

## La Fiesta y la Muerte

(Notas para un análisis de las celebraciones funerales en la Castilla bajomedieval)

ARIEL GUIANCE

CONICET. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Sin lugar a dudas, la muerte es uno de los acontecimientos en la vida del hombre –tanto a nivel individual como social en el que el cristianismo (al igual que casi todas las religiones), desde sus orígenes, basó gran parte de su prédica. A la trascendencia de la muerte como instante en que se producía el ingreso del creyente a la vida eterna, pronto se sumó una utilización dogmática de este hecho por parte de la Iglesia para aprobar o sancionar la conducta humana –siendo la negación de los auxilios divinos la penalización más significativa en este sentido–. A ello se agregó, más adelante, una dimensión económica muy importante –vinculada a las mandas testamentarias– y una variable escatológica relacionada con el más allá que intentaba adecuar el comportamiento social al temor de los castigos celestes.

Una de las variables que figuran en esta consideración cristiana sobre la muerte es la que une los decesos con la celebración de reuniones populares de carácter festivo que se llevaban a cabo en ámbitos «propios» de la muerte –como los cementerios– o en ocasión de funerales y aniversarios de fallecimientos. Esta asociación entre celebración festiva y muerte constituye uno de los tantos elementos con que contamos para analizar las complejas relaciones entre la doctrina canónica medieval y la religiosidad popular, entendida ésta como la «respuesta local» a la voluntad normativa de una religión dada –esto es, la «adecuación» de las «conductas» sociales al discurso impuesto y al conjunto de tareas y formas de vida de una comunidad<sup>1</sup>–.

---

<sup>1</sup> Esta última caracterización sigue de cerca la que plantea José Luis García en su artículo «El concepto de la religiosidad popular», en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989, p. 29.

Para delinear algunos elementos de esta relación nos centraremos, exclusivamente, en el análisis de las normas incluidas en las actas conciliares y sinodales de la Iglesia bajomedieval española. Esta consideración del criterio «oficial» sobre el tema, establecido en sucesivas reuniones de la jerarquía eclesiástica peninsular, nos permite deducir (al menos, indirectamente) qué tipo de manifestaciones populares<sup>2</sup> se producían en esos casos –a las que se intentaba controlar–. De cualquier manera, estas observaciones sólo constituyen una primera aproximación al tema y deberían completarse con un rastreo de otros conjuntos de fuentes, que nos permita verificar el grado y la frecuencia con que eran celebradas estas prácticas –al igual que las motivaciones que llevaban a sus participantes a intervenir en ellas–.

La primera de estas vinculaciones entre fiesta y muerte es la que corresponde a la celebración de aquellas en el ámbito funerario por excelencia, esto es, el cementerio. La utilización de este espacio como ámbito de reunión y sociabilidad popular es prácticamente simultánea a su aparición. Asociado desde sus inicios a una iglesia →se construía una iglesia para hacer de ella un cementerio», señala Ariès<sup>3</sup>, éste gozó de los mismos derechos y prohibiciones que regían para el ámbito eclesiástico propiamente dicho. El cementerio era, por tanto, uno de los centros de la vida social, de la reunión comunitaria. Ahora bien, es necesario aclarar que, muchas veces, un lugar designado en las fuentes como cementerio y bendecido como tal bien podía no servir como espacio de inhumación sino simplemente como extensión de la propia iglesia. En este último caso, el camposanto actuaba como lugar de asilo y no de enterramiento. De una manera u otra, la asociación muertos-vivos encontraba en cementerios e iglesias un lugar privilegiado de manifestación, presente a lo largo de toda la Edad Media.

Varios son los sínodos que legislan en contra de la utilización de cementerios como lugares de reunión y celebración festiva. Por lo pronto, la repetición sistemática de las normas revela no sólo su incumplimiento sino la amplia extensión de la práctica en todo el territorio peninsular. De fines de la Edad Media, conocemos las disposiciones del sínodo de Salamanca de 1451, cuyo canon 4 es uno de los más ilustrativos al respecto. Después de afirmar el carácter de la iglesia como lugar de oración, la jerarquía señala que «algunos legos y aun, lo que peor es, a la vez los clerigos acostumbran jugar los dados e las tablas en algunas yglesias e en los cementerios [...]. E, otrosy, que asy clerigos como legos juegan en el cementerio el tejuelo e con vallestas, segun que es costunbre especialmente de parte de los seglares. E ponen e tienen en las yglesias, que han de estar libres e vacuas de todos bienes tenporales, algunas cosas, conviene a saber pan e otras cosas e bienes, e fazen

<sup>2</sup> En este caso, utilizo el término en su sentido más amplio.

<sup>3</sup> Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983, p. 51. La obra de Ariès, aunque cuestionable en cierto sentido, sigue siendo indispensable para un análisis del tema.

yantares e conbites en las yglesias al tiempo de sus cofradías e bodas [...]. E otros venden e conpran y tienen mercaderías dentro de los çementerios e portales de las dichas yglesias, e aun tienen abdiencia e libran pleitos en ellas»<sup>4</sup>. En virtud de tales costumbres, el sínodo prohíbe la celebración de esas prácticas, aunque autoriza a los miembros de las cofradías que «quisieren comer o fazer colaçion commo en algunos lugares se acostunbra, que lo puedan fazer, comiendo en el çementerio e so el portal de la tal yglesia o monesterio o hermita [...], con tanto que se ayan honesta e linpiamente e non deziendo palabras desonestas nin blasfemando nin faziendo otros actos individuos»<sup>5</sup>. De la misma manera, se aclara que la prohibición anterior comprende únicamente a los «çementerios e portales çerrados e cobiertos, e continos e propincos a las dichas yglesias e monesterios e hermitas» –es decir, los atrios porticados y claustros que se utilizaron como lugar de inhumación desde la Alta Edad Media–. Finalmente, el canon dispone una pena de 100 mrs., pagaderos a la obra de la iglesia donde se llevó a cabo la falta<sup>6</sup>. En suma, vemos que, a pesar de la aparente rigurosidad de la norma, no sólo se contemplan excepciones para grupos sociales particulares sino que –y esto resulta significativo para la interpretación de la manera en que el hombre medieval comprendía su propio espacio–, sólo entraban en la prohibición los lugares cerrados y no los abiertos, es decir, una suerte de «sacralidad de contención» –expresada en mayor medida, aunque no restringida, a los ámbitos delimitados arquitecturalmente–.

Los alcances de este norma habrán de repetirse en el futuro. Así, el sínodo celebrado en la misma ciudad de Salamanca casi 50 años después que el anterior (en 1497), establece análogamente en su canon 21 que en iglesias y cementerios no se juegue «a naypes ni a tablas ni al tejo ni a la vallesta ni a la pelota ni a otros juegos desonestos; nin canten en ellos chançonetas desonestas la noche de Navidad, ni en otros días; ni fagan [...] combites ni colaciones ni comeres de cofradías, ni de las caridades que se dan por los finados, ni de bodas, ni missas nuevas...»<sup>7</sup>. En este último caso, no sólo no aparecen las excepciones del ejemplo anterior sino que tampoco hay distinción alguna entre lugar abierto o cerrado. En cambio, resulta significativo que, entre las celebraciones prohibidas, aparecen los «conbites de finados» –sobre los cuales volveremos– como una de las reuniones más frecuentes que se llevaban a cabo en estos ámbitos.

Disposiciones semejantes a las anteriores –cuyo contenido es prácticamente el mismo a los citados– pueden encontrarse también en el sínodo de Plasencia de

---

<sup>4</sup> Antonio García y García (dir.), *Synodicon Hispanum*, tomo IV: Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, pp. 309-10. En adelante, se citará como *SH*.

<sup>5</sup> *Ibíd.*

<sup>6</sup> *Ibíd.*

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 376.

1499 (canon 17)<sup>8</sup>, el de Plasencia de 1534 –cuyo canon 20 nos hace saber que los cementerios sirven «de plaças publicas de los lugares, donde corren toros y juegan cañas, y muchas veçes de lo tal acaesçen muchos homiçidios y sacrilegios», para lo cual dispone que los mismos «se çerquen de dos tapias de alto, de manera que esten extintos de los lugares publicos...»<sup>9</sup>–, el de León de 1526<sup>10</sup> y el de Badajoz de 1501<sup>11</sup>. En el caso de este último, su canon 2 del título XI nos ofrece otro detalle de las celebraciones y festejos que tenían lugar en iglesias y cementerios –y que, como siempre, las autoridades eclesiásticas intentaban controlar–. Para evitar las mismas, el sínodo ordena que no se lleven a cabo vigiliias nocturnas en las iglesias, a fin de que no se hagan «bayles ni danças ni cantares dentro dellas» –disponiendo por tanto que los templos se cierren por la noche–. Aun más, en el caso de promesas de vigilia realizadas por los feligreses, se establece que los clérigos podían conmutarlas «en otras obras e cosas pias». Las vigiliias, en cambio, se permitían en días no festivos, siempre y cuando quienes las cumplían lo hicieran «callando e rezando, segun deven estar en las yglesias e templos de Dios; e que no se acuesten desnudos a dormir en ellas, salvo que esten vestidos, asi hombres como mugeres, e que no se ayunten las mugeres con los maridos en las tales yglesias» –bajo pena de excomunió y pago de 5 reales de plata–. Finalmente, se repiten las consabidas prohibiciones de no jugar «naypes ni al tejo ni ballesta ni pelota ni otros juegos, ni echen por las yglesias lagartos ni otros coxixos [sabandijas] la Pascua del Espiritu Santo ni otro día alguno»<sup>12</sup>.

Entre el conjunto de disposiciones que acabamos de citar, resulta llamativa la referida a la prohibición de utilizar los cementerios como plazas para las corridas de toros. Tal costumbre debía estar extendida a principios del siglo XVI, tal como lo señala el sínodo de Burgos de 1511, que no sólo amplía la prohibición a otros lugares públicos, sino que también añade algunas normas «humanitarias»: «que los toros no sólo no se corran en los dichos cimeterios, mas ni en otros logares ni plaças, vsando con ellos de la crueldad que se acostumbra con garrochas o lanças, saluo que puedan ser corridos con capas o en tal manera que no vsen con ellos de la dicha crueldad»<sup>13</sup>.

En suma, nos encontramos con esta dimensión bien conocida del cementerio como lugar de sociabilidad popular medieval –circunstancia verificable además en numerosas crónicas, que señalan las celebraciones que allí tenían lugar, con total independencia de lo que determinaba la Iglesia–. Este papel del cementerio guarda

<sup>8</sup> *SH*, tomo V: Extremadura, Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. 354.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 412-13.

<sup>10</sup> *SH*, tomo III: Astorga, León y Oviedo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 328.

<sup>11</sup> *SH*, tomo V, pp. 78-79.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Nicolás López Martínez, «Sínodos burgaleses del siglo XV», *Burgense*, 7, 1966, p. 405.

relación, por un lado, con su proximidad al ámbito eclesiástico –compartiendo con él el mismo carácter de lugar de encuentro de la población–; por el otro, también se vincula a la prerrogativa de inmunidad que lo rodea –al igual que la iglesia– y que le permite ofrecer la posibilidad de llevar a cabo ciertas actividades en un marco de seguridad jurídica y personal –como es el caso del comercio–. Es destacable, en este último sentido, que la jerarquía eclesiástica hispana parecería haber hecho más hincapié en la primera que en la segunda de las dimensiones reseñadas: si bien los tratos comerciales aparecen prohibidos en las normas sinodales, hay un interés mayor por controlar el exceso en las celebraciones y reuniones que podían tener lugar en los cementerios que la actividad de los mercaderes en ellos.

Ahora bien, dentro de esas reuniones prohibidas por la Iglesia –que acabamos de mencionar– figura una que parece haber motivado cierto cambio de opinión de la institución eclesiástica a lo largo del tiempo: las comidas que se llevaban a cabo en los cementerios y, más específicamente, las que se ofrecían en los funerales y aniversarios de los decesos.

La tradición de estos banquetes es bien antigua: conocidos desde tiempos del cristianismo primitivo con el nombre de *refrigerium* –palabra que también servía para indicar un lugar paradisíaco (aunque no siempre el Paraíso propiamente dicho, tal como señala Ariès<sup>14</sup>)–, estas comidas ya habían conocido una tradición pagana que la Iglesia intentó modificar, reemplazándola por las misas funerales.

Los banquetes funerales aparecen frecuentemente en la legislación conciliar y sinodal. Así, el célebre concilio de Coyanza –celebrado en 1055– establece que «los clérigos y laicos que asistieren a los *convites de los difuntos* coman el pan del difunto, de manera que ofrezcan algún bien por su alma; llamándose también a pobres y enfermos para que aprovechen al alma del difunto»<sup>15</sup>. Esta norma revela algunos datos significativos: por un lado, manifiesta la continuidad de dicha práctica de comidas funerarias, a la que hacíamos referencia. En segundo término –y esto es aún más importante–, traduce la certeza –en la doctrina que se supone «oficial» de la Iglesia peninsular– de que estas oblaciones ayudaban de alguna manera al alma del muerto en el más allá –más aún si ellas eran realizadas por

---

<sup>14</sup> Ariès, *op. cit.*, pp. 29-30. Un ejemplo de este último sentido del término *refrigerium*, que aparece en la legislación eclesiástica –designando más bien un estado paradisíaco que un espacio determinado– lo encontramos en el «*Lyber synodalis*», aprobado por el sínodo de Salamanca de 1410, en cuyo canon 19 se lee que «non te confesando bien, iras al infierno con los diablos, adonde es tormento en dolor sin fin e sin refrigerio», *SH*, tomo IV, p. 209.

<sup>15</sup> Juan Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española*, Madrid, 1851, tomo III, pp. 97-98: «Clerici, et laici, qui ad *convivia defunctorum* venerint, sic panem defuncti comedant ut aliquid boni pro ejus anima faciant; ad quae tamen *convivia* vocentur pauperes, et debiles pro anima defuncti». La cursiva es mía.

enfermos o pobres–, lo que nos permite suponer que ya para ese entonces (estamos hablando de mediados del siglo XI), la Iglesia castellana creía en un mejoramiento de la condición del alma en el trasmundo y que las acciones de los vivos servían para ello. Esta última suposición nos permite, a su vez, matizar ciertas teorías que han señalado que estas nociones de mejoramiento del alma después de la muerte deben relacionarse estrechamente con la creación de un lugar específico del más allá destinado a tal fin, el Purgatorio –creación que recién se habría producido en el siglo XII<sup>16</sup>–.

Queda claro, por consiguiente, que la celebración de estos banquetes tenía, en la Edad Media hispana, un triple valor: en primer lugar, su sola existencia da cuenta de una función ritual específica, que revela el choque que representaba para una comunidad la muerte de uno de sus miembros –y la necesidad de agruparse para enfrentar dicho choque–. En segundo término, una dimensión religiosa que se manifestaba en el cumplimiento del mandato divino de alimentar a pobres y enfermos –aspecto que ha sido considerado de manera casi excluyente en la obra de muchos autores sobre el tema–. Por último, un valor de salvación del alma del muerto en el más allá –que ya figura a mediados del siglo XI–, manifestada a través de costumbres ancestrales –como es el caso de estas comidas funerarias–, debidamente cristianizadas<sup>17</sup>.

De la misma manera, resulta curioso comprobar cómo esta disposición se matiza (aunque la práctica no se llega a prohibir totalmente) a fines de la Edad Media. Trandríamos así uno de los tantos ejemplos de transformación (en este caso, parcial) del discurso religioso medieval y, al mismo tiempo, una prueba evidente de la continuidad de determinadas costumbres rituales a través de los siglos. Así, el canon 1 del sínodo de Plasencia de 1499 establece que «en las yglesias o ermitas [...] o en sus çiminterios, [los fieles] ni guisen de comer, ni coman, ni hagan conbites, colaçiones, *caridades por difuntos* ni para bodas...»<sup>18</sup>. Idéntica disposición se repite en el sínodo de Plasencia de 1534<sup>19</sup>, el de Badajoz de 1501<sup>20</sup>, etc. Ahora bien, lo que aquí se desautoriza –y esto vale la pena aclararlo– no es la celebración de estos banquetes funerales sino el desarrollo de los mismos dentro de los espacios

<sup>16</sup> El trabajo ya clásico sobre el tema es el de Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981. Por mi parte, ya he realizado algunas observaciones sobre este mismo asunto –en especial, matizando la idea de Purgatorio como lugar nacido en el siglo XII– en mi artículo «Sobre el tiempo y el espacio de trasmundo en la literatura castellana medieval», *Temas Medievales*, 2, 1992, pp. 137-48.

<sup>17</sup> Los dos últimos aspectos mencionados han sido señalados, entre otros, por Susana Royer de Cardinal en su libro *Morir en España (Castilla, baja Edad Media)*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, s.d., p. 84. En cambio, la autora matiza la función ritual de estas celebraciones y su origen precristiano.

<sup>18</sup> *SH*, tomo V, p. 354. La cursiva es mía.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 412-13.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 83.

sagrados –tal como vimos para el caso de otro tipo de reuniones–. Esta última observación se comprueba en un canon del sínodo de León de 1526, en el que –tras prohibir análogamente tales celebraciones en lugares sagrados– acepta las mismas en las cercanías de dichos espacios, a una distancia de «tres passos» alrededor de la iglesia: «porque en algunos lugares se acostumbran dar *caridades por las animas de los defuntos que fallescen*, y tienen costumbre de las dar et recibir en los portales y cimiterios de las yglesias, damos licencia para esto...»<sup>21</sup>. Como vemos, la práctica se mantiene con argumentos idénticos a los de cinco siglos antes.

De la misma manera, las reglamentaciones eclesiásticas bajomedievales también se ocupan de controlar la participación de los clérigos en dichos banquetes. Si a mediados del siglo XI nada decían sobre la intervención conjunta de laicos y religiosos en tales comidas, las de principios del siglo XVI separan cuidadosamente ambos grupos, argumentando que «porque el comer y beber juntamente los clérigos con los legos en bodas y en mortuorios y en otros ajuntamientos, ay muchos inconvenientes, ansi en el parlar cosas profanas y deshonestas como en questionnes que se engendran en los tales comeres, [ordenamos] que [...] los clerigos no coman ni bevan [...] con los legos, mas antes coman y esten a su parte, de manera que no aya lego entre ellos»<sup>22</sup>. Por su parte, el sínodo de Tuy de 1528 dispone que «el día de los enterramientos no aya comidas ni bebidas por los clerigos con los herederos ni executores de los testamentos, y si algunos derechos oviere de aver los ayan en diversos y no en comidas ni en bebidas, so pena de un ducado para la fabrica de la yglesia; excepto si fueren a otros lugares llamados, que en tal caso puedan comer y beber con ellos»<sup>23</sup>. Una vez más, lo que se limita es la participación de eclesiásticos y no la celebración de las comidas.

La magnitud de estos banquetes debía ser tal que el sínodo de Salamanca de 1497 llegó a establecer que «las offrendas de pan, vino, carneros o otras cosas que en los enterramientos e honras de los defuntos se suelen llevar en azemilas e otras bestias a las yglesias, que no las lieven quando levaren el cuerpo del defuncto, por que no perturben la procession ni officios que se hazen por el anima del defuncto, mas que los lieven antes o despues de levado el dicho cuerpo a la yglesia, quando y como quisieren e mejor les viniere»<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> *SH*, tomo III, p. 333. La cursiva es mía.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *SH*, tomo I: Galicia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, p. 474.

<sup>24</sup> *SH*, tomo IV, p. 403. Es significativo señalar que las prácticas de las comidas funerales están atestiguadas en algunas regiones de Castilla hasta bien entrado este siglo: es el caso de la propia Salamanca, en donde se acostumbraba dar la *caridad* a los asistentes a un entierro cuando éstos volvían a la casa del difunto. Véase la encuesta etnográfica realizada por el Ateneo de Madrid en 1901-1902, cuyos datos para la región fueron editados por Juan Francisco Blanco en *Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1986, p. 196 y ss.

En suma, ¿cuál fue la actitud de la jerarquía en lo que hace a la relación entre celebración festiva y muerte? Creo que los dos ejemplos antes reseñados brindan dos modelos de discurso eclesíastico bien diferenciado. En lo que hace al desarrollo de reuniones populares en iglesias y cementerios, la Iglesia peninsular adoptó una actitud inequívoca, a fin de limitar tales festejos dentro de los espacios que consideraba como propios y, como tales, dignos de veneración. Es más, hasta aparece en algún caso una suerte de «jerarquía de espacios sagrados», que privilegia a los ámbitos cubiertos sobre los otros. Tendríamos así un ejemplo de esa «concentración de lo sagrado» (manifestada tanto en lugares como en personas u objetos), de la que ha hablado Jean-Claude Schmitt<sup>25</sup> y que se caracteriza por un mecanismo de dar y quitar lo sagrado (a través de la consagración). El cementerio, como espacio (con)sagrado, entraba en esa jerarquía (en un rango inferior al de la iglesia propiamente dicha) y aquéllo que se permitía implícitamente en otros ámbitos estaba vedado en él. Lo que se cuestionaba, por tanto –y esto es fácilmente advertible–, no era la «convivencia» de vivos y muertos en un lugar destinado a los segundos sino que se olvidara que ese espacio pertenecía a la Iglesia y estaba sujeto a sus normas.

En segundo término, en lo que hace a la costumbre de los banquetes funerarios (de los que aquí sólo hemos citado los que se celebraban con motivo de las exequias pero que también se llevaban a cabo al terminar el período de duelo o en distintos aniversarios del deceso), la jerarquía optó por un actitud menos innovadora, permitiendo su celebración aunque controlando algunos de sus aspectos. Por un lado, claro está, vedó su desarrollo en los lugares sagrados, según acabamos de decir. Por el otro, también intentó evitar un contacto demasiado familiar ente las personas consagradas y el resto de la comunidad (ya sea prohibiendo la participación de los eclesiásticos en tales reuniones o bien separándolos del conjunto de los asistentes). Pese a ello, la Iglesia no parece haber puesto demasiado empeño en prohibir definitivamente la celebración de dichos banquetes. En tal sentido, la jerarquía eclesíastica hispana actuó en consonancia al resto de la Iglesia medieval europea –que también se ocupó de limitar excesos en esas reuniones sin llegar a condenas excesivamente rígidas–<sup>26</sup>. En última instancia, ¿cuál es el sentido último que tenían esas comidas funerales? Creo que las palabras de Mijail Bajtin son las más elocuentes para responder a esta pregunta: «*El banquete celebra siempre la victoria, éste es un rasgo propio de su naturaleza. El triunfo del banquete es universal, es el triunfo de la vida sobre la muerte [...]*»<sup>27</sup>. Más adelante, refiriéndose al papel que

<sup>25</sup> Jean-Claude Schmitt, «La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval», *Temas Medievales*, 3, 1993, pp. 71-81.

<sup>26</sup> Tal como lo señala Michel Vovelle en su libro *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, París, Gallimard, 1983, p. 47 y ss.

<sup>27</sup> Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1988, p. 254. Cursiva en el original.

cumple el banquete en las obras populares, agrega: «es muy significativo que, en la obra popular, la muerte no sirva jamás de coronación. Si ella aparece al fin, es siempre seguida de una *comida funeraria*, [...] que funciona como el verdadero coronamiento [...]. El fin debe estar preñado de un nuevo comienzo, así como la muerte está preñada de un nuevo nacimiento»<sup>28</sup>.

Sin entrar demasiado en estos aspectos antropológicos de las comidas comunitarias, creo que queda claro el valor social que tenían estos acontecimientos en la vida del hombre medieval. La muerte actuaba así como elemento de integración de un grupo social que se unía cada vez que perdía a uno de sus miembros. Celebraciones populares en iglesias y cementerios o banquetes funerarios son algunos de los mecanismos de sociabilidad del mundo medieval –al igual que el luto o los llantos desgarrados<sup>29</sup>– que vinculan al mismo tiempo a los vivos y los muertos. La Iglesia comprendió bien ese principio, al que intentó limitar –cuando creía que se atentaba contra un valor al que consideraba como propio– pero no eliminar. Es más, ella misma sugería de alguna manera que no sólo existía tal continuidad muerte-vida sino que las acciones de los hombres servían a los muertos (que, por consiguiente, necesitaban de ellos). Discurso religioso y formas de sociabilidad se adecuaban, así, mutuamente, a fin de regular la vida del hombre en este y en el otro mundo.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 255. Cursiva en el original.

<sup>29</sup> Aspectos de los que me he ocupado en mi trabajo –al que me permito remitir–, «Douleur, deuil et sociabilité dans l'Espagne médiévale (XIe-XIVe siècles)», en Christiane Montandon-Binet y Alain Montandon (coords.), *Savoir Mourir*, París, L'Harmattan, 1993, pp. 15-28.