, durante un período de penitencia, de las relaciones sociales y de los placeres de la vida profana. Esa precaución no resultaba inútil para proteger a los pobres muertos de esa prisa con la que se los reemplazaba. Nicolas Versoris, ciudadano de París, perdía a su mujer por la peste «el tercer día de septiembre [1522] a la una de la madrugada». El penúltimo día de diciembre del mismo año, nuestro viudo estaba prometido, habiendo contraído los esponsales, con la viuda de un médico a la que desposó tan pronto pudo, el 13 de enero de 1523, «primer día festivo después de Navidad».

El siglo XIX no aportó paliativo alguno a los rigores de la reclusión. En las casas donde alguien había muerto, hombres, mujeres, niños, criados e incluso caballos y abejas eran separados del resto de la sociedad por una pantalla de crespones, velos y paños negros. Pero esa reclusión era menos impuesta que voluntaria y no impedía ya la participación de los allegados y de la familia en el gran drama de las exequias, en las peregrinaciones a las tumbas ni en el culto exaltado del recuerdo que caracterizan al Romanticismo. Así, dejó de tolerarse que las mujeres fueran, como antaño, apartadas de los servicios fúnebres. Primero las aceptó en ellos la burguesía, pero la nobleza permaneció fiel por más tiempo a la costumbre de la exclusión, y durante mucho tiempo consideró de buen tono que la viuda no formara parte de la muerte de su marido. Sin embargo, incluso entre la nobleza las mujeres adoptaron la costumbre de asistir al entierro de sus esposos, de sus hijos o de su padre, si bien al principio lo

hacían a escondidas, en un rincón de la iglesia o de las tribunas, con la aprobación eclesiástica. Las prácticas tradicionales de reclusión debieron adaptarse a los sentimientos nuevos de exaltación de los muertos y de veneración de las sepulturas. Por lo demás, la presencia de las mujeres no cambiaba en nada la reclusión del luto: enteramente cubierta con un velo negro, *mater dolorosa*, sólo aparecía a los ojos del mundo como el símbolo del dolor y del desconsuelo. A pesar de todo, la reclusión era entonces transferida del plano físico al plano moral. Más que proteger a los muertos del olvido, afirmaba la imposibilidad de los vivos para olvidarlos y vivir como antes de su partida. Los muertos, los pobres muertos no necesitaban ya a la sociedad para defenderlos de la indiferencia de sus allegados, del mismo modo que los moribundos no necesitaban ya los testamentos para imponer sus últimas voluntades a sus herederos, según hemos visto más arriba.

El progreso del sentimiento familiar se combinó, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, con las tradiciones antiguas de reclusión, para hacer del duelo no tanto una cuarentena impuesta como un derecho a manifestar, a despecho del decoro, un dolor excesivo. Se volvía así a la espontaneidad de la Alta Edad Media, conservando los estreñimientos rituales que le sucedieron hacia el siglo XII. Si se pudiera trazar un gráfico del duelo, se obtendría una primera fase aguda de espontaneidad abierta y violenta aproximadamente hasta el siglo XIII; después una larga fase de ritualización hasta el siglo XVIII y, a finales del siglo XIX, un período de «dolorismo» exaltado, de manifestación dramática y de mito-

logía fúnebre. No es imposible que el paroxismo del duelo en el siglo XIX esté relacionado con su tabú en el XX, del mismo modo que la muerte inmoral de las posguerras, de Remarque a Sartre y a Genet, aparece como el negativo de la muy noble muerte del Romanticismo. Es lo que significa, con una precisión más irrisoria que escandalosa, el gesto de Sartre «haciendo aguas» sobre la tumba de Chateaubriand. Hacía falta un Chateaubriand para un Sartre como ése. Una relación del mismo orden vincula el erotismo contemporáneo a los tabús victorianos del sexo.

Hoy en día, a la necesidad milenaria del duelo más o menos espontánea o impuesta según las épocas, le ha sucedido, a mediados del siglo XX, su interdicción. En el intervalo de una generación la situación se ha invertido: aquello que recomendaban la conciencia individual o la voluntad general está ahora vedado. Aquello que estaba vedado está hoy en día recomendado. Ya no resulta conveniente ni hacer alarde de la pena ni tan siquiera parecer experimentarla.

El mérito de haber puesto de manifiesto esa ley no escrita de nuestra civilización corresponde al sociólogo británico Geoffrey Gorer. Él fue el primero en comprender que ciertos hechos, obviados o mal interpretados por las morales humanistas, constituían una actitud global frente a la muerte, característica de las sociedades industriales. En la introducción autobiográfica de su libro, Gorer refiere la vía personal que le hizo descubrir cómo la muerte se había convertido en el principal tabú del mundo moderno. El estudio sociológico que organizó en 1963 a propósito de la actitud frente a la muerte y el luto

en Inglaterra no hizo más que confirmar, precisar y enriquecer las ideas que él ya había propuesto en su destacable artículo «The Pornography of Death», extraídas de su experiencia personal y de sus reflexiones.

Él nació en 1910. Se acuerda de que a la muerte de Eduardo VII toda su familia se puso de luto. Se le enseñaba, como a todos los niños franceses, a descubrirse en la calle al paso de los cortejos fúnebres, a tratar con especial consideración a las personas de luto, prácticas que parecen extrañas a los británicos de nuestro tiempo. Mas he aquí que en 1915 su padre pereció en el naufragio del *Lusitania*. Entonces él fue tratado a su vez como un ser aparte, con un tacto inhabitual. Todos hablaban bajo o se callaban en su presencia, como ante un impedido. No obstante, cuando alentado por la relevancia que le daba su luto, declaró a su institutriz que jamás podría volver a divertirse, ni a mirar las flores, ella lo zarandeó y le ordenó dejar de ser *morbid*. La guerra permitió a su madre aceptar un trabajo en el que halló un solaz a su tristeza. En otro tiempo, los convencionalismos no le habrían permitido trabajar, «pero más tarde—señala Gorer—, ya no habría gozado del beneficio del luto ritual» que había respetado y que la había preservado. Así pues, Gorer conoció en su infancia las manifestaciones tradicionales del duelo, que debieron de impactarle, pues había de recordarlas más tarde. Después de la guerra, durante su juventud, no tuvo ninguna otra experiencia de la muerte. Sólo una vez y por casualidad vio un cadáver en un hospital ruso que visitó en 1931, y ese espectáculo desacostumbrado lo impresionó. Esa ausencia de familiaridad es, sin duda, un fenómeno general, consecuen-

cia largamente inadvertida del incremento de la longevidad. J. Fourcassié ha mostrado cómo, en teoría, un joven de hoy en día puede alcanzar la edad adulta sin haber visto nunca morir. No obstante, a Gorer le sorprendió encontrar, entre la población sometida a su estudio, más personas de las que creía que habían visto ya un muerto. Aquellos que ya lo han visto adoptan espontáneamente el comportamiento de los que nunca lo han visto y se afanan por olvidar.

Lo sorprendió enseguida el estado de depresión en el que se hundió su hermano, un médico reputado, tras la muerte de su cuñada. Los intelectuales empezaban ya a abandonar los funerales tradicionales y las manifestaciones exteriores del duelo, consideradas como prácticas supersticiosas y arcaicas. Pero Gorer no estableció entonces ninguna relación entre la desesperación patológica de su hermano y la privación del luto ritual. Sucedió de manera distinta en 1948. Entonces perdió a un amigo que dejaba esposa y tres hijos. «Cuando fui a verla, diez meses después de la muerte de John, me dijo con lágrimas de reconocimiento que yo era el primer visitante al que veía desde el principio de su viudedad. La sociedad la había abandonado completamente a la soledad, por más que ella cultivaba en su ciudad muchas relaciones que se pretendían de amistad.» G. Gorer comprendió en ese momento que los cambios en la práctica del luto no consistían en pequeños hechos anecdóticos e insignificantes. Descubrió la importancia del fenómeno y la gravedad de sus efectos. Algunos años más tarde, en 1955, publicaba su famoso artículo.

La experiencia decisiva llegó algunos años más tarde.

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

En 1961, su propio hermano el médico, que había vuelto a casarse, cayó enfermo: estaba aquejado de un cáncer. Por supuesto que le escondieron la verdad y sólo se decidieron a revelársela a su esposa Elizabeth porque ella se irritaba con el comportamiento de su marido, al que, no sabiendo enfermo, acicateaba porque era demasiado aprensivo. Contra toda previsión, la evolución fue rápida y el hermano de Gorer se apagó casi súbitamente durante el sueño. Todos se felicitaron de que hubiera gozado del privilegio, ahora envidiado, de morir sin saber lo que le pasaba. En esa familia de grandes intelectuales no hubo ni velatorio ni exposición del cuerpo. Puesto que la defunción había tenido lugar en casa, hubo que asear y arreglar por última vez al difunto. Existían para ello especialistas, viejas enfermeras jubiladas que ocupaban así su tiempo de ocio. Aquí llegan las dos viejas solteras: «¿Dónde está el enfermo?» Ya no hay ni muerto ni cadáver, sólo un enfermo que conserva tal estatuto—a pesar de la transformación biológica que ha experimentado—, al menos mientras sea reconocible y continúe a la vista. El aseo fúnebre constituye un rito tradicional, pero su sentido ha cambiado. En otro tiempo estaba destinado a fijar el cuerpo en la imagen ideal que se tenía entonces de la muerte: en la actitud del yacente que espera con las manos cruzadas la vida del siglo venidero. En la época romántica se descubrió la belleza original que la muerte infunde al rostro humano, y los últimos cuidados tenían el objetivo de quitarle a esa belleza las máculas de la agonía. Tanto en un caso como en el otro, lo que se pretendía era fijar una imagen de la muerte: un bello cadáver, sí, pero un cadáver a fin de cuentas.

Cuando las dos buenas señoras hubieron terminado con su «enfermo», tan satisfechas estaban de su obra que invitaron a la familia a admirarla: «*The patient looks lovely, now.*» No es un muerto lo que van a encontrar, es un cuasivivo. Nuestras manos de hada le han devuelto la apariencia de la vida. Está liberado de la fealdad de la agonía, pero no ha quedado fijado en la majestad del yacente o en la belleza demasiado hierática de los muertos: conserva el encanto de la vida, resulta aún amable, *lovely*.

El aseo funerario tiene a partir de esa época los objetivos de enmascarar las apariencias de la muerte y preservar en el cuerpo el aspecto familiar y gozoso de la vida. Hay que reconocer que en la Inglaterra de Gorer esa tendencia aparece apenas esbozada, y que esa familia de intelectuales se resiste al entusiasmo de las enfermeras. Mas, en Estados Unidos, el aseo fúnebre llegará hasta el embalsamamiento y la exposición en los *funeral homes*.

Esa familia de intelectuales británicos no se deja engañar ni por las creencias de otra época ni por la ostentación escandalosa de una modernidad a la americana. El cuerpo será incinerado. Pero la incineración ha adquirido en Inglaterra y sin duda en el norte de Europa un sentido particular, que el estudio de Gorer pone bien de manifiesto. Ya no se escoge la incineración—tal como se hizo durante mucho tiempo—por desafío a la Iglesia y a los antiguos usos cristianos. Tampoco se la escoge solamente por razones de comodidad y para evitar el hacinaamiento, cosa que la Iglesia estaría dispuesta a admitir en recuerdo de un tiempo en el que las cenizas, como las del

hermano de Antígona, eran tan veneradas como los huesos inhumados. La incineración moderna en Inglaterra supone, antes bien, un desvelo de la modernidad, una certeza de racionalidad y, finalmente, un rechazo de la supervivencia. Pero esos caracteres no se muestran de forma clara e inmediata en las declaraciones espontáneas de las personas interrogadas. De entre los 67 casos del estudio, se cuentan 40 incineraciones frente a 27 entierros. Las razones por las cuales la incineración fue preferida se reducen a dos. La incineración es, en primer lugar, considerada como el medio más radical de desembarazarse de los muertos. Por ello, una mujer cuya madre había sido incinerada y que juzgaba ese procedimiento «más sano, más higiénico», lo descartó no obstante para su marido, por *too final*: así que lo hizo enterrar.

La segunda razón se refiere, por lo demás, a la primera: la incineración impide el culto de los cementerios y el peregrinaje a las tumbas. Dicho obstáculo no es una consecuencia necesaria de la incineración. Por el contrario, las administraciones de los jardines crematorios hacen todos los esfuerzos posibles para permitir a las familias venerar a sus muertos en la misma medida que en los cementerios tradicionales: en una sala del recuerdo se puede colocar una placa que desempeña el papel de la lápida. Pero de entre los 40 casos del estudio, sólo uno tiene su nombre grabado sobre una lápida. Sólo 14 fueron inscritos en el libro recordatorio, que está expuesto a diario en la página del día del que se cumple el aniversario con el fin de permitir su conmemoración: solución intermedia entre el olvido absoluto y la perennidad de la

placa grabada. En cuanto a los 25 restantes, no queda ninguna huella visible. Si las familias no aprovechan las facilidades puestas a su disposición, ello es porque ven en la incineración un medio seguro de escapar al culto a los muertos.

Nos equivocariamos radicalmente si achacáramos a la indiferencia y a la insensibilidad ese retroceso del culto a los muertos y su memoria. Los resultados del estudio y el testimonio autobiográfico de Gorer prueban, por el contrario, cuán afectados y afligidos se quedan los supervivientes. Para convencernos de ello, volvamos al relato de Gorer, al momento de la incineración de su hermano Pierre. La viuda, Elizabeth, no asistió ni a la incineración ni al funeral anglicano que la precedió, en una clara concesión a las costumbres, ya que el difunto no practicaba religión alguna. La ausencia de Elizabeth no se debió ni a los tabús rituales de los antiguos lutos, ni a la frialdad, sino al miedo de «derrumbarse» y a una nueva forma de pudor. «Ella no soportaba la idea de perder el control de sí misma y mostrar así públicamente su aflicción.» Las nuevas convenciones exigen que se esconda lo que antes había que mostrar y aun simular: la pena.

Existían razones todavía más imperiosas para mantener a los niños alejados de una ceremonia tan traumática. En Francia, donde las antiguas costumbres resisten mejor, los hijos de la burguesía y de las clases medias —las familias acomodadas— ya no asisten casi nunca a los entierros de sus abuelos. A los viejos que han sido varias veces abuelos los «despachan» unos adultos tan apresurados y fastidiados como conmovidos, sin la pre-

sencia de ninguno de sus nietos. A mí me impactó ese espectáculo, toda vez que acababa de leer, en el Minutier central, unos documentos del siglo xvii en los que el testador, a menudo indiferente aún a la presencia de sus allegados, reclamaba con insistencia que un niño pequeño siguiera su cortejo. Por la misma época, se reclutaba a una parte de los plañideros entre los niños encontrados o socorridos por los hospitales. En las numerosas representaciones del moribundo en una habitación atestada de gente, el pintor o grabador no olvidaban nunca situar a un niño.

Elizabeth y sus hijos se quedaron entonces en su casa, situada en el campo, el día de la incineración. Geoffrey se reunió con ellos al atardecer, deshecho por la fatiga y la emoción. Su cuñada lo acoge, muy segura de sí misma, y le cuenta que ha pasado un buen día con los niños, que han hecho una merienda sobre la hierba y que después han cortado el césped... Elizabeth, norteamericana de Nueva Inglaterra, adoptaba espontáneamente, con franqueza y coraje, la conducta que sus compatriotas le habían enseñado y que los ingleses esperaban de ella: debía actuar como si nada hubiera ocurrido, a fin de permitir que los otros hicieran lo mismo y que la vida social continuara sin que la muerte la interrumpiera, ni siquiera un instante. Si se hubiera arriesgado en público a dar una demostración cualquiera de tristeza, habría sido señalada con el dedo por la sociedad, como en otro tiempo las mujeres de mala vida. Por otra parte y a pesar de sus precauciones, al principio de su luto Elizabeth fue como evitada preventivamente por sus amigas. Le confió a su cuñado que en un primer momento la habían mantenido

apartada «como si fuera una leprosa». Sólo la aceptaron cuando tuvieron la certeza de que ninguna emoción había de traicionarla. De hecho, ese aislamiento la llevó al borde de la depresión: «En la época en que más necesidad de ayuda y consuelo tenía, la sociedad la dejó sola.» Es entonces cuando Geoffrey concibió la idea de un estudio sobre el moderno rechazo del luto y sus efectos traumáticos.

Es fácil comprender cómo sucedieron las cosas. Según él, todo empezó por la desaparición de las consignas sociales que imponían a la familia y a la sociedad en sus relaciones con ella conductas rituales y un estatuto especial durante el luto. El autor otorga una importancia quizá excesiva a las grandes guerras mundiales como aceleradoras de esa evolución. Poco a poco se fueron imponiendo nuevos convencionalismos, pero espontáneamente y sin que se tomara consciencia de su originalidad. Actualmente no están todavía formalizados a la manera de las antiguas costumbres. No obstante, su poder no es menos apremiante. La muerte se ha convertido en un tabú, en algo innombrable—la expresión reaparece en un contexto totalmente diferente en el libro de Jankélévitch sobre la muerte—y, como antaño el sexo, no hay que nombrarla en público. Tampoco hay que obligar a los otros a nombrarla. Gorer muestra de manera impactante cómo, en el siglo xx, la muerte ha reemplazado al sexo como principal tabú. Se decía en otro tiempo a los niños que los traía la cigüeña, pero asistían a la gran escena del adiós, en la habitación y en la cabecera del moribundo. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo xix, esa presencia provocaba un malestar y se tendía, si

no a suprimirla, al menos a abreviarla. A la muerte de Emma Bovary y de Ivan Ilich, se respetó la antigua costumbre de la presencia de los niños, pero se les hizo salir enseguida de la habitación, porque ya no se soportaba el horror que las deformaciones de la agonía pudieran inspirarles. Aun alejados del lecho del muerto, los niños continuaban teniendo un lugar en las exequias, vestidos de negro de pies a cabeza.

Hoy en día, a los niños se les inicia desde la más tierna infancia en la fisiología del amor y del nacimiento pero, cuando dejan de ver a su abuelo y preguntan la causa, en Francia se les responde que se ha ido de viaje muy lejos y, en Inglaterra, que está descansando en un bello jardín en el que crece la madre selva. Ya no son los niños los que vienen de la cigüeña, sino los muertos los que desaparecen entre las flores. Los parientes de los muertos están, así pues, forzados a fingir la indiferencia. La sociedad les exige un control de sí mismos en consonancia con la decencia o la dignidad que impone a los moribundos. En el caso de éstos, como en el de los vivos, lo que importa es que no dejen traslucir las propias emociones. La sociedad por entero se comporta como el equipo médico. Si el moribundo tiene que sobreponerse a su turbación y, al mismo tiempo, colaborar amablemente con los médicos y las enfermeras, el desdichado superviviente tiene que ocultar su pena, renunciar a retirarse en una soledad que lo traicionaría y continuar sin interrupción su vida social, laboral y de ocio. De lo contrario sería excluido, y dicha exclusión acarrearía consecuencias muy distintas a las de la reclusión del luto tradicional. Ésta era aceptada por todos como una transición necesaria, y

contemplaba paliativos asimismo rituales, como las obligatorias visitas de pésame, las «cartas de consolación», los «socorros» de la religión. Hoy en día posee el carácter de una sanción análoga a la que afecta a los marginados, los enfermos contagiosos o los maníacos sexuales. Sitúa a los afligidos impenitentes del «lado de los asociales». Quien desee ahorrarse ese trance deberá conservar su máscara en público y no quitársela sino en la más secreta intimidad: «Sólo se llora—dice Gorer—en privado, lo mismo que cuando uno se desviste o descansa», a escondidas, «*as if it were an analogue of masturbation*».

La sociedad se niega hoy en día a reconocer en el *bereaved*, en el hombre afectado por el luto, a un enfermo al que debiera, por el contrario, socorrer. Rehúsa asociar las ideas de luto y enfermedad. La antigua urbanidad era mucho más comprensiva a ese respecto, quizá más «moderna», más sensible a los efectos patológicos de un sufrimiento moral reprimido. Gorer descubre en nuestro tiempo cruel el carácter benéfico de las prácticas ancestrales que protegían al hombre afectado por la muerte de un ser amado. Durante su luto «tiene más necesidad el apoyo de la sociedad que en ningún otro momento de su vida desde su nacimiento y su primera juventud, y es entonces, sin embargo, cuando nuestra sociedad le retira su ayuda y le niega su apoyo. El precio de esa omisión en miseria, soledad, desesperación y morbosidad es muy elevado». La interdicción del duelo incita al afectado a sumergirse en el trabajo o, por el contrario—en los límites de la sinrazón—a hacer como si viviera en compañía del difunto, como si éste continuara presente. O incluso lo incita a ocupar su lugar, a imitar sus gestos, sus palabras, sus ma-

nías y, a veces hasta a simular, en plena neurosis, los síntomas de la enfermedad que se lo llevó. Se ve entonces cómo reaparecen las extrañas manifestaciones del dolor exaltado, que Gorer cree nuevas y modernas, cuando en realidad resultan familiares al historiador de las costumbres. Éste las había encontrado ya en las manifestaciones excesivas que eran admitidas, recomendadas e incluso simuladas durante el período ritual del luto en las sociedades tradicionales. Pero debe admitir que lo único común son las apariencias. Efectivamente, esas manifestaciones tenían en otro tiempo una finalidad liberadora. Incluso cuando sobrepasaban los límites de lo acostumbrado se convertían en patológicas—tal como sucederá más a menudo durante la época romántica—, no eran rechazadas por monstruosas y se las toleraba amablemente. La indulgencia de la sociedad se muestra de modo impactante en un relato de Mark Twain en el que todos los amigos del difunto aceptan con complacencia alimentar la ilusión de la viuda que no ha aceptado la muerte y que, cada aniversario, imagina y representa el imposible retorno. En el contexto actual, los hombres rechazarían prestarse a tan mala sana comedia. Allí donde los rudos personajes de Mark Twain daban testimonio de ternura e indulgencia, la sociedad moderna no ve sino morbosidad incómoda y vergonzosa o enfermedad mental necesitada de cuidados. Llegamos entonces a preguntarnos, con Gorer, si una parcela importante de la patología social de hoy no tendrá su origen en la expulsión de la muerte fuera de la vida cotidiana, en la interdicción del luto y del derecho a llorar a los propios muertos.

3. LA INVENCION DE NUEVOS RITOS FUNERARIOS EN ESTADOS UNIDOS

De acuerdo con los análisis precedentes, uno está tentado de admitir que el tabú que recae actualmente sobre la muerte es una característica estructural de la civilización contemporánea. La desaparición de la muerte del discurso y de los medios de comunicación pertenecería, como las prioridades del bienestar y el consumo, al modelo de las sociedades industriales. Es un fenómeno que se habría impuesto prácticamente en la vasta zona de modernidad que recubre el norte de Europa y de América y que, por el contrario, hallaría focos de resistencia allí donde subsisten formas arcaicas de mentalidad: en los países católicos como Francia o Italia, protestantes como la Escocia presbiteriana e incluso entre las masas populares de los países tecnificados. El anhelo de modernidad integral depende, efectivamente, tanto de las condiciones sociales como geográficas y, en las regiones más evolucionadas, está aún circunscrito a las clases instruidas, creyentes o escépticas. Allí donde no ha penetrado persisten las actitudes románticas frente a la muerte, nacidas en el siglo XVIII y desarrolladas en el XIX: el culto a los muertos y la veneración de los cementerios. Se trataría sin embargo de supervivencias susceptibles de crear una falsa ilusión, porque, aun afectando todavía a la mayor parte de la población, están no obstante amenazadas. Esas supervivencias estarían destinadas a una regresión inevitable, paralela a la de las mentalidades antiguas a las que van asociadas. El modelo de la sociedad futura se les impondrá y consumará esa expulsión de la

muerte ya iniciada en las familias burguesas, tanto progresistas como reaccionarias. Este esquema evolutivo no es enteramente falso, y es probable que el rechazo a la muerte esté tan unido al modelo de la civilización industrial que no pueda dejar de expandirse al mismo tiempo que él. Tampoco es absolutamente verdadero, porque han aparecido resistencias allí donde menos se las esperaba, no ya en los fervores arcaicos de los viejos países, sino en el foco más fecundo de la modernidad, en Estados Unidos. Norteamérica, no obstante, fue la primera en embotar el sentido trágico de la muerte. Es en Norteamérica donde pudieron hacerse las primeras observaciones sobre las nuevas actitudes frente a la muerte, que inspiraron el humor satírico del novelista católico inglés Evelyn Waugh en *The Loved One*, aparecida en 1948.¹¹² En 1951, llamaron la atención de Roger Caillois, que las interpreta correctamente como un escamoteo hedonista: «El óbito no debe ser temido, no como consecuencia de una obligación moral que recomiende superar el miedo que aquél provoca, sino porque es inevitable y porque, de hecho, no existe razón alguna para tenerle aprensión. *Simplemente no hay que pensar en él y, mucho menos, hablar de él*».¹¹³

Todo lo que hemos descrito en las páginas precedentes—la alienación del moribundo y la supresión del luto—es cierto aplicado a Norteamérica, salvo en lo que concierne al entierro propiamente dicho. El norteamericano se ha negado a simplificar el rito de las exequias y

¹¹² E. Waugh, *op. cit.*

¹¹³ R. Caillois, *op. cit.*

del entierro en el mismo grado que el modelo inglés de Gorer. Para comprender esa singularidad de la sociedad norteamericana habría que retomar el relato de la muerte del hombre moderno que hemos hecho más arriba, a partir de su último suspiro. Hasta el último suspiro, y después del entierro, durante ese luto tan singular, es posible que las cosas sucedan del mismo modo en Norteamérica y en Inglaterra. No así durante el período intermedio. Recordemos la satisfacción de las enfermeras encargadas del aseo del cuerpo: «*It looks lovely now.*» En los ambientes ingleses, ese entusiasmo se apaga enseguida, por no ser compartido por la familia ni alentado por la sociedad. Lo esencial en Inglaterra es hacer desaparecer el cuerpo con decencia, de acuerdo, mas también con rapidez, y completamente, gracias a la incineración.

En Norteamérica, por el contrario, el aseo funerario es el principio de una serie de ritos nuevos, complicados y suntuosos: embalsamamiento del cuerpo a fin de restituirle las apariencias de la vida; exposición en el salón de un *funeral home*, donde el muerto recibe por última vez la visita de sus padres y amigos en medio de flores y música; exequias solemnes, entierro en cementerios diseñados como parques, embellecidos por monumentos y destinados a la edificación moral de visitantes que son más turistas que peregrinos. No vamos a describir más ampliamente aquí estos hábitos funerarios, bien conocidos por la caricatura de Evelyn Waugh, llevada recientemente al cine, y por las críticas de Jessica Mitford en su libro *The American Way of Death*. Esa literatura, a la vez moralista y polémica, podría hacernos incurrir en una falsa

interpretación. Lo que nos sugiere es la explotación comercial y la presión de los intereses, o una perversión del culto a la felicidad. Pero nos oculta el sentido verdadero, que es el rechazo a una expulsión radical de la muerte y la repugnancia por una destrucción física sin ritos ni solemnidad. Por ello la incineración está tan poco extendida en Estados Unidos.

La sociedad americana está muy apegada a sus nuevos ritos funerarios, que parecen ridículos a los europeos y a sus propios intelectuales—Jessica Mitford es la portavoz de los ambientes intelectuales—. Tan apegada está a esos ritos que el tabú sobre la muerte deja de observarse en esta ocasión. Pueden leerse en los autocares norteamericanos anuncios de este tipo: *The dignity and integrity of N... Funeral costs no more... Easy access. Private parking for over 100 cars.* Evidentemente, la muerte es en este caso también un objeto de consumo. Pero es notable que haya podido convertirse en eso, así como en objeto de publicidad, a pesar del tabú que planeaba sobre ella en todas las facetas de la vida social. El norteamericano no se conduce frente a los muertos, una vez que lo están, como frente a la muerte en general, o como hacia el moribundo y al afectado. En ese caso no sigue por el camino por el que la modernidad lo conduce. Cede a los muertos un espacio social, que las civilizaciones tradicionales siempre le habían reservado y que las sociedades industriales reducen casi a la nada. Mantiene el adiós solemne a los muertos que en las otras provincias del mundo de la técnica y del bienestar se despacha deprisa y corriendo. Una circunstancia ha precipitado, sin duda, esa reacción disconforme: el hombre de hoy

muere cada vez más en el hospital y cada vez menos en casa. Los franceses, cuyos hospitales conservan todavía las huellas del siglo xvii, cuando los enfermos eran sometidos al régimen humillante y tosco de los vagabundos y los delincuentes, tienen la experiencia de las habitaciones frías donde los cuerpos son conservados como una carne anónima. Están en situación de entender cómo la extensión del régimen hospitalario debe hacer más necesario un tiempo de recogimiento y de solemnidad, entre la morgue colectiva y el entierro definitivo.

Dicha solemnidad habría podido situarse, como antaño, en casa. Pero los nuevos tabús de la muerte se oponían al regreso del cuerpo demasiado cerca de donde moraban los vivos: las *intelligentsias* europeas cada vez toleran menos quedarse con los cuerpos cuando la defunción ha tenido lugar en la casa, bien por higiene o más bien por el temor nervioso de no poder soportar su presencia y de «derrumbarse». Fue entonces cuando en Estados Unidos se concibió la idea de dejar el cuerpo en un lugar neutro que no fuera ni el anónimo hospital ni la propia casa, por demasiado personal; es decir, en el *funeral home*, en casa de una especie de hostelero especializado en la recepción de los muertos, el *funeral director*. La estancia en el *funeral home* es un compromiso entre la desritualización decente, pero apresurada y radical, de la Europa del norte, y las ceremonias arcaicas del luto tradicional. Del mismo modo, los nuevos ritos funerarios creados por los norteamericanos suponen un compromiso entre su repugnancia a dejar de marcar un compás de espera solemne tras la muerte y su respeto general del tabú de la muerte. Por ello, esos ritos nos parecen tan di-

ferentes de aquellos a los que estamos acostumbrados, y por consiguiente tan ridículos. Llegan sin duda a retomar algunos elementos tradicionales. El féretro medio cerrado con el objeto de descubrir la parte superior del cuerpo, la cabeza y el busto, no es una invención de los *morticians* norteamericanos. Éstos la han tomado prestada de las costumbres mediterráneas vivas todavía en Marsella y en Italia, y practicadas ya en la Edad Media: un fresco del siglo xv de la iglesia de San Petronio de Bolonia nos muestra las reliquias de San Marcos conservadas en un féretro de ese tipo.

Pero el sentido de los ritos del *funeral home* ha cambiado totalmente. En los salones de los *funeral homes* ya no se celebra al muerto, sino al muerto transformado en cuasivivo por el arte de los *morticians*. Los antiguos procedimientos de embalsamamiento servían sobre todo para comunicar a los muertos célebres y venerados algo de la incorruptibilidad de los santos. Uno de los milagros que da fe de la santidad de un difunto es la incorruptibilidad maravillosa de su cuerpo. Al ayudarlo a volverse incorruptible, se le ponía en el camino de la santidad, se cooperaba en la obra de su sacralización.

En la Norteamérica de hoy en día, las técnicas químicas de conservación sirven para hacer olvidar al muerto y para crear la ilusión de que está vivo. El cuasivivo va a recibir por última vez a sus amigos en un salón lleno de flores, al son de una música dulce o grave, jamás lúgubre. La idea de muerte, a la vez que toda tristeza y todo patetismo, ha sido desterrada de esta ceremonia de adiós. Roger Caillois lo vio con claridad: «Muertos vestidos de

pies a cabeza, que continúan teniendo una personalidad física y que se dirían llegados allí como para un paseo junto al río.» En cualquier caso, no es menos cierto que cabe la posibilidad de que esa última ilusión sea dispensada, como de hecho sucede entre los sectores de la sociedad inglesa descritos por Geoffrey Gorer, y de que la *intelligentsia* norteamericana descrita por Jessica Mitford quiera ahorrársela. La resistencia de Norteamérica corresponde sin duda a rasgos profundos de su mentalidad.

La idea de hacer del muerto un vivo para celebrarlo por última vez puede parecernos pueril y descabellada. Se mezcla, como a menudo en Estados Unidos, con preocupaciones comerciales y con un vocabulario de propaganda. Sin embargo, da fe de una adaptación rápida y precisa a condiciones complejas y contradictorias de sensibilidad. Es la primera vez que una sociedad honra de manera general a sus muertos negándoles el estatuto de muertos. Lo mismo se había hecho, no obstante, del siglo xv al xviii, pero para una sola categoría de difunto: el rey de Francia. A su muerte, el rey embalsamado era vestido de la púrpura del día de la coronación y extendido sobre un lecho solemne semejante al trono, como si fuera a despertarse de un momento a otro. En la estancia se disponían las mesas para un banquete, recuerdo indudable de los banquetes funerarios, pero ante todo signo de rechazo del luto. El rey no moría. Recibía por última vez a su corte ataviada de ceremonia, como un rico californiano en el salón de un *funeral home*. La idea de continuidad de la Corona había impuesto un rito funerario a fin de cuentas bastante próximo al de la Nor-

teamérica contemporánea, a pesar de ser dos épocas diferentes: compromiso entre el honor que se debe a la muerte y rechazo de una muerte inefable.

Los norteamericanos, convencidos de la legitimidad de su *way of death* tanto como de la de su *way of life*, así como, qué duda cabe, sus *funeral directors*, dan a sus ritos otra justificación, muy interesante por cuanto retoma de una manera inesperada las hipótesis de Gorer sobre los efectos traumáticos del rechazo del luto. Es Jessica Mitford quien refiere el siguiente hecho: «Recientemente, un *funeral director* me explicó el caso de una señora que hubo de someterse a un tratamiento siquiátrico porque los funerales de su marido fueron hechos con un *casket*—ya no se habla de ataúd—cerrado, sin exposición ni recepción, y en otro Estado, lejos de su presencia.» Es el caso inglés evolucionado. «El siquiatra confió al *funeral director* que, con ocasión de ese caso, había aprendido mucho sobre las consecuencias de la falta de ceremonia en los funerales. La enferma fue tratada y curada, y juró que no asistiría nunca más a un *memorial type service*, es decir, a un funeral reducido a una mera y rápida conmemoración del difunto.

Los *funeral directors*, amenazados en sus intereses por esa corriente de opinión que aboga por la simplificación de los funerales, se amparan en la opinión de psicólogos según los cuales los bellos funerales llenos de flores conjuran la tristeza y la reemplazan por una dulce serenidad. El negocio de las pompas fúnebres y de los cementerios—que son privados, salvo en el caso de las «fosas de los pobres»—tiene una función moral y social. Alivia—*softness*—el pesar de los supervivientes, y acon-

diciona los monumentos y los jardines de la muerte para la felicidad de los vivos. En Estados Unidos, se atribuye a los cementerios norteamericanos actuales el papel que los artífices franceses de proyectos de finales del siglo XVIII destinaban a las futuras necrópolis, cuando un edicto real prohibió la inhumación en las ciudades. En aquella ocasión fue necesario prever cementerios nuevos. Hay toda una literatura que describe lo que habían de ser—y lo que será el Père-Lachaise, modelo de los cementerios modernos en Europa y América—: sorprende el parecido entre esos textos del siglo XVIII de un lado y, de otro, la prosa de los *funeral directors* actuales y la de los moralistas norteamericanos que los apoyan, tal como los cita Jessica Mitford. América reencuentra el tono y el estilo de las Luces. ¿Los reencuentra o los ha alimentado siempre? Los historiadores de la sociedad norteamericana piensan que el puritanismo del siglo XVIII no permitía el desarrollo de un sentimiento hedonista de la muerte y que el optimismo contemporáneo no es anterior al inicio de este siglo. Influencia directa o repetición con un siglo de intervalo, la similitud no deja de resultar pasmosa.

En Francia, fue necesario el Romanticismo para que el Père-Lachaise no se haya parecido más aún a Forest Lawn, el famoso cementerio de Los Ángeles caricaturizado por E. Waugh. El Romanticismo deformó el fenómeno, y sus efectos continúan persistiendo en las representaciones populares de la muerte, en el culto de las tumbas. En contrapartida, se tiene el sentimiento de que Norteamérica ha recorrido con mayor rapidez el Romanticismo para reencontrar intacto el espíritu de las Luces,

retardado por el puritanismo. El puritanismo habría desempeñado en Norteamérica el papel dilatorio del Romanticismo en Europa, mas habría cedido antes y más rápido, para dejar sitio a las mentalidades todavía próximas a las Luces, portadoras de la modernidad. No podemos evitar la impresión de que, en este punto como en muchos otros—el derecho constitucional por ejemplo—Norteamérica está más cercana del siglo XVIII que Europa.

Así pues, durante el último tercio del siglo se ha producido un fenómeno de enorme magnitud, que empezamos tan sólo a vislumbrar: la muerte, esa familiar compañera, ha desaparecido del lenguaje; su nombre se ha convertido en algo tabú. En el lugar de las palabras y los signos que nuestros antepasados habían multiplicado, se ha expandido una angustia difusa y anónima. La literatura, con Malraux y Ionesco, aprende de nuevo a darle su antiguo nombre, eliminado del uso, de la lengua hablada, de las convenciones sociales. En la vida de cada día, la muerte, en otro tiempo tan insistente, tan a menudo representada, ha perdido toda positividad: no es sino lo contrario o el anverso de aquello que es realmente visto, conocido y hablado.

Se trata de un cambio profundo. A decir verdad, durante la Alta Edad Media y, más tarde, entre el pueblo, la muerte no ocupaba tampoco un lugar importante: no era arrinconada por un tabú como hoy en día, pero su poder quedaba embotado por su extrema familiaridad. A partir de los siglos XII y XIII, por el contrario, la muerte invadió las conciencias y las preocupaciones, por lo menos las de los clérigos y los *litterati*. Ello se produjo en una o

dos etapas y al menos en torno a dos series de temas: en los siglos XII-XIII el tema del Juicio Final; en los siglos XIV-XV, el del arte de morir. En la habitación del moribundo de las *artes moriendi* se reúne el universo entero: los vivos de este mundo en derredor del lecho, y los espíritus del cielo y del infierno que se disputan el alma del moribundo, en presencia de Cristo y de toda la corte celeste. La vida del moribundo está contenida en síntesis en ese pequeño espacio y ese breve momento, y, sea la que fuere, se sitúa entonces en el centro del mundo natural y sobrenatural. La muerte constituye el lugar de la toma de conciencia del individuo.

Se sabe por otra parte que la segunda Edad Media es la época en la que el individuo se liberó de las más antiguas representaciones colectivas, en la que el individualismo se afirmó bajo todas sus formas: religiosas, económicas—inicios del capitalismo—, culturales... El testimonio más impactante del individualismo es, a mi entender, el testamento, que se erige en una suerte de género literario y se convierte en el medio de expresión del individuo, en el testimonio de su toma de conciencia. Cuando se reduce a una función financiera, ello es signo de un declive o, cuando menos, de un cambio. En el siglo XVIII, los progresos de la ciencia, la afirmación de los derechos del hombre y el desarrollo de la burguesía, corresponden a un estado avanzado del individualismo: pero son frutos otoñales, pues, en la intimidad inadvertida de la vida cotidiana, la libre disposición de uno mismo estaba ya entonces sometida a dos coacciones: la de la familia y la del oficio o profesión. La correspondencia segura entre el triunfo de la muerte y el triunfo del indi-

HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

viduo durante la segunda Edad Media nos invita a preguntarnos si no existe hoy una relación semejante, aunque inversa, entre la «crisis de la muerte» y la de la individualidad.¹¹⁴

¹¹⁴ Este artículo fue publicado en *Archives Européennes de Sociologie*, vol. VIII, 1967, pp. 169-195.

EL ENFERMO, LA FAMILIA Y EL MÉDICO

En este artículo me propongo demostrar cómo en la civilización occidental hemos pasado de la exaltación de la muerte en la época romántica—a principios del siglo XIX—al rechazo actual de la muerte. El lector tendrá que armarse de paciencia para soportar la descripción de costumbres que tienen poco más de cien años, y que le parecerán cargadas ya de no sé cuántos siglos.

Situémonos en 1834, en una noble familia francesa que vivía en Italia por razones políticas—esos nobles ligados a los Borbones de la rama acomodada no querían servir a la Francia de Luis Felipe—, católicos piadosísimos: la familia La Ferronays. Los padres, antiguos emigrantes, habían tenido diez hijos, cuatro de los cuales murieron muy pequeños. A tres de los seis hijos que vivieron se los llevó la tuberculosis—el mal del siglo— en la veintena, entre 1834 y 1848. La única hija que sobrevivió, Pauline Craven, reunió las cartas y los diarios privados de su padre, de su cuñada y de sus hermanas, publicados en 1867 bajo el título *Récit d'une soeur*. El verdadero título sería: una familia enamorada de la muerte. Un documento extraordinario que describe con complacencia, y con la ayuda de documentos irrefutables, las actitudes frente a la muerte y la manera de morir de los muy jóvenes.

Albert de La Ferronays tenía veintidós años en 1834. Estaba ya aquejado por una enfermedad. «He contraí-

do—escribe en su diario—una enfermedad *inflamatoria* que me ha conducido a dos pasos de la tumba». Se siente cansado y nervioso, pero, «¿quién no lo estaría al cabo de dos años de cuidados, de vigiliás, de torturas, de sangrías y de visitas de médicos?».

Ese estado, que nos parece grave, no le impidió depositar el mismo año a la hija protestante de un diplomático ruso, sueco de origen y de madre alemana. La familia de la hija se había inquietado durante algún tiempo, no tanto por la enfermedad del muchacho como por su falta de fortuna y de carrera. Mas los jóvenes se amaban apasionadamente, al estilo romántico, y se casaron el 18 de abril de 1834. Dos días después, Albert tiene su primera hemoptisis: los médicos aconsejan un viaje en barco a Odesa a finales de 1835. A la vuelta, nuevas hemoptisis y graves crisis de asfixia que son tratadas con hielo y sangrías. La joven esposa, Alexandrine, se inquieta. Ella había pensado al principio en una enfermedad de juventud que pasaría con la edad: «Cuando haya alcanzado la feliz edad de los treinta años..., entonces será bello y fuerte.»

Lo que impresiona, tratándose de un período de varios años de graves y frecuentes crisis, es la indiferencia de esa joven, muy inteligente e instruida, no tanto ante las manifestaciones de la enfermedad—los ahogos, las hemoptisis, las fiebres—cuanto ante el diagnóstico médico. Se hablaba de *inflamación* muy vagamente.

Hasta marzo de 1836, es decir tres meses antes del fin, no verá Alexandrine nacer y expresarse en ella el deseo de conocer la *causa* de esa larga serie de sufrimientos. «Preguntaba yo con una suerte de impaciencia cuál

era el nombre de esa horrible enfermedad. “Tisis pulmonar”, me respondió finalmente Fernand [su cuñado]. Entonces sentí que me abandonaba toda esperanza.» Es como si se hubiera pronunciado hoy en día el nombre de cáncer. Pero, si la tisis parecía entonces tan mortal como el cáncer actualmente, ni el enfermo ni la familia sentían la más mínima preocupación por conocer la naturaleza del mal. No existía la obsesión por el diagnóstico, no ya por miedo al resultado, sino por indiferencia a la particularidad de la enfermedad, a su carácter científico. La gente sufría, se hacía curar por el médico y el cirujano —con sangrías—, pero sin solicitarles información alguna, incluso cuando se podía deducir razonablemente del diagnóstico la evolución del mal. Se requería un enorme esfuerzo para hacer entrar en su universo mental el concepto de una enfermedad determinada como la tisis.

Alexandrine sabe ahora que Albert está condenado a corto plazo. Su primer impulso es el de esconder la verdad al enfermo: actitud ésta relativamente nueva, que no se hubiera dado en el siglo XVIII y menos aún en el XVII. «Yo oculto ese secreto entre nosotros pero, por más desgarrador que ello fuera, creo muchas veces que preferiría hablarle abiertamente de su muerte para tratar de consolarnos mutuamente a través de la fe, el amor y la esperanza.» El rápido agravamiento del estado de Albert vuelve pronto inútil esa farsa. Albert, que siempre había tenido la muerte presente, no se hace ilusión alguna. Quiere morir en Francia. Comienza entonces un terrible viaje: 10 de abril de 1836, partida de Venecia; 13 de abril, alto en Verona; 22 de abril, alto en Génova; 13 de mayo, llegada a París. Sólo entonces informa el médico a Ale-

xandrine del riesgo de contagio que corre: «Había para mí un peligro mortal por dormir en la misma habitación que Albert.» ¡Ya era hora! Se creía que era el fin. En realidad, vivió aún algunas semanas. El 27 de junio se celebra una misa en su habitación—el futuro monseñor Dupanloup—. Recibe la extremaunción, en la habitación llena de gente. Tras la ceremonia, hace el signo de la cruz sobre la frente del sacerdote, después sobre su esposa, sus padres, hermanos, hermanas y amigos—Montalembert—. «Hizo a la hermana [enfermera] una señal para que se acercara, no queriendo olvidarla en ese tierno y general *adiós*, sino besarle la mano, siempre con su delicioso sentido del deber, esa mano que lo cuidaba, para darle las gracias por ello.» Mas la muerte se hizo esperar—el 28 de junio una última absolución—. Intercambios de ternura con su esposa. Llegó la noche del 28 al 29. «Se lo cambió de sitio—él sostenía el crucifijo—. Se le puso la cabeza de cara al sol naciente.» Se había dormido «en los brazos de su esposa». Se despierta y habla «de un modo muy natural». «A las seis—estaba entonces colocado en un sillón junto a la ventana abierta—, vi, entendí que el momento había llegado.» La hermana recitó la plegaria de los agonizantes. «Los ojos ya fijos se habían vuelto hacia mí.» Todo acabó. Tenía veinticuatro años.

Su hermana Olga murió, también de tuberculosis, en 1843, a los veintiún años. Había visto irse a su hermano Albert en 1836, a su hermana Eugénie—condesa de Mun—en 1842. Estaba en Bruselas, en casa de la única hija que sobrevivirá, Pauline Craven. «Estoy débil, toso, tengo dolor de costado.» «He tomado la resolución de actuar como si supiera que debo morir de esta enferme-

dad, de habituarme a mirar a la muerte sin miedo.» Sin embargo, el médico trataba de alentar sus ilusiones: «El médico dice que estaré curada en primavera»—2 de enero de 1843—. Pero ella no se deja engañar y no insisten. En su correspondencia, ni una sola vez nombra la enfermedad: eso no le interesa, es un asunto de especialistas.

El sufrimiento aumenta. Misa en la habitación—extremaunción—el 10 de febrero, que es el último día. Su hermana Pauline escribe: «Es mediodía. Desde los primeros momentos de desmayo y sofoco ha pedido un sacerdote, después ha mirado con ansiedad hacia la puerta para ver si sus hermanos venían.» El *adiós* constituye un acto esencial de la ceremonia de la muerte. «El señor Slevin [el sacerdote], al cabo de algunos instantes, ha iniciado las plegarias de los agonizantes. Olga ha cruzado los brazos sobre el pecho, diciendo en voz baja y ferviente: “Yo creo, yo amo, yo espero, yo me arrepiento.” Después, “Perdón a todos, Dios os bendiga a todos.” Un rato después, ha dicho: “Dejo mi Virgen a Adrien” [el marido de su hermana muerta], clavando los ojos en la Virgen de Sasso Ferrato colgada junto a su lecho. Después, viendo allí a sus hermanos, ha llamado primero a Charles y lo ha besado, diciéndole: “Ama a Dios, sé bueno, te lo ruego.” Las mismas palabras más o menos para Fernand, con más insistencia aún [debía de ser un poco golfante], añadiendo palabras de adiós para los Mariskin [muy caros amigos suyos]. Ha besado a Marie y a Emma, a la que le ha dicho algunas palabras en voz baja. Después ha dicho: “Gracias, pobre Justine” [la sirvienta que la cuidaba].» Todos tienen derecho a unas palabras personales de esta agonizante de veinte años. «Después, fi-

nalmente, se ha vuelto hacia su madre para la que parecía querer guardar su último beso.»

He escogido estos textos porque son narraciones reales, escritas por una hermana presente a otra hermana ausente. Se trata a la vez de la muerte común y de la muerte modelo de la época romántica. Se hallarán numerosas descripciones, idénticas, en las novelas de la época, las de Balzac en particular. Sin embargo, no era ésa la muerte de todo el mundo, no era por ejemplo la muerte popular. Ésta continuaba siendo más simple y familiar, como lo había sido durante siglos, si no milenios. El «médico rural» de Balzac lleva a su visitante a una sencilla casa de campo en la que el padre de familia acaba de morir: «A la puerta de esta casa [el ataúd era siempre expuesto antiguamente ante o al pie de la puerta] [...], advirtieron un ataúd cubierto por un paño negro, colocado sobre dos sillas en medio de cuatro cirios; luego, sobre un escabel, un platillo de cobre con un ramo de boj puesto en remojo en agua bendita. Todo el que pasaba entraba en el patio, iba a arrodillarse ante el cuerpo, diciendo un *Pater noster* y echando algunas gotas de agua bendita sobre el ataúd.» El hijo mayor del muerto, joven campesino de veintidós años, estaba de pie, inmóvil. Lloraba. Pero la muerte no interrumpía aquí los gestos de la vida. Una vecina aprovechaba el pésame para comprar leche a la viuda: «Tenga usted valor, consuéllese, vecina.» «Oh, buena señora—replicaba la viuda—, cuando una ha pasado veinticinco años con un hombre [era mucho para la época], resulta muy duro despedirse—y sus ojos se llenaban de lágrimas.» «Hay que seguir adelante—continuó ella llorando—; yo me digo que mi

marido no sufrirá más. ¡Ha sufrido tanto!» Pero el señor Benassis, el médico—o más bien Balzac, al que sirve de portavoz—, no está muy satisfecho. Las lágrimas, los lamentos y las condolencias que hoy en día han desaparecido de nuestras costumbres, no le parecen suficientes. Él preferiría manifestaciones más ostensibles: «Ve usted—dice el médico—, aquí la muerte se toma como un accidente previsto que no detiene la vida de las familias.» Esa observación, algo amarga, nos permite comprender que la imagen de la muerte exaltada no era demasiado antigua. Correspondía al modelo moral, estético y social del Romanticismo, que abarcaba todo el ritual tradicional de la muerte: el adiós a los vivos, la confesión religiosa, y el carácter público de la agonía y del duelo, tal como persistía en las clases populares. Pero añadía una dramatización y una sentimentalidad nuevas: la muerte se había convertido—pues no lo era antes—en el ámbito del desgarrar y también de la afirmación de los grandes afectos y de los grandes amores. Los sentimientos más aquilatados se expresaban en ella por última vez con la mayor vehemencia. Por ello, la escena del adiós, que siempre había existido, adquirió en el siglo XIX una importancia inaudita, que nuestra sensibilidad actual no deja de encontrar desmesurada y mórbida.

Entre esa complacencia en la muerte de la primera mitad del siglo XIX y el tabú actual de la muerte —*repressed death*—, existe una etapa intermedia, bien analizada en una obra de Tolstoi de 1886: *La muerte de Ivan Ilich*. Esta célebre obra ha suscitado comentarios entre los pensadores contemporáneos que examinan el enigma de la muerte hoy, como por ejemplo Heidegger. Las ideas

de Tolstoi estaban esbozadas en un relato más antiguo, de 1859: *Las tres muertes*. Voy a leer por mi parte, a mi manera histórica, este notable documento, que habrá que comparar continuamente con las cartas de la familia La Ferronays y con la novela de Balzac, anteriores en una cincuentena de años.

Ivan Ilich es un burgués ruso muy victoriano, obsesionado por las ideas del decoro, de la respetabilidad, de la posición social: un alto funcionario muy como Dios manda. Lo encontramos tras diecisiete años de matrimonio, cuando cuenta cincuenta y cinco. Un matrimonio sin felicidad—cuatro hijos de los que tres murieron a corta edad—, con una «existencia fácil, agradable, gozosa, siempre correcta, aprobada por la sociedad».

En esa vida mediocre y banal, la enfermedad se presenta un buen día con síntomas primero ligeros, que se agravan rápida pero progresivamente. Y dicha progresión se subraya. Llegan las consultas a los médicos. Estamos lejos de Balzac y de los La Ferronays, donde las personas morían de un mal anónimo y vago que no se preocupaban de definir ni de nombrar. Al principio, Ivan experimenta aún esa desazón existencial global: «Concluyó del resumen del doctor que las cosas iban mal. Para el doctor, para todo el mundo quizá, eso carecía de importancia [porque lo que importaba para el médico y para todo el mundo era ante todo el diagnóstico], pero para él, personalmente, las cosas iban bastante mal.» Se trataba, todavía, de su vida. Mas ese sentimiento de su muerte-vida va a difuminarse en provecho de la única preocupación dominante de los médicos: el diagnóstico. El fenómeno nuevo y destacable es el siguiente: al enfermo grave se lo

arranca de su angustia existencial y se lo pone bajo los condicionantes de la enfermedad y la medicina, de modo que se acostumbre a no volver a pensar claramente como un individuo amenazado, sino como los médicos: «No es que estuviera en juego la vida de Ivan Ilich, sino que se trataba más bien de un debate entre la ptosis de riñón y la apendicitis.» A partir de ese momento, Ivan Ilich sale del ciclo vital y familiar—fuente de resignación, o de ilusión, o de ansiedad—, que había sido desde siempre el ciclo de todos los enfermos graves, asimilados normalmente a moribundos, y entra en el ciclo médico. «Desde su visita al doctor, los principales desvelos de Ivan Ilich eran seguir estrictamente sus recomendaciones en lo referente a la higiene y los medicamentos y observar atentamente, es decir, objetiva, clínicamente, su dolor y todas las funciones de su organismo. Los intereses de Ivan Ilich se centran en la salud y en la enfermedad».

Pero la medicina de Tolstoi no es más eficaz que la de Balzac o la de los La Ferronnays y el mal se agrava. Entonces surge la segunda característica, igualmente nueva, de la actitud frente a la enfermedad grave o la muerte: la ruptura de la comunicación con el entorno, el aislamiento en el que el enfermo empieza a retirarse. Todo el mundo, incluido él mismo, representa la farsa del optimismo. Su mujer hace como si creyera que está enfermo porque no se cuida correctamente, no sigue su régimen y no toma bien sus medicamentos. «Sus amigos se ponían a burlarse de sus miedos, como si esa cosa atroz..., inaudita, que se había instalado en él... no fuera más que un tema divertido para las bromas.» Sin duda, en este caso, es la indiferencia la que inspira a esos burgueses egoístas su con-

ducta: pero el afecto y la ternura desembocarán también en el mismo resultado, ya que lo importante es permitir al enfermo—y a su entorno—*conservar la moral*. Es asimismo el principio de un comportamiento nuevo para con el enfermo, al que se trata amablemente como a un niño y se riñe porque se ha olvidado de tomarse sus medicamentos. Prácticamente se le despoja de su responsabilidad, de su capacidad de reflexión, de observación y decisión: está condenado a la puerilidad.

Existe aún otro motivo para el rechazo de los unos y los otros a confesar la gravedad del mal: la *inconveniencia* del sufrimiento, de la enfermedad—mas no aún de la muerte misma, que resiste—en la sociedad victoriana. Algunas decenas de años después de los muertos de la familia La Ferronays, los olores de la muerte y el orinal del enfermo grave se han convertido en inconveniencias. «El acto atroz de su agonía era rebajado por su entorno, él se daba perfecta cuenta [eso pasa algo más tarde], al nivel de una mera contrariedad, casi una inconveniencia—poco más o menos como se hace en el caso de un hombre que desprende mal olor al entrar en un salón—, y ello en nombre de la misma corrección a la que él había servido durante toda su existencia.»

Resulta que poco a poco se llega al opio, a la morfina. Ivan Ilich se ha convertido en un enfermo repulsivo. Entonces sucede algo extraordinario que va a cambiarlo todo. Un día Ivan sorprende por casualidad una conversación entre su mujer y su cuñado. «¿No ves, dice brutalmente el cuñado, que está muerto?». Así descubre que el mal que lo corroe no es la enfermedad de los médicos, sino la muerte. «El riñón, el apéndice, no, no se

trata de eso, sino de la vida... y de la muerte. Por qué mentirme a mí mismo. ¿No resulta evidente para todo el mundo y [ahora y sólo ahora] para mí mismo, que me estoy muriendo?» Se trata del auténtico encuentro con la muerte: auténtico y solitario. La soledad en medio de la mentira de los suyos, excepción hecha del joven *mujik* que lo sangra. «El principal tormento de Ivan Ilich era la mentira. La mentira, que todos admitían no sé sabe por qué, de que era sólo un enfermo y no un moribundo, y que no tenía más que estarse tranquilo y cuidarse para que todo se arreglase. Y sin embargo, bien lo sabía, cualquier cosa que se hiciera lo conduciría a sufrimientos aún más terribles y a la muerte. Y esa mentira lo atormentaba. Sufría porque nadie quería admitir lo que todos veían tan a las claras como él mismo; porque le mentían y lo obligaban a él mismo a tomar parte en ese engaño. Éra esa una mentira a cuya puesta en escena él servía de excusa. La víspera de su muerte, esa mentira *que rebajaba el acto formidable y solemne de su muerte* al nivel de sus vidas sociales, le resultaba atrocemente dolorosa a Ivan Ilich.» Y la mentira persiste tras haber consultado profusamente a eminentes especialistas, a pesar del agravamiento del caso. «Todo el mundo tenía miedo de disipar de repente esa correcta mentira y de hacer aparecer de ese modo la realidad.»

Un día, finalmente, Ivan Ilich se rebela. Se vuelve contra la pared, actitud señalada por los sociólogos norteamericanos—B. G. Glaser y A. L. Strauss—como la del moribundo poco cooperativo, que se niega a comunicarse con el personal médico. Manda a paseo a su esposa, que le habla de medicamentos: «Dejadme morir en paz.»

No vuelve a tomarse la molestia de reprimir sus quejas. Ha vencido a la mentira y ha olvidado los convencionalismos. Mucho me temo que en ello consista el *embarrassingly graceless dying* que Glaser y Strauss nos dicen que temen los equipos de tratamiento de los hospitales.

No puede uno dejar de sorprenderse, primero, por la diferencia entre Tolstoi de un lado y Balzac y La Ferrounays de otro; después, por la semejanza entre Tolstoi y los más recientes análisis de la muerte en el hospital.

Existen, sin embargo, dos diferencias notables entre la muerte de Tolstoi y la de hoy. La semejanza se verifica sólo durante el tiempo de la enfermedad grave y hasta el principio de la agonía. Es allí donde esa semejanza se detiene, y así, en el último momento se vacila aún a la hora de privar totalmente al moribundo de su muerte: se le entrega lo más tarde posible, pero al final siempre acaba por considerarse que le pertenece como un derecho y un privilegio. En el momento de las exequias, un amigo pregunta a la viuda de Ivan Ilich si éste había conservado el conocimiento. «Sí, hasta el último instante, murmura ella. Se despidió de nosotros un cuarto de hora antes del final y nos pidió incluso que hiciéramos salir a Vladimir [su hijo].» Nosotros desearíamos hoy en día poder decir: no se enteró.

La otra diferencia consiste en que los ritos de los funerales y del luto conservan en Tolstoi toda su necesidad y su publicidad. No hay en este punto cambio alguno a finales del siglo XIX.

A despecho de esas dos importantes reservas, se puede decir que una parte del modelo contemporáneo de la muerte está ya esbozado en las burguesías de finales del

siglo XIX: en concreto, la repugnancia creciente a admitir abiertamente la muerte—la propia y la ajena—, el aislamiento moral impuesto al muerto por esa misma repugnancia y la ausencia de comunicación que resultante—en definitiva: la medicalización del sentimiento de la muerte—.

Es de que los principales componentes de la prohibición sobre la muerte—pero no todos—se instauran en una época todavía ascética y moralmente represiva. La relación, hoy a menudo admitida, entre la prohibición de la muerte y el hedonismo o el derecho absoluto al bienestar físico no resulta del todo evidente. En cambio, se da una relación con un nuevo sistema de convencionalismos—el de la burguesía victoriana—muy diferente al del Antiguo Régimen; con un nuevo tipo de sensibilidad y de relaciones con el otro; finalmente, con la medicalización incipiente de la idea que nos hacemos de la vida, es decir, con la invasión de la vida por las técnicas.

Es sin duda la evolución de esa medicalización la que habría que seguir a lo largo del siglo XX, hasta llegar a nuestros días. El libro de Ivan Illich, *Némésis médicale*,¹¹⁵ plantea la cuestión de una manera que parecerá polémica a muchos médicos. A pesar de todo, hay que plantearla, y seriamente. La antología de textos de los La Ferronnays, de la década de 1830, incluye dos volúmenes en octavo consagrados casi por completo a los muertos de esa familia amenguada. El médico está prácticamente ausente en ellos. En Balzac, en la misma época, ya aparece. No sólo «el médico rural», el notable del lugar, sino

¹¹⁵ Ivan Illich, *Némésis médicale*, París, Éd. du Seuil, 1975.

también el gran médico de París, al que se va a buscar para una última consulta cuando todo va mal. Esos médicos no curaban. Imponían una higiene pública y privada, como sus predecesores del siglo XVIII. Aliviaban los sufrimientos, por ejemplo envolviendo en opio el cuerpo dolorido de los agonizantes ricos. Pero tenían sobre todo una función moral que compartían con el sacerdote. Su arte no coincidía, a los ojos de Balzac, con la ciencia de la enfermedad—esa enfermedad que no interesa ni al novelista, ni al paciente, ni a la familia—.

Con el Ivan Ilich de Tolstoi, medio siglo más tarde, la enfermedad ha ganado un lugar preferente. La enfermedad, no el médico. El médico ejerce una nueva influencia: la de iniciador en el mundo especializado de la enfermedad. Dicha influencia es la del modelo sobre su imitador. No ejerce el *poder*. Éste todavía lo ostentan un poco Ivan Ilich y mucho su familia.

El gran acontecimiento, ¿no será el relevo de la familia por el médico, la toma de poder por parte de éste, cualquier tipo de médico, médico de hospital? El antiguo médico de familia, el de Balzac, era, junto con el sacerdote y la familia, el asistente del moribundo. Su sucesor, el médico de cabecera, se ha alejado de la muerte. Salvo en caso de accidentes, ya no la conoce: la muerte se ha desplazado desde la habitación del enfermo, a la que no se convoca ya al médico, hasta el hospital, donde van a parar los enfermos de gravedad mortal. Y en el hospital el médico es un hombre de ciencia y de poder, con un poder que ejerce él solo.

Querría yo, a guisa si no de conclusión, sí de *terminus ad quem*, citar el siguiente relato de una muerte acae-

cida en 1973. Trátase de un padre jesuita, el padre François de Dainville, excelente historiador del humanismo cristiano, bien conocido de todos los que se interesan por la historia de la educación, la geografía y la cartografía en los siglos XVI y XVII.

«Aquejado de leucemia, perfectamente consciente de su estado y viendo con coraje, lucidez y calma que su muerte se acercaba, colaboró con el personal del hospital al que había sido enviado. Se había convenido con el profesor que lo cuidaba que, habida cuenta de lo desesperado de la situación del enfermo, no se emprendería ningún tratamiento «pesado» para mantenerlo con vida. *Durante un fin de semana, viendo que el mal se agravaba, un interno lo hizo transportar a otro hospital, a la unidad de reanimación [el poder antes aludido].* Aquello fue terrorífico. La última vez que lo vi, a través del cristal de una habitación aseptica y sin poder hablarle más que por el interfono, él yacía sobre una camilla, con dos tubos inhalatorios en los orificios de la nariz, un tubo espiratorio que le cerraba la boca, no sé qué aparato para el corazón, un brazo con el gota a gota, el otro en transfusión, y en la pierna el tubo del riñón artificial. “Ya sé que no puede usted hablar... Yo me quedo aquí a velar un ratito con usted...” Entonces vi al padre De Dainville hacer fuerza con sus brazos atados, arrancarse la máscara espiratoria. Me dijo las que fueron, creo, sus últimas palabras antes de caer en el coma: “Me están privando de mi muerte.”»¹¹⁶ Ésta será mi conclusión.¹¹⁷

¹¹⁶ Este relato se lo debemos a uno de sus cofrades, B. Ribes, «Éthique, science et mort», *Études*, noviembre de 1974, p. 494.

¹¹⁷ Artículo que aparecerá en *Esprit*.

«TIME FOR DYING»¹¹⁸

Al paso al que van las cosas, está claro que todo sucede como si estuviéramos olvidando cómo se moría hace tan sólo treinta años. En los países de la civilización occidental ello pasaba de manera muy simple. En primer lugar, aparecía el sentimiento—más que el presentimiento—de que la hora había llegado: así, «Un rico labriego, sintiendo su muerte cerca...», o bien un viejo: «Finalmente, sintiéndose a punto de acabar sus días...» Un sentimiento que jamás engañaba: cada cual era el primero en recibir el aviso de su muerte. Era el primer acto de un ritual familiar. El segundo correspondía a la ceremonia pública del adiós, que el moribundo debía presidir: «Hizo venir a sus hijos, les habló sin testigos...» o, por el contrario, ante testigos: lo esencial era que dijese alguna cosa, que hiciera su testamento, que corrigiera sus errores, que pidiera perdón, que expresara sus últimas voluntades y finalmente se despidiese. «Toma las manos de todos, muere.»

Eso es todo. Así es como las cosas pasaban normalmente. Era conveniente que el moribundo muriese sin prisa, mas también sin pausa, para que la escena del

¹¹⁸ B. G. Glaser y A. L. Strauss, *Time for Dying*, Chicago, Aldine, 1968; hemos publicado una reseña de esta obra en la *Revue Française de Sociologie*, 10 (3), 1969.

adiós no fuera ni eludida ni prolongada. La fisiología y la medicina respetaban la mayoría de las veces el tiempo medio exigido por las costumbres, de modo que éstas no se alteraban sino en casos excepcionales: primero, por una muerte súbita e «improvisada»—*a subitanea et improvisa morte, libera nos, Domine*—; después, por los ardidés de un moribundo que se negara a reconocer los signos siempre claros del fin—práctica denunciada y ridiculizada por los moralistas o los satíricos—; finalmente, por una irregularidad de la naturaleza, cuando el moribundo no acababa de morir.

Hoy en día advertimos cómo esos casos, antaño raros y aberrantes, se han convertido en el modelo. Se debe morir como no había que hacerlo antes. Pero, ¿quién decide sobre las costumbres? En primer lugar, los dueños del nuevo dominio de la muerte y de sus movedizas fronteras: el equipo del hospital, los médicos y las enfermeras, siempre avalados por la complicidad de la familia y de la sociedad.

¿Cómo conviene morir en nuestra sociedad? Es lo que un equipo de sociólogos norteamericanos investiga en la práctica cotidiana de los hospitales de ambos mundos y, especialmente, en el nuevo, en California—: Ellos son B. G. Glaser y A. L. Strauss. En un libro anterior ya citado —*Awareness of Dying*—, dichos autores habían mostrado cómo, en las sociedades industriales, el moribundo ya no sentía que la muerte llegaba: ya no era el primero en descifrar los signos, que ahora se le escondían. Médicos y enfermeras, los únicos que sabían, no avisaban, salvo en casos excepcionales que se discutían. El moribundo se ha convertido en aquél que no debe saber.

Pero, aunque sepa que va a morir, ni él ni a veces los médicos conocen cuándo, ni en cuánto tiempo. El momento puede prácticamente haber llegado—como tras un accidente de carretera: *mors subitanea et improvisa*—o preverse para dentro de varios días o varias semanas. El tiempo de morir—*Time for Dying*—es el tema del otro libro de Glaser y Strauss.

La actitud frente a la muerte se ha alterado no sólo por la alienación del moribundo, sino también porque lo que dura la muerte varía. Ésta no posee ya la hermosa regularidad de antaño: sólo algunas horas que separaban las primeras advertencias del último adiós. Los progresos de la medicina no dejan de prorrogarla. Dentro de ciertos límites, por lo demás, es posible acortarla o alargarla: ello depende de la voluntad del médico, de los equipamientos del hospital y de la riqueza de la familia o del Estado.

Mors certa, hora incerta, se creía antiguamente. Hoy en día, el hombre que goza de buena salud vive realmente como si no fuera mortal: Fulano sí, sin duda, pero él no. Como contrapartida, si cae enfermo, el personal hospitalario lo posiciona en relación a su muerte, cuando ésta es segura. Al enfermo se lo mantiene en la ilusión de la *mors incerta*, pero el personal hospitalario prevé la hora cierta y establece, inmediatamente después del diagnóstico, la *dying trajectory*, como dicen los autores. Si la *dying trajectory* ha sido bien definida, basta con que el enfermo se conforme con ella y entonces todo irá bien, es decir, que el equilibrio moral del medio hospitalario no será alterado. Por el contrario, se producirá un estado de crisis, esto es, una emoción perturbadora en el hospital, si el enfermo tiene la mala fortuna de morir de

un modo distinto al previsto, bien por un ardid de la naturaleza, bien por culpa suya, cuando burla la vigilancia y destruye deliberadamente el aparato sabio que le prolonga la vida mal de su grado.

No obstante, los autores reconocen que, incluso si la *dying trajectory* se cumple puntualmente y la muerte acaece en la hora prevista—*hora certa*— no deja de comprometer la dignidad del moribundo—pobre cosa erizada de tubos—, ni de chocar con la sensibilidad de una familia exhausta por la espera ni, finalmente, de desmoralizar a enfermeros y médicos. El moribundo no es más que un objeto privado de voluntad y a menudo de conciencia, pero un objeto perturbador, y tanto más cuanto que la emoción no se confiesa. Porque, en efecto, si el personal hospitalario conoce bien la hora de la muerte, no la dice. Según nuestros autores, los médicos y los enfermeros sólo hablarían del tema entre ellos con medias palabras, por alusión, como si tuviesen miedo de ser comprendidos: *hora certa, sed tacita*.

La muerte ha retrocedido y ha sustituido la casa por el hospital: está ausente del mundo familiar de cada día. El hombre actual, al no verla lo bastante a menudo y lo bastante cerca, la ha olvidado: la muerte se ha vuelto salvaje y a pesar de la apariencia científica que la disfraza, perturba más al hospital, lugar de razón y de técnica, que a la habitación de la casa, lugar de los hábitos de la vida cotidiana.

¿Acaso una mejor información sicosociológica permitiría al personal médico domesticar la muerte, encerrarla en un nuevo ritual, inspirado por el progreso de las ciencias humanas? Los autores así lo creen muy seriamente.

«THE DYING PATIENT»¹¹⁹

Un rasgo significativo de las sociedades más industrializadas es que la muerte ha ocupado en ellas el lugar de la sexualidad en tanto que el mayor de los tabús. Se trata de un fenómeno reciente y descubierto hace muy poco.

Hasta principios del siglo xx, el lugar concedido a la muerte y la actitud frente a ella eran más o menos los mismos en toda la sociedad occidental. Esa unidad se rompió tras la primera guerra mundial. Las actitudes tradicionales fueron abandonadas por Estados Unidos y por la Europa industrial del noroeste, y reemplazadas por un modelo nuevo del que la muerte había sido en cierto modo expulsada. Como contrapartida, los países preponderantemente rurales, a menudo también católicos, han continuado fieles a aquéllas. Desde hace un decenio, vemos el modelo nuevo extenderse por Francia, desde los medios intelectuales y burgueses: está ganándose a las clases medias, a pesar de la resistencia procedente de las clases populares.¹²⁰

¹¹⁹ *The Dying Patient*, obra colectiva bajo la dirección de Orville G. Brim, Nueva York, Russel Sage Foundation, 1970; yo he reseñado esa obra en la *Revue Française de Sociologie*, vol. xiv, n° 1, enero-marzo de 1973, pp. 125-128, bajo el título «La muerte y el moribundo en nuestra civilización».

¹²⁰ P. Ariès, «La vie et la mort chez les Français d'aujourd'hui»,

Así pues, se habría podido prever hace algunos años que ese movimiento, regido por el progreso de la industrialización, la urbanización y la racionalidad, era inexorable. El tabú de la muerte parecía solidario de la modernidad. Hoy en día se duda de ello o cuando menos se ha puesto de manifiesto que la evolución es menos simple, que se ve complicada por la conciencia misma que se empieza a tomar de ese tabú.

Esa toma de conciencia se ha hecho esperar. Durante el último medio siglo, los historiadores y los especialistas de las nuevas ciencias del hombre han sido cómplices de su propia sociedad: han eludido, tanto como el hombre de a pie, la reflexión sobre la muerte. El silencio lo rompió por primera vez, con gran resonancia, el etnólogo Geoffrey Gorer en un estudio de título provocador¹²¹ y, después, en un libro que revelaba al público la existencia de un rasgo profundo y hasta entonces cuidadosamente escondido, de la cultura moderna.

En realidad, la obra de Gorer era también el signo de un cambio en esa cultura. Mientras el tabú de la muerte era espontáneamente aceptado, escapaba a la observación de los hombres de ciencia—etnólogos, sociólogos y psicólogos—como si fuera algo que caía por su propio peso, como una banalidad que no merecía ser puesta de relieve. Sin duda se convirtió en tema apropiado de estudio en el momento en que empezaba a ser cuestionado.

Ethno-psychologie, marzo de 1972 (año 27), pp. 39-44; *vid.* ese artículo *supra*, p. 213.

¹²¹ G. Gorer, «The Pornography of Death», *loc. cit.*

La obra de Gorer está en el origen de una literatura abundante, a la que pertenece *The Dying Patient*: este libro colectivo, por lo demás, contiene *in fine* una bibliografía de 340 títulos posteriores a 1955 y sobre todo a 1959, fecha del libro pionero de H. Feifel.¹²² Esa bibliografía—que se limita a las publicaciones en lengua inglesa sobre sociología, sicología, etnología y siquiatría y que deja de lado todo lo que concierne a los funerales, los cementerios, el luto y el suicidio—, resultará quizá útil a los investigadores franceses, porque constituye un testimonio del interés mostrado ahora en Norteamérica por el problema de la muerte y da fe de cierta contestación de un modelo que se creía impuesto por la modernidad.

Difícil resultaría hacer lo propio con las publicaciones en lengua francesa, a pesar de los avances de la historiografía francesa en el estudio de las mentalidades: acabaríamos rápidamente tras citar algunos títulos.¹²³ Esa penuria resulta, en sí misma, significativa. Sin duda nos hallamos todavía en el seno del tabú. Así pues, la contestación empezó en Estados Unidos entre los círculos intelectuales: etnólogos, sicólogos, sociólogos e incluso médicos. Es de notar doblemente el silencio de los hombres de la Iglesia—que en otro tiempo tuvieron prácticamente el monopolio de la muerte y del discurso sobre ella—y el de los políticos.

Sabemos, no obstante, que en Estados Unidos dicha

¹²² H. Feifel, *op. cit.*

¹²³ Señalemos la reedición reciente de la obra de Edgar Morin, *L'Homme et la Mort*, *op. cit.*, y el libro de J. Potel, *Mort à voir, mort à vendre*, París, Desclée, 1970.

contestación ha dejado de ser exclusiva de los intelectuales. Frente al libro de humor de Jessica Mitford, *The American Way of Death*, que puede ser interpretado como una reacción intelectual contra el «sueño americano», sabemos hoy que el presidente Nixon recibió en la Casa Blanca a una delegación que había llegado para defender el derecho de todo hombre a escoger su propia muerte a partir de una cierta edad. Algo ha cambiado. Los antiguos signos de la muerte, horribles esqueletos o serenas esculturas yacentes, habían sido expulsados de una vez por todas del mundo moderno. Mas he aquí que la muerte reaparece bajo el aspecto también insólito de un encamado erizado de tubos y agujas, condenado a meses y aun a años de una vida inferior.

The Dying Patient es una antología de catorce estudios desiguales, de los que ninguno llega verdaderamente al fondo de la cuestión. Su objetivo es el de sensibilizar al mundo de los hospitales, los asilos y los médicos con respecto a la miseria de los muertos solitarios y desatendidos: es un objetivo práctico. Su valor sociológico y científico me parece más bien escaso, por cuanto el libro carece de un esfuerzo suficiente por amplificar el tema y proponer una teoría. Como contrapartida, su valor documental es grande: constituye un excelente testimonio sobre la actitud actual frente a la muerte en la sociedad norteamericana o, al menos, entre sus intelectuales. Es un documento que hay que leer poniéndose en guardia tanto frente a lo que deja de lado cuanto frente a lo que toma en consideración.

Dentro del modelo que les ofrece la sociedad norteamericana y que está caracterizado por el tabú de la muer-

te, los autores distinguen una parte que aceptan: *the death*, y una parte que contestan: *the dying*. Esa distinción es muy importante.

No subsiste en ellos ninguna de las reservas de Gorer y de Mitford en relación con el *American Way of Death*. Se muestran satisfechos de la manera en que la sociedad norteamericana asume la desaparición física de los muertos: la preparación de los cuerpos por los *morticians*, la exposición en los *funeral homes*, los servicios religiosos para consuelo de los vivos. Hay que reconocer que la situación americana es original: los ritos de los funerales constituyen en ella un compromiso entre dos actitudes: por una parte, las manifestaciones solemnes y tradicionales de la incertidumbre de la vida, de la esperanza escatológica, del dolor—luto—de los afectados; y, por otra, la manera discreta y sumaria de despachar el cuerpo tal como se practica ahora en las sociedades más desarrolladas de la Europa industrial.

Dicho compromiso conserva el público adiós de los vivos al muerto—suprimido a menudo en otros lugares como Inglaterra u Holanda... —y, no obstante, respeta también el tabú que pesa sobre la muerte. Aquel al que se visita en los *funeral parlors* no es un verdadero muerto, que presenta los signos de la muerte; es un cuasivivo, al que los *morticians* han maquillado y dispuesto para que produzca aún la ilusión de la vida.

Para nuestros autores, esa situación resulta satisfactoria. Admiten, en consecuencia, que la sociedad norteamericana ha resuelto correctamente los problemas psicológicos y sentimentales suscitados por los funerales y el luto, y que ha encontrado fórmulas que responden a las

inquietudes de los hombres de hoy y consiguen sosegarlos. La sociedad ha producido con su sabiduría los medios eficaces para protegerse de las tragedias cotidianas de la muerte, para poder ser libre y continuar con sus ocupaciones sin emociones ni obstáculos.

En consecuencia, una vez se ha producido la muerte, todo marcha bien en el mejor de los mundos. En cambio, resulta difícil morir. La sociedad prolonga todo lo posible la vida de los enfermos, pero no los ayuda a morir. A partir del momento en que no puede mantenerlos más, renuncia a ello—*technical failure, business lost*—: no son más que los testimonios vergonzosos de su derrota. Intenta primero no tratarlos como a moribundos auténticos y reconocidos, y después se apresura a olvidarlos—o a hacer como si los olvidara—.

Es cierto que nunca fue verdaderamente fácil morir, pero las sociedades tradicionales tenían la costumbre de rodear al moribundo y de recibir sus encargos hasta su último aliento. Hoy en día, en los hospitales y especialmente en las clínicas ya no hay comunicación con el moribundo. Ya no se le escucha como a un ser en uso de razón, sino que se le observa como a un objeto clínico, aislado cuando se puede, como un mal ejemplo, y se le trata como a un niño irresponsable cuya palabra carece de sentido y de autoridad. Por supuesto que goza de una asistencia técnica más eficaz que la cansina compañía de padres y vecinos. Pero se ha convertido en una cosa solitaria y humillada, aunque esté bien atendido y le prolonguen mucho la vida.

Los moribundos carecen ahora de estatuto y, por consiguiente, de dignidad. Son clandestinos, *marginal*

men, cuyo desamparo empieza ya a adivinarse. El éxito de las ciencias humanas consiste en haber revelado ese desamparo a pesar del silencio de los médicos, los eclesiásticos y los políticos.

Para explicar esa transformación, nuestros autores acuden a dos series de hechos de mentalidad: en primer lugar históricos, después prospectivos.

HECHOS HISTÓRICOS

El moribundo ha dejado de tener estatuto porque carece de valor social: por ello, los *death bed pronouncements* ya no se toman en serio. Antiguamente, el moribundo conservaba su valía hasta el final e incluso más allá, por cuanto se la llevaba consigo a una vida futura en la que se creía. El declive de las creencias religiosas y, en las religiones de salvación, el eclipse de la escatología, habrían privado de toda credibilidad a la chochez de un hombre ya casi anulado. Tal análisis sería totalmente convincente si la única forma de supervivencia fuera el Paraíso del cristianismo o de las religiones de salvación. En realidad, las cosas son más complejas. Para empezar, en la cristiandad medieval y renacentista no resulta siempre fácil distinguir la supervivencia celeste de los bienaventurados de aquella que garantiza la gloria sobre la tierra: la fama. Una y otra se mezclan, son solidarias. Ahora bien, ambas casi han desaparecido, *conjuntamente*, del mundo contemporáneo: los hombres se convencieron de la vanidad de la fama en el momento en que empezaron a dudar también de la eternidad. Pero otra forma de superviven-

cia tomó entonces el relevo de las que hundían sus raíces en el viejo pasado cristiano y pagano: se puso de manifiesto en el siglo XIX a través del culto—tanto laico como cristiano—de las tumbas y los cementerios, y expresaba un sentimiento nuevo que ya había florecido en la epigrafía funeraria romana, pero que había sido después totalmente olvidado durante un milenio: el rechazo a la separación definitiva, el rechazo a la muerte del otro.¹²⁴ Se creó entonces una forma de supervivencia sin participación de lo sobrenatural que ha sido admirablemente descrita por Vercors.¹²⁵ «Todo ser con el cual hemos alcanzado una gran intimidad nos impregna, nos transforma. Bajo el efecto de una emoción particularmente intensa, inmediatamente después de una muerte, por ejemplo, puede producirse una dicotomía, de suerte que el diálogo que se instaura entonces es mucho más que un diálogo ilusorio de uno consigo mismo: es un verdadero diálogo de uno mismo con el otro, en la medida en que el ser amado... continúa, de ese modo, viviendo y prolongando en nosotros su vida intelectual, afectiva y sensible y, por así decir, desarrollándose aún por cuenta propia.»

De hecho, la anulación del moribundo se ha producido a pesar del deseo persistente de preservar su memoria y su presencia. Pero ese deseo ya no es reconocido como legítimo, y su expresión es ahora negada a los vi-

¹²⁴ P. Ariès, «Le culte des morts à l'époque moderne», *loc. cit.*; *vid.* este artículo *supra*, p. 193.

¹²⁵ Vercors, en Belline, *La Troisième Oreille*, París, Laffont, 1972. Resumido por Roland Jaccard en *Le Monde*, 8 de septiembre de 1972.

vos: por eso sucede que su luto sin consuelo, vedado y reprimido, les resulte mortal.

La verdadera razón es el tabú mismo—ya analizado por Gorer, Feifel, Glaser y Strauss, pero todavía no explicado en profundidad—, es decir, la negativa a experimentar la emoción física que provocan la vista o la idea de la muerte. Se advierte que la visión de la muerte se acepta sólo—hasta el momento, por más que eso está cambiando en Estados Unidos—bajo sus formas violentas, que pueden aún considerarse diferentes del fin que nos está naturalmente reservado. A los enfermos les corresponde no despertar jamás en médicos y enfermeras la insoportable emoción de la muerte. Su entorno médico los apreciará en la medida en que le hayan hecho olvidar—a su sensibilidad pero no a su razón—que van a morir. Así, el papel del enfermo sólo puede ser negativo: el del *moribundo que hace como que no muere*.

HECHOS PROSPECTIVOS

No todas las razones históricas arriba analizadas continúan inéditas. Incluso empiezan a organizarse en una suerte de compilación que se suma a las otras reprobaciones que se han hecho a la sociedad industrial. Como contrapartida, aparecen nuevos estímulos, inspirados por la idea que nos hacemos hoy del porvenir, y autorizados por los trasplantes de órganos y las victorias probables o esperadas sobre el cáncer y las enfermedades circulatorias.

En esa perspectiva, más o menos admitida ahora, de-

jará de haber muertes prematuras. La muerte llegará al final de una larga vida. *Mors certa*, sin duda, pero no más *hora incerta*. Por el contrario, *hora certa et etiam praescripta*.

Como consecuencia, una alternativa: o bien la prolongación de la vida en las condiciones indignas, humillantes y vergonzosas de la práctica actual, o bien el derecho reconocido y reglamentado a hacer cesar en un momento dado esa prolongación. Pero, ¿quién decidirá?, ¿el paciente o el médico?

El problema se presenta ya en los hechos. Tal como se explica en este libro, el médico resuelve cada caso en función de cuatro parámetros: el respeto por la vida, que incita a prolongarla indefinidamente; la humanidad, que incita a abreviar el sufrimiento; la consideración de la utilidad social del individuo—si es joven o viejo, célebre o desconocido, digno o degradado—; y el interés científico del caso. La decisión resulta del conflicto entre esas cuatro motivaciones. Siempre se toma *in pectore*, sin la participación del enfermo. La misma familia es cómplice y, en general, abandona toda responsabilidad en manos del médico-mago, reservándose la posibilidad de volverse más tarde en su contra.

Habría entonces que encontrar, por una parte, un estatuto para los moribundos; por otra, una regla para los médicos, señores de la vida. Hay gente que piensa en ello, y esas reflexiones la conducen poco a poco a reencontrar el camino, durante algún tiempo perdido, de la muerte.

INCONSCIENTE COLECTIVO E IDEAS CLARAS

¿Se estará volviendo la muerte banal entre los intelectuales—sin contar el clero—, vedada como está en las costumbres cotidianas de la sociedad posindustrial? Se suceden los artículos, los libros y los estudios sobre un tema ayer aún vergonzoso y reservado a las Iglesias. La revista norteamericana *Psychology Today* sometió a sus lectores a un cuestionario sobre la muerte: recibió 30.000 respuestas, de modo que superó en 10.000 sus mejores récords. La más reciente de estas manifestaciones es el coloquio pluridisciplinar organizado en Estrasburgo a principios de octubre por el Centro de Sociología Protestante de la Universidad bajo la batuta de su director Roger Mehls: «La evolución de la imagen de la muerte en la sociedad y el discurso religioso de las Iglesias.» El término «evolución» revela el deseo de los organizadores de situar los fenómenos contemporáneos en el seno de una serie histórica. De ahí la intervención de los historiadores.¹²⁶ En efecto, al igual que otros intelectuales, éstos experimen-

¹²⁶ P. Ariès, «Les grandes étapes et le sens de l'évolution de nos attitudes devant la mort», Coloquio sobre la evolución de la imagen de la muerte en la sociedad y el discurso religioso de las Iglesias, Estrasburgo, octubre de 1974; M. Vovelle, «L'état actuel des méthodes et des problèmes et de leur interprétation», *ibid.*; B. Vogler, «Attitudes devant la mort dans les Églises protestantes...», *ibid.*; D. Ligou, «L'évolution des cimetières...», *ibid.* Estas comunicaciones aparecerán en

tan la nueva seducción de la muerte. Hasta ahora, habían tomado en consideración, sobre todo, el aspecto demográfico de la muerte: la mortalidad. Desde hace algunos años, y de forma no deliberada, han hecho convergir sus investigaciones en el tema de la actitud frente a la muerte: citemos, entre otros, a M. Vovelle, F. Lebrun, P. Chaunu, E. Le Roy Ladurie... Algunos estaban en Estrasburgo. Su debate no fue, ciertamente, lo mejor del coloquio. Su principal enseñanza versaba más bien sobre las reacciones de intolerancia al tabú de la muerte que se han propagado en la sociedad posindustrial desde hace una veintena de años —por ejemplo, el comportamiento actual de los viejos estudiado por Hélène Reboul—. No obstante, en esa revista de historiadores—y de historiadores en libertad—yo destacaría el problema general de método y de interpretación histórica planteado por M. Vovelle. En el estudio de la muerte, M. Vovelle y yo mismo seguimos vías muy próximas, pero independientes. Andamos cada uno por nuestro lado, convencidos de encontrarnos en los cruces, y entonces nos preguntamos sobre las razones de nuestras divergencias pasajeras. Tanto el uno como el otro pensamos que la muerte ha cambiado, y que lo ha hecho varias veces; que la misión de los historiadores es la de situar esos cambios, así como los largos períodos de inmovilidad estructural que hay entre ellos. Para ello deben reunir un amplio corpus de datos de todo tipo que, cuando sea posible, conviene contabilizar, comparar, organizar y después, interpretar. La diferencia que a veces nos separa no radica en el método, sino en la naturaleza gene-

los *Archives des Sciences Sociales des Religions* (CNRS), nº 1, 1975.

ral de la interpretación, tal como ésta se traduce espontáneamente en nuestras periodizaciones. Yo tengo tendencia a devaluar la influencia de los sistemas religiosos y culturales: ni el Renacimiento ni la época de las Luces aparecen en mi periodización como cotas decisivas. La Iglesia me interesa más como indicador y revelador de sentimientos inadvertidos que como grupo de presión que habría controlado los sentimientos en sus fuentes. A mi modo de ver, las grandes inercias que arrastran a las mentalidades—actitudes frente a la vida y la muerte—dependen de motores más secretos, más soterrados, en el límite de lo biológico y lo cultural, es decir, del *inconsciente colectivo*. Éste anima fuerzas psicológicas elementales que son conciencia de sí, deseo de ser más, o, por el contrario, sentido del destino colectivo, sociabilidad, etc. M. Vovelle admite también la importancia del inconsciente colectivo, pero tiende a concederle—tal como mostró en su bello *Mourir autrefois*—, mayor influencia que yo, en lo que respecta a las costumbres, a eso que llamamos en nuestro debate, demasiado corto, las *ideas claras*: doctrinas religiosas, filosofías morales y políticas, efectos psicológicos del progreso científico y técnico y de los sistemas socioeconómicos. En Estrasburgo pudimos demostrar solamente que existía un problema: un problema que parecerá quizá teórico o especulativo, pero que de hecho determina la práctica historiográfica, pues, ¿cómo distinguir las cosas, y después organizarlas, sin una hipótesis clasificadora? Y, ¿cómo establecer esa hipótesis sin una idea de conjunto, confesada o no?¹²⁷

¹²⁷ *Anthinea*, n° 8, agosto-septiembre de 1975, pp. 3-4.

ESTA REIMPRESIÓN, SEGUNDA,
DE «HISTORIA DE LA MUERTE EN OCCIDENTE»,
DE PHILIPPE ARIÈS, SE HA TERMINADO DE
IMPRIMIR EN CAPELLADES EN
EL MES DE MARZO
DEL AÑO
2011



