

medievales en las pompas fúnebres familiares*

Roberta Gilchrist

Resum: Estudis previs sobre les pràctiques funeràries de la Baixa Edat Mitjana han conclòs que els costums funeraris estaven regulats exclusivament per les autoritats religioses masculines, cosa que establia una pràctica uniforme que deixava poc marge a l'expressió individual o de les relacions familiars. Aquest assaig posa en dubte aquests enfocaments previs mitjançant l'estudi exhaustiu de la cultura material de tombes medievals. Una combinació de fonts arqueològiques i pictòriques apunta a què les dones eren les responsables de preparar al difunt per a l'enterrament. Aquesta reavaluació dels enterraments medievals aporta noves proves sobre el paper funerari de la dona com a extensió del rol social de la maternitat.

Resumen: Estudios previos sobre las prácticas funerarias de la Baja Edad Media han concluido que las costumbres funerarias estaban reguladas exclusivamente por las autoridades religiosas masculinas, lo cual establecía una práctica uniforme que dejaba un escaso margen a la expresión individual o de las relaciones familiares. Este ensayo pone en entredicho estos enfoques previos mediante el estudio exhaustivo de la cultura material de tumbas medievales. Una combinación de fuentes arqueológicas y pictóricas apunta a que las mujeres eran las responsables de preparar al difunto para el entierro. Esta reevaluación de los enterramientos medievales aporta nuevas pruebas sobre el papel funerario de la mujer como extensión del rol social de la maternidad.

Abstract: Previous studies of burial practice in the later medieval period have concluded that mortuary custom was regulated strictly by male religious authorities, resulting in a uniformity of practice that held little potential for the expression of personal identity or family relationships. This paper challenges previous approaches through a close study of the material culture of the medieval grave. Archaeological and pictorial sources combine to suggest that women were responsible for the preparation of the body for burial. This reassessment of medieval burial yields new evidence for female undertaking as an extension of the social role of mothering.

**Traducción del inglés de Paloma González Marcén.*

Introducción: género, afirmación y arqueología funeraria

Análisis previos del género en contextos funerarios se han centrado en la identidad de género y el estatus de los difuntos, y en cómo la ideología de género se simboliza y transforma mediante la cultura material de la tumba (Arnold Wicker 2001). Aunque a menudo se ha remarcado que “los muertos no se entierran a sí mismos” (Parker Pearson 1993: 203), la relevancia del género en los ritos funerarios es un tema ignorado. Las numerosas fuentes al alcance de la arqueología histórica nos permiten extender la investigación de la sepultura individual como representación del difunto y considerar las prácticas funerarias como una forma de afirmación de género entre los vivos. Al llevar a cabo un enfoque interdisciplinario de los funerales medievales, podemos valorar el significado de la sepultura para la comunidad de dolientes. Los ritos funerarios se pueden examinar en el marco de las relaciones familiares y de los roles adoptados por cada género a la hora de afrontar el duelo. Este ensayo presenta nuevas pruebas sobre el papel de la mujer en la esfera mortuoria medieval, y aboga especialmente por la importancia de las madres en el

proceso funerario familiar.

Trabajos recientes, tanto en el campo de la arqueología de género como de los estudios medievales, han destacado la importancia de la maternidad como rol social productivo (Wilkie 2003; Parsons y Wheeler 1996). Sin embargo, hasta la fecha, no se ha producido ningún debate sobre el potencial de la arqueología funeraria para abordar el tema de la influencia de la maternidad en los ritos funerarios, en los que la mujer prolongaba su papel de cuidadora más allá de la muerte. No es mi intención proponer que el cuidado maternal y la experiencia de la maternidad son universales (Chodorow 1978; Ruddick 1980). Al contrario, la intención es mostrar la maternidad como un papel arraigado a una práctica cultural específica (Scheper-Hugues 1992; Wilkie 2003), y evaluarla dentro del contexto de la vida y la muerte en la familia cristiana medieval, tal como se ha documentado en los registros funerarios de la Gran Bretaña de los siglos XII al XVI.

La muerte en la Edad Media cristiana

Según las creencias cristianas medievales, los muertos continuaban existiendo después de que el cuerpo hubiera expirado;

habitaban en la antesala del Purgatorio, esperando la sentencia del día del Juicio Final. Investigaciones históricas recientes han destacado que en la Edad Media los muertos formaban un grupo social diferenciado, que seguía contando con una presencia social significativa entre los vivos (Gordon y Marshall 2000:2). Desde finales del siglo XII en adelante, la creencia religiosa en el Purgatorio tuvo profundas y prolongadas implicaciones en las relaciones sociales y económicas entre los vivos y los muertos. Estas relaciones eran recíprocas, se caracterizaban por el intercambio de presentes entre las dos comunidades (Geary 1994). Los vivos ofrecían plegarias a los muertos para ayudar a su alma en el viaje a través del Purgatorio y una vez los muertos se habían unido a la comunidad de santos, podían interceder a favor de los vivos.

Los arqueólogos han asumido a menudo que a finales de la Edad Media no era costumbre dejar ofrendas funerarias y que todos los cristianos de la época recibían sepultura envueltos en un simple sudario, sin presentes, sin ataúd, sin mausoleo (O'Brien 1996:161-2). La tradición anglosajona pagana de sepultar a los difuntos con sus objetos se abandonó aproximadamente en

el siglo VIII, a medida que la conversión al cristianismo fue implantando una mayor uniformidad en la práctica funeraria. La simplicidad en la muerte pretendía simbolizar la igualdad de todas las almas cristianas. Se ha argumentado que las mujeres sajonas promovieron activamente estos cambios. Primero, incorporaron el simbolismo cristiano en el repertorio de ofrendas funerarias y más adelante, fueron las primeras en elegir los enterramientos sin ofrendas en los cementerios (Crawford 2003:2, 9). Encontramos excepciones a esta regla de la sepultura sin ofrendas: las sepulturas de los eclesiásticos varones de alto rango a finales de la época sajona seguían manteniendo los ajueres funerarios (Hadley 2001:92-106).

Los historiadores de la muerte en la Edad Media sostienen que, hacia el siglo XIII, ésta había desaparecido del contexto familiar y de la comunidad y se había convertido en terreno exclusivo del clero masculino, cuyos miembros ejercían como enterradores profesionales. Philippe Ariès (1981) fue el primero en defender esta visión y desde entonces se ha considerado una certeza histórica. Por ejemplo, el historiador del arte Paul Binski describió de esta forma los ritos funerarios medievales, que con-

sideraba dominados por los monjes:

“En esencia, este dominio clerical de los rituales de rememoración significa una apropiación de los ritos por parte de una clase de tecnócratas de la muerte, y durante el resto de la Edad Media la sociedad pasa a considerar como algo normal esta cesión a manos de un grupo impersonal de rituales que antes habían pertenecido a la familia” (Binski 1996:32-3).

Los modelos imperantes de interpretación de la sepultura medieval se cuestionan en un estudio reciente realizado a 5.000 tumbas de cementerios monásticos británicos, con una muestra comparativa de 3.000 sepulcros de iglesias parroquiales, catedrales y cementerios judíos (Gilchrist y Sloane 2005). Esta reevaluación nos muestra que, aunque en la Edad Media los presentes funerarios no eran la norma en los ritos mortuorios, a partir del siglo XII se produjo un incremento en la variedad de expresión funeraria. A partir de los siglos XII y XIII se desarrollaron nuevos modelos de sepultura, a medida que se producía un cambio en la percepción de la identidad religiosa y secular y aumentaba el énfasis en la idea de Purgatorio. Hacia el año 1100, las tumbas de sacerdotes y monjes se adornaban con cáli-

ces y patenas, cruces y báculos, y los cadáveres religiosos se enterraban envueltos en pieles, sudarios de hilo o vestidos con sus hábitos monásticos.

A menudo aparecen cistas y ataúdes revestidos con cal, yeso o planchas de madera, o con almohadas de piedra para la cabeza. La aparición de un simbolismo mortuorio en el clero es significativa y corresponde a un período en el que se realizaban muchos esfuerzos para presentar a este clero como un grupo social diferenciado. Entre mediados del siglo XI y el siglo XII la Reforma Gregoriana impuso el celibato clerical. La renuncia por parte de los sacerdotes a sus esposas y familias reforzó el monopolio masculino sobre los sacramentos (McNamara 1994). En un siglo, el laicado adoptaría las prácticas funerarias iniciadas por el clero. Entre los años 1200 y 1300, enterrar a los difuntos con su ropa o sus joyas se convirtió en una práctica común (Gilchrist y Sloane 2005). El urbanismo produjo más riqueza e incrementó el acceso a la cultura material, reflejada en los ritos funerarios, que se convirtieron en un modo de expresar una creciente diferenciación social.

Dentro de estos patrones generales podemos apreciar que los presentes funerarios expresan

unas relaciones sociales más íntimas, y esto nos permite reevaluar a los agentes activos que se ocupaban de la gestión de los muertos. La cultura visual de la muerte en la Edad Media nos proporciona una visión alternativa de los preparativos funerarios que se realizaban en el hogar. Especialmente relevantes en esta cuestión resultan los Libros de Horas, que se utilizaban para interceder en favor de las almas de los muertos en el Purgatorio. Hacia el siglo XV, estos libros eran muy populares entre la clase media y especialmente entre las mujeres, que los usaban en sus oraciones privadas. Estos libros contienen ilustraciones en miniatura que marcan el inicio de cada Oficio de Difuntos. Normalmente re-presentan las etapas de un funeral desde el lecho de muerte hasta la tumba (Wieck 1999). Las ilustraciones nos revelan la secuencia de preparativos, el escenario en que tenían lugar las disposiciones mortuorias y los individuos que las llevaban a cabo. Gracias a los Libros de Horas es posible identificar un momento crucial en la secuencia funeraria en el cual los ritos mortuorios pasaban de la familia a la Iglesia. El momento crucial parece haber sido el cortejo funerario. Previamente, las mujeres de la familia lavaban el cuerpo y lo vestían o lo envolvían en una mortaja. Una

vez preparado, el cuerpo era expuesto dentro de un féretro o un ataúd en la casa. Se podría sugerir que los objetos colocados junto al cuerpo en este punto representan las preferencias y acciones de la familia o de la comunidad del difunto, y más concretamente, de las mujeres que preparaban este cuerpo. En cambio, la preparación y decoración de la tumba se llevaba a cabo en el contexto estrictamente regulado del cementerio monástico o parroquial, el territorio del clero.

La mujer en la en la Edad Media

La reevaluación de las evidencias funerarias en la Edad Media contradice la doble suposición que apunta a que en la Edad Media no era costumbre dejar presentes funerarios en las tumbas y que el clero masculino era el encargado en exclusiva de preparar estos sepulcros, a modo de profesionales especializados. Muchos de estos objetos apotropaicos encontrados junto al difunto se colocaban durante el proceso de lavado y cobertura del cuerpo con la mortaja: por ejemplo, monedas o piedras puestas en la boca, cruces o bulas en el pecho o la mano y candados cerca de la pelvis (Gilchrist y Sloane 2005). Las pruebas visuales aportadas por

Los Libros de Horas nos pueden llevar a sugerir que eran las mujeres las que colocaban estos objetos junto al cuerpo cuando lo preparaban en la casa familiar.

Ciertos materiales hallados en el ataúd o la tumba refuerzan la idea de la implicación familiar e incluso en la participación activa de las mujeres. Los husos encontrados en un contexto funerario pueden significar una conexión con la tarea doméstica del hilado, exclusivamente femenina. Por ejemplo, un ejemplar hecho de creta se encontró cuidadosamente colocado sobre el pecho de un hombre enterrado en un ataúd de plomo en el cementerio monástico de Stratford Langthorne (Essex), entre 1230 y 1350 (Barber *et alii* 2005:4.4). El ataúd de plomo resulta un contexto sellado, por lo tanto, el huso no puede considerarse como una intrusión u olvidado casualmente.

Una práctica más extendida era el "sepulcro de ceniza": cenizas esparcidas dentro del ataúd, probablemente antes de colocar el cuerpo. Este material no se utilizaba para forrar las tumbas de los cementerios sino que procedía exclusivamente del contexto doméstico en que se preparaba el cuerpo. Se han identificado unos 43 ejemplos en Inglaterra, en el sudeste, en una

distribución geográfica principalmente urbana (Gilchrist y Sloane 2005:120-23). El rito está especialmente bien representado en el cementerio de la Peste Negra en East Smithfield, Londres (fundado en 1348), y en el cementerio cisterciense de St. Mary Graces que se encuentra sobre él (Graiger *et alii* en preparación). Se han hallado restos de ceniza en los ataúdes de difuntos de ambos sexos y de todas las edades, pero hasta la fecha no se ha encontrado asociación alguna con los enterramientos de sacerdotes (que se distinguen por la aparición de un cáliz como ajuar funerario). Esta ausencia de relación con las tumbas del clero sugiere que el "sepulcro de ceniza" no fue un modelo adoptado por la Iglesia. Las cenizas sólo se han analizado científicamente en cuatro casos, pero en todos su origen parece ser un fuego doméstico o un hogar. Las cenizas contienen restos de huesos de mamífero, espinas de pescado, caparazones de moluscos, plantas carbonizadas, cerámica quemada, objetos de metal y carbón vegetal. La ceniza que se esparcía en los ataúdes provenía de fuegos domésticos, quizás, podríamos argumentar, como símbolo del hogar y la familia, una fuente de consuelo en un lugar tan terrible como el Purgatorio. La ceniza en los ataúdes puede incluso repre-

sentar los restos de un banquete funerario celebrado en el hogar, una parte esencial del velatorio en la cual familiares y amigos recordaban al difunto. Hay pruebas documentales consistentes que relacionan a las mujeres de la sociedad medieval con la preparación de la comida en el hogar, en un fuego abierto en el centro de la casa como su principal espacio de trabajo (Hanawalt 1986). La colocación de ceniza en el ataúd parece representar una extensión de este rol femenino como encargada de mantener el fuego, un acto ligado a su posición como responsable del ceremonial fúnebre familiar.

Cuidando a los muertos en la Edad Media

Tanto en la teoría como en la práctica, las mujeres en la Edad Media desempeñaban el papel de cuidadoras. El rol de género asignó a las mujeres la tarea de mantenimiento del hogar y de la familia, y sus vocaciones religiosas específicas implicaron extender estos cuidados a toda la comunidad, a través de la distribución de comida y de la atención a los enfermos como forma de caridad cristiana. En la Edad Media la gente percibía la alimentación como una misión femenina positiva y proactiva, y el culto a la Virgen enfatizaba la

relevancia del papel de María como madre de Cristo en el origen de la Cristiandad. De hecho, muchas figuras religiosas masculinas adoptaban con frecuencia el simbolismo femenino del alimento maternal (Parsons y Wheeler 1996: xii). Fuera de la familia, los necesitados, los enfermos y los moribundos buscaban refugio en los hospitales medievales, donde las hermanas enfermeras que habían hecho votos religiosos se hacían cargo de ellos. Estas mujeres atendían a los moribundos y a los muertos, asumiendo la responsabilidad de preparar los cuerpos para el entierro y coser el sudario en el que se envolvía al difunto (Rawcliffe 2003a: 19).

Las tareas relacionadas con las actividades de duelo también se asignaban de acuerdo al género. En la literatura medieval y las representaciones gráficas de la época son muy abundantes las imágenes que feminizan estos gestos de dolor (Vaught 2003: 4). El "gesto de desesperación" más común estaba relacionado con las mujeres reunidas durante la Crucifixión de Cristo en el Gólgota, que se quedaron después de que los discípulos hubieran huido atemorizados (Mark 15: 40). A menudo se representa a la Virgen María desmayándose y a María Magdalena llorando y arrancándose

el cabello (Binski 1996: 52) (Figura 1). En ocasiones, podemos atisbar los vestigios arqueológicos de estas prácticas de duelo. Por ejemplo en un hombre de unos 40 años que fue enterrado en la parroquia de St. Bees, Cumbria, en el siglo XIV y que se halló con el cuerpo envuelto en capas de tela bañada en cera y bordados de plomo, que se encontraron en un estado excepcional de conservación (O'Sullivan 1982). Se encontró una trenza de cabello más largo que el suyo alrededor de su cuello, quizás depositado en un

Fig 1. Clave de bóveda labrada del claustro oriental de la catedral de Norwich, de 1330 aproximadamente, que muestra la iconografía de la crucifixión. A la izquierda de la cruz puede verse a la Virgen María con las manos levantadas en un gesto de desesperación.



gesto de dolor. El sepulcro era lo suficientemente grande como para recibir a una mujer posteriormente, y es muy probable que la trenza de cabello perteneciera a este miembro de la familia, quizás su mujer, su hija o su madre.

Los antropólogos han observado la notable repetición en diferentes culturas de los rituales femeninos de duelo. En muchas sociedades tradicionales, las mujeres preparan el cuerpo para el funeral, se reúnen para llorar en grupo, y muestran su dolor cortándose el pelo, vistiendo de negro, cubriéndose con ceniza, privándose de comida o higiene y mutilando sus cuerpos (Bloch 1982; Scheper-Hughes 1992; Metcalf y Huntingdon 1991). Maurice Bloch exploró en un influyente ensayo el vínculo entre las mujeres y la muerte como una oposición estructural omnipresente que asigna a las mujeres la responsabilidad cultural de exorcizar la contaminación de la muerte. La idea es que al absorber los aspectos sucios de la muerte y la descomposición, las mujeres permiten al resto de la comunidad centrarse en lo trascendental, los aspectos sobrenaturales de la muerte como forma de recreación espiritual (Bloch 1982: 226). El argumento de Bloch es típico de una parte de la antro-

pología estructuralista de los 70 que pretendía explicar por qué las relaciones de poder normalmente otorgan privilegios a las autoridades masculinas y crean subordinación femenina. Incluso la antropología feminista de la época (p.e. Ortner 1974) coincide con Bloch cuando éste sugiere una omnipresente oposición binaria entre mujeres y hombres, carne y espíritu, contaminación y pureza, insinuando que universalmente a las mujeres se las percibía como un cuerpo contaminado. Los modelos estructuralistas han recibido críticas por su tendencia a simplificar hombres y mujeres como dos elementos opuestos que enfatizan las diferencias sexuales en lugar de explicarlas y que limitan la percepción del género a estructuras binarias (Gilchrist 1999: 32-6). Aunque resulta evidente que en muchas culturas las mujeres parecen tener un vínculo con los ritos de la muerte y el duelo, el significado de estas asociaciones y el valor cultural que se les concede es específico a cada cultura.

En los discursos médicos y religiosos de la Edad Media se promovía la idea de dualidad del cuerpo. A las mujeres se las consideraba inherentemente más corpóreas: sus cuerpos eran recipientes abiertos que rezumaban, propensos al peca-

do de la lujuria, y sus humores se consideraban más fríos, más húmedos y más inestables que los de los hombres, y al morir, sus cuerpos se creían más vulnerables a la corrupción y la descomposición (Bynum 1995: 221). Las mujeres cargaban con el legado de Eva, y su papel en el pecado original les comportó el castigo colectivo del dolor en el parto (Rawcliffe 2003b: 91). Se temía al cuerpo femenino por la supuesta conexión entre las mujeres y el pecado: sacerdotes y doctores evitaban el contacto físico con las mujeres y éstas tenían prohibido acercarse a los espacios y objetos más sagrados de las iglesias. Se consideraba que el cuerpo femenino después de dar a luz estaba contaminado y la mujer tenía que pasar por un período de 40 días de asistencia al culto religioso. Si moría en el parto, se consideraba que su cuerpo quedaba contaminado por el feto que no había recibido bautismo. Los recién nacidos que morían sin recibir bautismo se consideraban impuros y objetos temibles capaces de regresar de entre los muertos (Shahar 1990: 51-2). Se asume que hacía finales de la Edad Media no se permitía que las criaturas fallecidas sin haber recibido bautismo fueran enterradas en suelo consagrado (*ibídem*; Orme 2001: 124), ni que las mujeres que habían muerto

durante el parto fueran sepultadas dentro de las iglesias, sino en los cementerios adyacentes a ellas. El Concilio de Canterbury (1236) y el Concilio de Trèves (1310) decretaron como ilegal enterrar a una mujer sin que se le hubiera extirpado el feto. En el siglo XV, el manual de John Mirk dirigido a los párrocos ingleses daba las siguientes instrucciones: una mujer fallecida durante el parto no debe ser enterrada en la iglesia, sino en el cementerio de ésta, después de que el bebé haya sido extraído de su cuerpo y enterrado fuera del camposanto (Erbe 1905: 298). A pesar de todo, en realidad, es poco probable que fallecieran muchos bebés sin recibir un bautismo de emergencia, y en el manual de Mirk tam-



bién se explica que los sacerdotes debían instruir a las comadronas en cómo hacerlo.

La misoginia evidente de la iglesia medieval se contrarrestaba con el culto a la Virgen María y a María Magdalena, que representaba las imágenes positivas de mujeres santas integradas en las prácticas corpóreas de nacimiento y muerte. El culto mariano es un culto a la maternidad, que nos muestra a una María embarazada o amamantando al Niño Jesús —de hecho, alimentando a la futura Iglesia. A partir del siglo XIV, la iconografía de la Piedad la muestra como una madre en duelo, acunando el cuerpo destrozado de Cristo (Marks 2004: 123) (Figura 2). En contraste, las imágenes de María Magdalena sugieren un culto al duelo femenino. Se la representa realizando gestos rituales al pie de la cruz, tocando los pies de Cristo con su cabello, llorando y elevando los brazos en señal de dolor (Haskins 1993: 202-4). Las mujeres santas tienen un papel central en los evangelios que narran la Resurrección: las tres Marías visitan la tumba de Cristo para ungir su cuerpo con bálsa-

Fig. 2. Ménsula mostrando la Piedad en la capilla Bauchon de la catedral de Norwich, datada a mediados del siglo XV.

mos pero la encuentran abierta y vacía. María Magdalena es la primera en reconocer a Cristo resucitado, convirtiéndose en el primer apóstol de la iglesia cristiana (Figura 3). Tanto la Virgen María como María Magdalena ostentan un lugar especial en la iconografía medieval de la muerte, y estos arquetipos bíblicos proporcionaban unos modelos consistentes a las mujeres que cuidaban a los muertos.

La maternidad y los ritos funerarios en la Edad Media

En su papel como madre y comadrona, las mujeres en la Edad Media se enfrentaban a la muerte con mucha frecuencia. La mortalidad infantil debía ser de un 50-60%, aunque encontramos escasa representación de recién nacidos y criaturas en las excavaciones de cementerios medievales. En alguna ocasión



Fig. 3. Clave de bóveda del claustro septentrional de la catedral de Norwich, de aprox. 1430, mostrando a Cristo apareciendo en el paraíso después de su resurrección desde la tumba. Después de reconocerle como Cristo resucitado, María Magdalena se arrodilla a sus pies y los acaricia con su pelo.

los historiadores habían sostenido que la elevada tasa de mortalidad impedía a los padres construir un vínculo emocional significativo con sus pequeños (Ariès 1965), aunque algunos estudios posteriores han desestimado esta visión (Shahar 1990; Orme 2001). Las evidencias arqueológicas sugieren que el vínculo emocional con las criaturas era intenso, como demuestra el tratamiento especial que recibían estos enterramientos. Es la única categoría de sepultura medieval que viene caracterizada por una posición especial del cuerpo. La posición normal en los adultos era boca arriba con el cuerpo estirado, mientras que a las criaturas los colocaban normalmente de lado, en la posición natural de dormir (Gilchrist y Sloane 2005: 155-6).

El tipo de sepulturas abarcaba desde el entierro más simple en un sudario hasta los que muestran una notable inversión como un ataúd individual de madera o de piedra. Quizás el más evocador sea el de un niño o una niña enterrado en una cesta de mimbre, en el transepto norte de la iglesia del monasterio cisterciense de Stratfort Langthorne, la única criatura de todo el cementerio monástico (Barber *et alii* 2004). Las sepulturas de recién nacidos y de criaturas se suelen encontrar en la zona

oeste de las iglesias y cementerios, tanto en contextos parroquiales como monásticos (Gilchrist y Sloane 2005: 67). En Brighton Hill South, el cementerio de una iglesia rural en Hampshire, las excavaciones en el noroeste de la nave sacaron a la luz mayoritariamente sepulcros infantiles y juveniles (Fasham y Keevil 1995). Cerca del extremo oeste de la iglesia de St Margaret, en Combusto, Norwich, se excavaron un pequeño número de sepulcros de recién nacidos y de niños o niñas (Ayres 1990: 59). Entre los ejemplos monásticos se incluyen el monasterio de Whitefriars, en Aberdeen, donde los sepulcros infantiles se agrupan en el extremo oeste de la iglesia, a lo largo del muro norte en particular, encajados en parte al pie de la pared (Stones 1989), y en St Peter and Paul, en Taunton, donde se excavaron 20 sepulcros infantiles de un cementerio al sudoeste del teórico emplazamiento de la iglesia (Hinchcliffe 1984). Esta localización es significativa si la consideramos en términos de la topografía sagrada eclesiástica. Los cuerpos fueron enterrados en el área asociada con la pila bautismal, para que el bautismo pudiera continuar protegiendo sus almas vulnerables durante el peligroso viaje por el Purgatorio (Gilchrist y Sloane 2005: 223).

Los recién nacidos y el resto de criaturas eran enterrados junto a un número considerable de objetos que podrían haber sido colocados durante el proceso de lavado y preparación del cuerpo en su hogar. Mientras que puede que los adultos hubieran elegido los artefactos que querían que les acompañaran en su sepultura, los presentes funerarios de los pequeños reflejan la voluntad de progenitores y tutores, e ilustran la relación entre las diferentes generaciones. Lo más probable es que algunos sean amuletos con una función protectora importante, como la insignia de peregrino que se encontró en la tumba de un niño o una niña de entre 7 y 10 años cerca del pórtico sur de la abadía de St. Augustine, Canterbury (Sherlock y Woods 1988: 66). Otros ejemplos incluyen un colgante en forma de cruz, encontrado en el pecho de un bebé recién nacido enterrado en la nave de la iglesia agustiniana de St Mary Ginsborough, Cleveland (Heslop 1995: 93-4), y una cruz hallada junto a la boca de una criatura enterrada en la iglesia de la abadía cluniacense de Pontefrac, Yorkshire (Bellamy 1965: 93). Si tenemos en cuenta la localización de las sepulturas, la posición del cuerpo y la colocación de presentes funerarios apotropaicos, podemos pensar que las mujeres que prepa-

aban los cuerpos para su sepultura se preocupaban especialmente por ofrecer una protección especial a los pequeños. Depositaban cruces e insignias de peregrino como amuletos dentro del sudario, uniendo la tradición religiosa con la popular. Tales prácticas podrían considerarse una extensión de la costumbre femenina de usar remedios tradicionales para la curación, una práctica que a veces presentaba vínculos inquietantes con la tumba. Por ejemplo, un ritual de finales del siglo XI para inducir un parto seguro requería que la parturienta recogiera tierra de la tumba de uno de sus propios descendientes difuntos, la envolviera en lana negra y la vendiera a un mercader (Shinners 1997: 282-3).

El papel central de las mujeres en los preparativos fúnebres podría explicar por que ciertos principios eclesiásticos no se llevasen a la práctica. Es evidente que no se seguía siempre la directriz, expuesta anteriormente, de separar a una madre que moría de parto de su bebé fallecido. Hallamos ejemplos de mujeres enterradas con el feto *in utero* registrados en la comunidad de los Hospitalarios de Clerkenwell, Londres (Sloane y Malcolm 2004: 185), y posiblemente en la abadía dominica de Guildford (Poulton y Woods

1984). En la abadía franciscana de Hartlepool (Daniels, en preparación), se encontró a un recién nacido colocado entre las rodillas de su joven madre, mientras que en la abadía agustina de Hull, el sepulcro sellado de una mujer adulta contenía un pequeño ataúd con un neonato (Evans en preparación). Podría ser que los monjes medievales abordaran estas muertes con un mayor grado de humanidad del que sugieren las fuentes escritas. O quizás no estaban al corriente de que el feto estaba dentro del sepulcro sellado. También puede ser que los varones religiosos se negaran a manipular los restos mortales de una mujer indudablemente contaminada por el parto. Lo más probable en estos casos es que fuera la comadrona, una mujer de confianza entre la comunidad y el clero, la que preparara el cuerpo para su funeral (Rawcliffe 2003b: 96).

Quizás el hallazgo más sorprendente en un contexto medieval sea la evidencia de sepulturas infantiles dentro del espacio doméstico de las casas y fuera del terreno consagrado de la iglesia o el cementerio. Se han desenterrado restos de recién nacidos en las aldeas medievales inglesas de Riplingham, Gomeldon y Thrislington, el último de ellos encontrado en el

relleno superior de un pozo (Astill 1988: 58). En un contexto urbano, se han hallado dos sepulturas infantiles en viviendas del siglo XII en Dover. En dos de las viviendas de la calle Townwall, que formaban parte del distrito pobre de los pescadores, se hallaron tumbas o fosas, localizadas junto al muro, con los cuerpos de dos neonatos. En ambos casos, las tumbas quedaban selladas por pisos superiores, confirmando que las casas fueron habitadas posteriormente (Anderson y Parfitt 1998: 123).

No podemos considerar automáticamente que todos estos enterramientos domésticos fueran para neonatos o niños y niñas fallecidos sin haber recibido bautismo. En el pueblo medieval de Upton, en Gloucestershire, un bebé de entre 3 y 6 meses fue enterrado bajo el suelo de una casa alargada, en la parte más baja de la vivienda (Rahtz 1969: 86-8). La casa data del siglo XIII, y en esta zona se había tallado una cama de piedra en el suelo. El ángulo sudoeste de la casa contaba con un suelo de arcilla reforzado por losas de piedra que sellaban la tumba del bebé (Figura 4). Cerca del cuerpo se encontraron dos objetos que podrían estar asociados con el funeral: un huso de piedra caliza y una caracola (Figura 5). Como

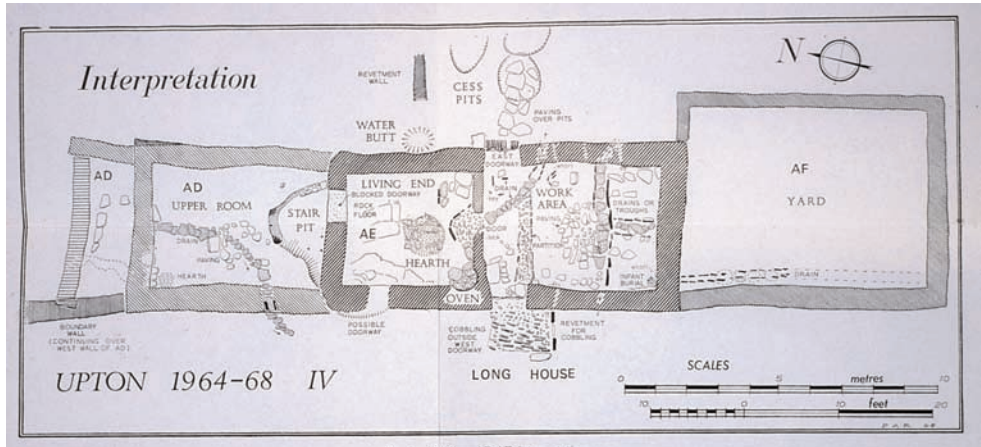


Fig. 4. Planta de la casa alargada excavada (AD-AF) del poblado medieval abandonado de Upton. Publicada en *Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archaeological Society* 88 (1969). Reproducida por amabilidad de Philip Rahtz.

Fig. 5. Fotografía del enterramiento infantil procedente del sector sudoccidental de la casa alargada (AD-AF) en el poblado medieval abandonado de Upton. Publicada en *Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archaeological Society* 88 (1969). Reproducida por amabilidad de Philip Rahtz.



ya hemos mencionado anteriormente, el huso simboliza el hogar y, más concretamente, el trabajo doméstico femenino. La caracola resulta especialmente relevante: se ha identificado como un fragmento de tritón (*charonia sp.*), probablemente de una *charonia nodiferus*, que sólo se encuentra en aguas del Mediterráneo (*ibídem*: 124). Al no ser una especie que se encuentre en aguas británicas, es posible que sea un objeto recogido intencionalmente, por ejemplo, de la tumba de un santo o de un peregrinaje. Es posible que fuera un objeto importante, un amuleto o un recuerdo, o incluso que hubiera sido adquirido a propósito como presente funerario.

Esta criatura era lo bastante mayor como para haber sido bautizado en la iglesia, y debemos concluir que enterrarle en casa fue la consecuencia de una decisión deliberada. Como el arqueólogo Philip Rahtz, comentó: "Debió producirse un interesante desafío a la autoridad eclesiástica al impedir el entierro en suelo consagrado" (*ibid.*: 88).¹ Esta sepultura doméstica no parece reflejar un acto de eliminación de una criatura no deseado de forma clandestina e insensible, sino, por el contrario, de estrechamiento de los lazos entre hogar y familia.

Conclusión: ¿Dolor de madre?

La información visual aportada por los Libros de Horas medievales nos muestran de forma constante a la mujer dentro de un contexto hogareño, lavando y preparando los cuerpos de los miembros difuntos de la familia para su funeral. De la misma forma, en representaciones de hospitales medievales, son las hermanas enfermeras las que se ven cosiendo los sudarios en torno al cuerpo difunto (Rawcliffe 2003a). Estudios anteriores sobre la muerte en la Edad Media llegaron a la conclusión de que los preparativos fúnebres eran terreno exclusivo del clero masculino (p.e. Ariès 1981; Geary 1994; Binski 1996). Contrariamente, lo que aquí proponemos es que las mujeres medievales desempeñaban un papel crucial en la primera etapa del rito funerario, antes de que el cuerpo saliera de casa en procesión hacia la iglesia. Las pruebas arqueológicas sugieren que en esta etapa preliminar a menudo se colocaban símbolos del hogar en el ataúd. Las cenizas de los hogares son el ejemplo más conmovedor de esta práctica. A veces se colocaban amuletos dentro del sudario, sobre todo en el caso de recién nacidos, niños y niñas, cuyos entierros recibían un tra-

tamiento diferenciado, por la localización de las tumbas y la posición del cuerpo en ellas. En conjunto, estas evidencias refuerzan la idea del papel desempeñado de las mujeres en el tratamiento de la muerte familiar, quizás como extensión de su rol social como madres. El tratamiento de los cuerpos de las madres que morían de parto también sugiere un papel no reconocido anteriormente de las comadronas como especialistas en las ceremonias fúnebres de madres y neonatos.

El caso medieval suministra otro ejemplo de la tendencia de las mujeres a vincularse con la muerte y el duelo que observamos en numerosas culturas. Más que representar una conexión universal entre mujer y contaminación (Bloch 1982), el análisis contextual nos revela un vínculo integral entre el papel de las mujeres como madres y su actividad en el tratamiento de los muertos de la familia. En la Edad Media, los procesos corpóreos de nacimiento y muerte se veían con ambivalencia: para el clero, conllevaban el trasfondo de la contaminación; para las mujeres era en estos procesos donde se encontraba el origen de la iglesia cristiana y de la comunidad. El nacimiento y la muerte eran territorio femenino, y este territorio estaba liderado

por las poderosas figuras de la Virgen María y María Magdalena. La devoción popular hacia esas dos mujeres santas extendió el concepto de cuidado maternal, lo amplió hacia el cuidado de los difuntos. La sepultura era una expresión valiosa de afirmación femenina a través de la cual las mujeres en la Edad Media podían seguir cuidando de sus seres queridos, no sólo al nacer y durante su vida, sino también al morir.

A pesar de la frecuencia con que se vincula a las mujeres con el cuidado de los muertos en diversas culturas, sus reacciones ante la muerte son variadas y se enmarcan en un contexto histórico determinado. Las mujeres en la Edad Media se enfrentaban diariamente a la elevada mortalidad infantil, como pasa todavía hoy en ciertos países. La antropóloga Nancy Scheper-Hugues (1992) examinó el impacto de la mortalidad infantil en las madres pobres del Brasil contemporáneo, que se distancian de las criaturas enfermas y aceptan su muerte como una bendición que debe celebrarse. Las madres creen que mueren sin pecado ni culpa y con ello aseguran su salvación. Visten y muestran los cuerpos de sus hijos e hijas como si fueran "pequeños ángeles", objetos de transición que les permiten

“dejarlos ir”. Todo lo contrario a las madres de la Gran Bretaña medieval, que preparaban los cuerpos de sus hijos e hijas difuntos para que durmieran pacíficamente en sus tumbas, acurrucados sobre un costado. Y seguían vigilándolos y protegiéndolos a través de los peligros del Purgatorio, colocando las sepulturas cerca de la pila bautismal o dejando amuletos dentro del sudario. Sabemos de una madre en la aldea medieval de Upton que no estaba lista para despedirse de su hijo o hija por lo que situó su tumba bajo el suelo de su hogar. Y junto al cuerpo de la criatura dejó muestras del dolor materno: una caracola especial y un huso de hilar, símbolo del trabajo doméstico diario.

La conexión entre las mujeres, la muerte y el duelo no es un sentimiento universal ni tiene un significado global. En el Brasil contemporáneo, las madres se enfrentan a la muerte de sus hijos o hijas estoicamente, mientras que en la Gran Bretaña medieval parecen haber prolongado su rol sustentador hasta la tumba, quizás como estrategia para ayudarles en el Purgatorio. Los iconos de la Virgen María y de María Magdalena respaldan una ideología de género que situaba a las mujeres en el centro de los rituales funerarios

medievales. Al preparar los cuerpos para el funeral, las mujeres en la Edad Media expresaban su dolor y las decisiones que tomaban en las ceremonias fúnebres enfatizan la vocación femenina cristiana de cuidadora, ya sea como esposa, comadrona, enfermera o madre.

Agradecimientos

Este ensayo procede de un proyecto de investigación realizado conjuntamente con Barney Sloane sobre tumbas monásticas medievales, una colaboración de cuatro años con la Universidad de Reading y el Servicio de Arqueología del Museo de Londres. El Consejo de Investigación de las Artes y Humanidades patrocinó el proyecto original que se publicó gracias a una ayuda de English Heritage. Le agradezco al Profesor Philip Rhatz el permiso para reproducir el plano y la foto de la casa alargada en Upton, Gloucestershire.

Bibliografía

Anderson, T.; Parfitt, K. 1998. Two unusual burials from medieval Dover. *International Journal of Osteoarchaeology* 8, pp. 123-4.

Astill, G. 1988. Rural settlement: the toft and the croft. En

G. Astill y A. Grant (eds.), *The Countryside of Medieval England*. Oxford: Blackwell, pp. 36-61.

Ariès, P. 1965. *Centuries of childhood*. New York: Jonathon Cape.

Ariès, P. 1981. *The hour of our death*. Harmondsworth: Penguin.

Arnold, B., Wicker, N.L. 2001. Introduction. En B. Arnold y N.L. Wicker (eds.), *Gender and the archaeology of death*. Walnut Creek, California: AltaMira Press, pp. vii-xxi.

Ayres, B. 1990. Norwich. *Current Archaeology* 122, pp. 56-9.

Barber, B.; Chew, S.; White, W. 2004. *The Cistercian abbey of St Mary Stratford Langthorne, Essex: archaeological excavations for the London Underground Limited Jubilee Line Extension Project*. London: Museum of London Archaeology Service Monograph 18.

Bellamy, C.V. 1965. *Pontefract priory excavations 1957-6*. Thoresby Society Publications 49.

Binski, P. 1996. *Medieval death: ritual and representation*. Londres: British Museum.

Bloch, M. 1982. Death, women

and power. En M. Bloch y J. Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211-30.

Bynum, C. 1995. *The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*. Nueva York: Columbia University Press.

Chodorow, N. 1978. *The reproduction of mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley: University of California Press.

Crawford, S. 2003. Anglo-Saxon women, furnished burial and the church. En D. Wood (ed.), *Women and religion in medieval England*. Oxford: Oxbow Books, pp. 1-12.

Daniels, R. en preparación. *The Franciscan Friary of Hartlepool*.
Erbe, T. 1905. Mirk's Festial. *Early English Text Society Extra Series* 96.

Evans, D.H. (ed.) en preparación. *Excavations at the Austin friary, Hull, 1994-9*. Hull: East Riding Archaeologist.

Fasham, P.; Keevil, G. 1995. *Brighton Hill South: an Iron Age farmstead and deserted medieval village at Hatch Warren, Hampshire*.

Geary, P.J. 1994. *Living with the dead in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.

Gilchrist, R. 1999. *Gender and archaeology. Contesting the past*. Londres: Routledge.

Gilchrist, R.; Sloane, B. 2005. *Requiem: the medieval monastic cemetery in Britain*. Londres: Museum of London Archaeology Service Monograph.

Gordon, B.; Marshall, P. (eds.) 2000. *The place of the dead: Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grainger, I.; Hawkins, D.; Waldron, T. en preparació. *The Black Death cemetery, East Smithfield, London*. Londres: Museum of London Archaeology Service Monograph.

Hadley, D.M. 2001. *Death in medieval England*. Stroud: Tempus.

Hanawalt, B.A. 1986. *The ties that bound: peasant families in medieval England*. Oxford: Oxford University Press.

Haskins, S. 1993. *Mary Magdalen*. Londres: Harper Collins.

Heslop, D.H. 1995. Excavations

within the church at the Augustinian Priory of Gisborough, Cleveland. *Yorkshire Archaeological Journal* 67, pp. 51-125.

Hinchcliffe, J. 1984. Excavations at Canon Street 1977. En P. Leach (ed.) *The Archaeology of Taunton*. Bristol: Western Archaeological Trust Excavation Monograph 8, pp. 106-11.

Marks, R. 2004. *Image and devotion in late medieval England*. Stroud: Sutton.

Mcnamara, J. 1994. The Herrenfrage. The restructuring of the gender system, 1050-1150. En C.A. Lees (ed.), *Medieval Masculinities*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 3-29.

Metcalfe, P.; Huntingdon, R. 1991. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Brien, E. 1996. Archaeological study of church cemeteries: past, present and future. En J. Blair y C. Pyrah (eds.), *Church archaeology: research directions for the future*. York: Council for British Archaeology Research Report 104, pp. 159-66.

Orme, N. 2001. *Medieval Chil-*

dren. Yale: Yale University Press.

Ortner, S. 1974. Is female to male as nature is to culture? En M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 67-88.

O'Sullivan, D. 1982. St. Bees man: the discovery of a preserved medieval body in Cumbria. Antwerp: *Proceedings of the Palaeopathological Association 4th Annual Meeting*, pp. 171-77.

Parker Pearson, M. 1993. The powerful dead: relationships between the living and the dead. *Cambridge Archaeological Journal*, pp. 203-29.

Parsons, J.C.; Wheeler, B. 1996. Introduction: medieval mothering, medieval motherers. In J.C. Parsons y B. Wheeler (eds.), *Medieval mothering*. New York: Garland, pp. ix-xvii.

Poulton, R.; Woods, H. 1984. *Excavations on the site of the Dominican Friary at Guildford in 1974 and 1978*. Guildford: Research Volume of the Surrey Archaeological Society 9.

Rahetz, P. 1969. Upton, Gloucestershire, 1964-1968. *Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archaeological Society* 88, pp. 74-126.

Rawcliffe, C. 2003a. The seventh comfortable work: charity and mortality in the medieval hospital. *Medicina & Storia* III.6, pp. 11-35.

Rawcliffe, C. 2003b. Women, childbirth and religion in later Medieval England. En D. Wood (ed.), *Women and religion in medieval England*. Oxford: Oxbow Books, pp. 91-117.

Ruddick, S. 1980. Maternal thinking. *Feminist Studies* 6.2, pp. 342-67.

Scheper-Hughes, N. 1992. *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.

Shahar, S. 1990. *Childhood in the Middle Ages*. Londres: Routledge.

Sherlock, D.A.; Woods, H. 1988. *St Augustine's Abbey: report on excavations 1960-78*. Gloucester: Kent Archaeological Society Monograph Series 4.

Shinners, J. (ed.) 1997. *Medieval Popular Religion: a Reader*. Peterborough, Ontario: Broadview Press.

Sloane, B.; Malcolm, G. 2004. *Excavations at the Priory of the Order of the Hospital of St John of*

Jerusalem, Clerkenwell. Londres: Museum of London Archaeology Service Monograph 20.

Stones, J.A. (ed.) 1989. *Three Scottish Carmelite friaries: Excavations at Aberdeen, Linlithgow and Perth 1980-86*. Edimburgo: Society of Antiquaries of Scotland.

Vaught, J.C. 2003. Introduction. En J. C. Vaught y L. Dickson-Bruckner (eds.). *Grief and gender 900 - 1700*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 1-14.

Wieck, R.S. 1999. The death desired: Books of Hours and the medieval funeral. En E. E. Dubruck y B.I. Gusick (eds.), *Death and dying in the Middle Ages*. Nueva York: Peter Lang, pp. 431-76.

Wilkie, L.A. 2003. *The archaeology of mothering: An African American midwife's tale*. Londres: Routledge.

Notas:

¹ El profesor Rahtz sostiene que mientras que el huso podría interpretarse como una intrusión, el caparazón es un objeto exótico y un hallazgo muy poco usual en una aldea inglesa del siglo XIII. Según su informe, cuando se excavó la tumba en los años 60, algunos lo consideraron como algo "muy inmo-

ral" dentro del contexto de las creencias medievales (carta de Philip Rahtz a la autora, con fecha del 22 de noviembre del 2005).