
Simbolismo, religiosidad y ritual barroco.
La muerte en Teruel en el siglo XVII

Pablo García Hinojosa

Tesis Doctoral
Universidad de Zaragoza

<http://zaguan.unizar.es>

TDR-UZ [Tesis Doctorales en Red Universidad de Zaragoza]



Biblioteca
Universitaria

Universidad Zaragoza

SIMBOLISMO, RELIGIOSIDAD Y RITUAL BARROCO.

LA MUERTE EN TERUEL EN EL SIGLO XVII

PABLO GARCÍA HINOJOSA



DIRECTOR DE LA TESIS: Dr. D. JOSÉ MANUEL LATORRE CIRIA

DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

2010

Simbolismo, religiosidad y ritual barroco.

La muerte en Teruel en el siglo XVII

Tesis presentada por

Pablo García Hinojosa

para la obtención del grado de doctor

*Director de la tesis doctoral:
Dr. D. José Manuel Latorre Ciria*

*Departamento
de Historia Moderna y Contemporánea*

*Universidad de Zaragoza
2010*

*A la memoria de María de los
Ángeles Hinojosa Ologaray que me enseñó a
leer en tiempos difíciles dándome así la vida
dos veces.*

SIGLAS Y ABREVIATURAS

A.H.D.T.: Archivo Histórico Diocesano de Teruel
A.H.P.T.: Archivo Histórico Provincial de Teruel
A.P.L.M.: Archivo Parroquial de la Merced
A.P.S.A.: Archivo Parroquial de San Andrés
A.P.S.S.: Archivo Parroquial de San Salvador
B.N.: Biblioteca Nacional de España
B.P.T.F.A.: Biblioteca Pública de Teruel, Fondo Antiguo
C.S.: constitución sinodal
cap.: capítulo
caps.: capítulos
const.: constitución
cuest.: cuestión
d.: dineros
doc.: documento
fol.: folio
fols.: folios
imp.: impresor
lecc.: lección
lib.: libro
mat.: materia
p.: página
part.: parte
pp.: páginas
punt.: punto
r.: recto
reg.: registros
rls.: reales
rúbr.: rúbrica
s.: sueldos
s.a.: sin año

s.f.: sin fecha

secc.: sección

ss.: siguiente

subsec.: subsección

t.: tomo

tít.: título

trat.: tratado

v.: vuelto

vol.: volumen

vols.: volúmenes

“Nuestro nacimiento es un azar, nuestra muerte una incertidumbre. Entre estos accidentes, una parte inmensa de fatalidad, de sueño y de sonambulismo conduce nuestra vida. Sólo las palabras salvan al tiempo del olvido, permiten, al final, despertar un poco”.

A la caza del viento (Claire Goll)

INTRODUCCIÓN

Tratar de la muerte en los tiempos actuales implica ciertas connotaciones morbosas y macabras que más bien parecen estar destinadas a satisfacer las expectativas de un público amante de la literatura ”gótica” o terrorífica que a la comprensión histórica y social de su realidad. Hoy en día la muerte como dimensión inevitable de la vida, ha quedado relegada a unos espacios muy especializados donde se desarrolla el proceso fisiológico de la cesación del ser de forma privada y oculta a los ojos de los vivos. Su misma descripción se ha convertido en algo innombrable cuya sola mención desencadena una tensión emocional incompatible con la formalidad del devenir cotidiano. Esta preocupación por escamotear su figura ha dado lugar a que el tema de la muerte experimente una interdicción en el discurso y en la cotidianeidad de los vivos. Cabe hablar de una contención mental en la que la muerte no puede ser socialmente pensada ni hablada. Transformada en un hecho sorprendente, debe disimularse y superarse rápidamente en una suerte de clandestinidad. De algún modo la idea de la muerte ha sido desalojada de las conciencias siendo sustituida por la creencia en una pervivencia indeterminada cuyo fin se pretende ignorar.

Curiosamente esta represión de la muerte ha desembocado en una nebulosa cultura de la inmortalidad. Una visión de la inmortalidad que ha sustituido a la existencia eterna prometida por la teología cristiana. Ya no se trata de la inmortalidad en el más allá cuya condición previa implica la muerte biológica sino la permanencia indefinida en este mundo. La imparable tecnificación de la medicina y sus extraordinarios avances se han encargado de inculcar en las mentalidades una fe sin límites en la intervención de los médicos negando sistemáticamente las incertidumbres orgánicas que acompañan a la naturaleza humana. Los progresos en la praxis médica

han puesto al descubierto posibilidades asombrosas, casi ilimitadas. La conservación de la vida en las sociedades desarrolladas, en medio de una asepsia generalizada, ha alejado de forma contundente la sombra de la muerte antaño tan cotidiana. Sin embargo, la tragedia de la muerte con sus miedos y tensiones sigue preocupando a la mayoría de la población que ha cifrado sus expectativas en la consideración de que lo excepcional es la muerte y que la enfermedad es siempre vencible. La muerte aparece como un fracaso de la técnica cuyos límites se encuentran en una mala aplicación de los medios terapéuticos y no como un proceso natural inmanente a todo ser vivo.

Si el progreso de la medicina, con su exaltación por la profilaxis ha propiciado que la imagen de la muerte haya abandonado el ámbito familiar para instalarse en los lugares “decentes” de la muerte, otros cambios esenciales han contribuido a su abolición como un hecho de trascendencia espiritual en el devenir de la existencia humana. El acontecimiento de la muerte ha dejado de ser el camino hacia otro sitio, el paso a otra vida que toma el relevo por encima del vacío de la muerte. La erosión de las convicciones religiosas que caracteriza a la sociedad contemporánea ha venido favorecida por una visión del mundo en la ya que no hay verdades absolutas al margen del juicio crítico de la razón¹. Esta imagen científica de la realidad ha contribuido a una desarticulación formal de los sistemas religiosos. La creencia en un mundo sobrenatural después de la muerte ha experimentado una devaluación sustancial. En los tiempos actuales en los que la religión está completamente desligada de la ciencia, en el que los supuestos filosóficos-teológicos han dejado de ser verdades incuestionables y ha perdido su fuerza la justificación de la fe en la eternidad basándose simplemente en la autoridad de la tradición eclesiástica y en los escritos de la Biblia, la vida en el más allá ha dejado de ser una evidencia ideológica. Al mismo tiempo, el pensamiento ilustrado con sus críticas a las religiones ha puesto al descubierto un abuso histórico continuado de la creencia en la vida eterna como instrumento de dominación y poder produciendo una reacción de rechazo dentro de amplios sectores de la sociedad.

En este proceso de laicización, la divinidad ha perdido toda su función. Dios y su corte celestial ya no son necesarios ni para explicar el mundo ni para mitigar los terribles estragos del dolor y de la enfermedad. En las sociedades occidentales los

¹ KÜNG, H.: *¿Vida eterna?*, Madrid, Trotta, 2004, p. 24.

peligros de muerte se han hecho más previsibles y la prolongación de la vida ha dado lugar a una atenuación manifiesta de la protección sobrenatural. El creciente orden social y el empeño de las instituciones por garantizar la vida de los ciudadanos han alejado el temor casi cotidiano a una muerte inesperada. Estos elementos junto con la confianza generalizada de una seguridad física, que se aparenta como indefinida, han coadyuvado a la represión y ocultación de la muerte. La visión de los moribundos antaño tan pública y familiar ha dado paso a un rechazo radical porque en el fondo representa el recuerdo de la propia muerte que yace en el fondo de nuestra inconsciencia. Los mismos rituales religiosos carentes de gran parte de su significación han sido sustituidos por otros seculares de escasa convicción incapaces de movilizar las conciencias de los supervivientes. Sin embargo, según palabras de Norbet Elias, la muerte se ha convertido más que nunca en un problema social que los vivos cada vez tienen más dificultades en resolver desde el momento en que los moribundos son expulsados y aislados del ámbito social impidiendo la identificación con su propia muerte². Ahora más que nunca, la muerte produce un terror psicológico inmediato desde el instante en que su negación ha servido para contradecir el destino mortal de todo ser humano. Esta observación, de Ernest Becker, está inscrita dentro de su teoría por la cual toda cultura representa el intento de negar la propia muerte y significa una lucha constante por la inmortalidad, lo que impide un verdadero auto-conocimiento³.

Una de las consecuencias más evidentes del cambio de paradigma frente a la muerte ha sido la ruptura de las relaciones entre los vivos y los muertos. Sobre este aspecto Nigel Barley señala que en la mayoría de las culturas se mantienen unos vínculos “sociales” entre los vivos y los difuntos⁴. Los muertos siempre habían sido útiles para los supervivientes. Instalados en la otra vida podían ejercer funciones terapéuticas en la sociedad de los vivos a la vez que reforzaban los lazos de unión a través de la teología de los sufragios. Las sociedades modernas ya no tienen necesidad de los muertos. Jean Baudrillard argumenta que a partir del siglo XIX se produce una evolución imparable: poco a poco los muertos dejan de existir. Son expulsados de la circulación simbólica del grupo de los vivos y se les relega al punto más lejano de la

² ELIAS, N.: *La soledad de los moribundos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 10.

³ BECKER, E.: *La negación de la muerte*, Barcelona, Káiros, 2003, pp. 41-59.

⁴ BARLEY, N.: *Bailando sobre la tumba*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 99 y ss.

intimidad doméstica: los cementerios. Al principio dentro de las ciudades para pasar después a las periferias. Los muertos han dejado de tener un valor de intercambio simbólico. Al igual que los locos, los criminales y los anormales, los muertos tienen que ser proscritos en guetos porque la muerte se ha convertido en una anomalía impensable, en una delincuencia, en una desviación incurable. Los muertos han perdido su valor de intercambio con los vivos, ya no son útiles y deben ser discriminados. De esta manera, la muerte se transforma tan sólo en una línea de demarcación social entre los vivos y los muertos, en una ilusión por reducir la vida a un valor absoluto en detrimento de la muerte⁵.

Si desde el punto de vista simbólico la muerte ha perdido gran parte de sus contenidos, desde el punto de vista social también ha experimentado una notable devaluación. En la actualidad, la solidaridad entre el grupo que ha perdido a uno de sus miembros y la colectividad atraviesa una profunda crisis. Esta indiferencia, más acusada en las áreas urbanas e industrializadas que en los medios rurales, introduce la experiencia de una soledad fundamental frente a la propia muerte. El individuo sabe que en los momentos finales estará solo, en un hospital o en un centro geriátrico y apenas rodeado de sus familiares más cercanos. La muerte ha dejado de tener una función socializadora para convertirse en algo extraordinariamente inconveniente cuya indeseable presencia produce escándalo. Poco a poco la dimensión social de la muerte ha pasado de ser un elemento capaz de suscitar representaciones, conductas, sistemas de valores y creencias a convertirse en un hecho intrascendente de escasa duración. Frente al sentido público y colectivo de la muerte de antaño, el concepto moderno de la muerte supone un acontecimiento estrictamente privado que afecta tan sólo a los miembros más allegados y que se procura resolver de la manera más discreta posible. Elías achaca este comportamiento de exclusión al proceso de civilización que han experimentado las sociedades occidentales⁶. La muerte, al igual que otros grandes peligros, se ha normalizado en convenientes reglas sociales. Los mayores niveles de pacificación en las sociedades desarrolladas han dado como resultado un rechazo a la violencia y por ende a la violencia suprema de la muerte que supone el desgarramiento inmisericorde del

⁵ BAUDRILLARD, J.: *L' échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976, pp. 195-197.

⁶ ELIAS, N.: *El proceso de la civilización*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 382 y ss.

sujeto. Ariès, en una línea parecida, sostiene que se ha instalado en las conciencias un sentimiento de pudor y de vergüenza ante la muerte dando lugar a su ocultación y disimulo tanto en los allegados como en el propio moribundo, lo que él llama “la mentira”. Nadie quiere reconocer el inminente final⁷. Al mismo tiempo, la terapia intensiva encargada de prolongar la vida de los agonizantes que, de otro modo morirían prematuramente, ha pasado a gestionar los límites de la vida y de la muerte, pero también la forma de morir. La muerte ha dejado de pertenecer al entorno familiar, pero también a una Iglesia que se ve abrumada por las posibilidades reales de salvación biológica que ofrece la medicina hospitalaria.

Desde esta nueva construcción ética y social de la muerte vamos a retrotraernos a un pasado en el que los niveles de vivencia de la muerte fueron totalmente distintos. Previamente conviene señalar que las actitudes ante el fenómeno de la muerte han experimentado diversos cambios a lo largo del tiempo. Cambios extraordinariamente lentos que hasta mediados del siglo XX no han sido capaces de alterar su imagen fundamental de acontecimiento público y social. Durante un milenio la muerte ha mantenido una relación permanente con la colectividad⁸. El acto de morir era una realidad sociocultural cuya repercusión dio lugar a la elaboración de complejos sistemas de representaciones destinados a apaciguar las profundas perturbaciones que la muerte provocaba en el mundo de los vivos.

En las sociedades pasadas se produjo una relativa adaptación ante la muerte. Las mentalidades colectivas la integraron en sus esquemas culturales a través de una visualización permanente de la misma. Ya desde la niñez el lugar de experiencia de la muerte era el propio seno familiar y vecinal donde la elevada mortandad imperante se podía constatar de manera íntima y directa. Los espacios exteriores también proclamaban de manera omnipresente su cruda realidad. Unas sociedades marcadas por violencias enconadas, enfermedades, pestes, carestías y todo tipo de inseguridades propiciaban que la muerte fuera algo cotidiano que se desarrollaba a la par que la vida misma. A pesar de esta íntima convivencia, la muerte nunca fue aceptada pero si parcialmente tolerada como un hecho que escapaba a todo control humano y al que

⁷ ARIÈS, Ph.: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 466 y ss.

⁸ *Ibidem*, p. 465.

había que poner algún tipo de solución. La mayoría de las religiones, particularmente la cristiana, han proyectado la continuidad de la vida en un mundo posterior. Una vida imperecedera capaz de derrotar el tremendo temor a la nihilización, a la nada absoluta. El cristianismo propone un futuro escatológico eterno basado, no en una inmortalidad continuada que permita esquivar indefinidamente la muerte, sino en una milagrosa resurrección en la que el ser resucita a la vez en cuerpo y alma, lo que supone la salvación de toda la persona. Como apunta el filósofo Vladimir Jankélévitch, “el vivo es mortal, pero la vida de ese vivo y la vitalidad de esa vida son indestructibles e incorruptibles; consecuentemente la muerte no es el final de la vida, sino únicamente el final del vivo: la muerte clausura la carrera individual, pero no la vida universal”⁹. Contradictoriamente, el cristianismo niega la muerte a través de la misma muerte que supone el paso definitivo a la inmortalidad. Resulta particularmente significativo su discurso ideológico. La inmortalidad originaria del ser humano se pierde por el pecado quedando éste abocado hacia un destino universal del cual es rescatado por la muerte de Cristo y su posterior resurrección. La historia de la salvación promete un universo eterno, un más allá donde los cuerpos serán reconstruidos en una existencia perpetua libres de todas las tragedias terrenales.

En este proceso, la religión cristiana adquiere una cara ciertamente sombría: el estado en la tierra se constituye en un suceso superficial, carente de todo valor que hay que despreciar puesto que la vida en el más allá es imaginada como la felicidad absoluta capaz de terminar con todos los males. En este contexto la naturaleza humana se vuelve miserable, cargada de las debilidades de la carne que constituyen un obstáculo para la salvación. No sólo esta consideración desvaloriza todo lo humano sino que la salvación que se ofrece a los fieles pasa por la exigencia de la sumisión aceptada de una serie de prácticas y creencias sin las cuales la supervivencia en el más allá se transforma en un castigo eterno. Desde esta perspectiva, la vida después de la muerte resultaba un interrogante y a la vez una esperanza a la que se aferraban los creyentes con una intensidad variable pero continua. La angustia de los últimos instantes y los temores amenazantes de la vida de ultratumba fue concitada por un sistema religioso que aseguraba insistentemente una retahíla de terribles castigos destinados a aquellos que no cumplieran con los preceptos establecidos. La cercanía inopinada de la muerte y la visión

⁹ JANKÉLÉVITCH, V.: *La muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 361-362.

de una escatología terrible e inapelable dio lugar a que la prevención y el miedo se instalaran en las mentalidades de los individuos que adoptaron una serie de posturas y rituales encaminados a conjurar el desastre que la muerte producía. En el acto de la muerte, la participación de la colectividad se hacía imprescindible. Era un asunto público de enorme trascendencia en el que se implicaban los miembros supervivientes del grupo, las instituciones religiosas e incluso los poderes laicos.

Llegados a este punto, cabría preguntarse si el imaginario, las actitudes y las conductas sobre la muerte en cualquier época, en nuestro caso el siglo XVII, fueron conformados por la tenaz propaganda de la escatológica eclesiástica, o por el contrario, ya venían arrastradas desde largo tiempo atrás y únicamente afloraron con nueva identidad debido a una serie de elementos coyunturales. No cabe duda que el decorado donde se representa el drama de la muerte ha experimentado cambios de imagen, tantos como cambios culturales sobrevienen en la propia sociedad y resulta evidente que el ser humano, el único de los seres vivientes incapaz de aceptar su propia muerte, ha ido elaborando una serie de recursos explicativos sobre este hecho universal que ponen en evidencia la angustia de morir y el miedo al más allá. Pero también es cierto que, una de las primeras manifestaciones culturales de las sociedades arcaicas, ha sido institucionalizar el fenómeno de la supervivencia después de la muerte como remedio apaciguador ante el terrible vacío que la acontece. En este sentido, todos los rituales de la muerte se constituirían en meros soportes artificiales destinados a expresar la precariedad humana ante el sentimiento de la pérdida del ser.

Pero no hay que olvidar otro aspecto, cuya delimitación y aprehensión resulta más difíciles de definir. El futuro difunto, cuando prepara todo aquello que va a hacer referencia a su muerte, lo hace estando en el mundo de los vivos y como vivo actúa. Conformada su mente en las experiencias y sensaciones del tiempo que le ha tocado vivir, significa, de alguna manera, su formación social y religiosa junto con su mentalidad económica. A todo esto hay que añadir la aportación de un impreciso bagaje en el que se amontonan, desde primitivas estructuras mentales, hasta sentimientos contradictorios de aceptación y rechazo pasando por supersticiones, mundos mágicos, experiencias oscuras y tensiones indefinidas. Morir se muere siempre y el hecho del deceso siempre es el mismo por lo que, biológicamente, la muerte no tiene historia ni antigüedad. Pero sus manifestaciones, fruto del pensamiento del individuo que muere

son variables y, evidentemente distintas. En el trance definitivo de la vida, que es la muerte, el ser humano queda convertido en un despojo que es el cadáver inanimado pero esa misma muerte es un reflejo de su concepción del mundo y deja un profundo trazo en su devenir por ser más que nada, la cesación total del ser. La muerte, las muertes nos dejan entrever los cambios conceptuales que se desarrollan muy lentamente y siempre a lo largo de un tiempo largo y perversamente recurrente.

La visión de la muerte nunca fue genérica pero si difusa y contradictoria. El éxito del modelo de la muerte barroca tiene su base en la expansión de lo visual. La proliferación de las formas y la densidad de las mismas impregnaron el subconsciente colectivo, hasta llegar al colapso final bien entrado el siglo XIX. La divulgación de las imágenes de la violencia en la Pasión de Cristo y el martirio truculento de los santos confirmaron el papel crucial que las imágenes mantuvieron en las mentalidades de la gente del siglo XVII. La muerte invisible se podía ver de mil formas diferentes a través del acontecer diario. Llegó a tener tal consistencia que pareció un hecho natural y cotidiano aunque su familiaridad no dejó por ello de inquietar. El triunfo del espectáculo de la muerte fue dirigido por la Iglesia intentando, en todo momento, refrenar dentro de unos espacios y unos tiempos adecuados, el sentimiento del dolor por la muerte de los seres queridos.

Nuestro objetivo de partida se plantea, fundamentalmente, reflexionar en torno a las formas de experiencia dentro del imaginario de la muerte, tanto en su vertiente religiosa popular como en el ámbito de la jerarquía eclesiástica. La concepción de la muerte durante la Edad Moderna se constituyó a partir de un universo de intereses muy amplio. En primer lugar hay que destacar su dimensión sagrada acompañada de elementos anteriores de carácter profano que conformaron una serie de creencias, símbolos, espacios, prácticas y rituales. En segundo lugar unos componentes agregados de carácter social que en forma de asociaciones piadosas de todo tipo, entes vecinales, grupos socioprofesionales, de género o de intermediarios actuaron como responsables del establecimiento de unas prácticas paralelas, unas veces consentidas y otras rechazadas por las autoridades eclesiásticas. En los rituales de la muerte se expresan también una variada gama de vínculos de clientelismo, sociabilidad y afinidades político-cívicas. Este aspecto constituirá el núcleo básico de nuestra investigación en la

que se prestará especial atención a dos grupos sociales escasamente tratados: los pobres y desfavorecidos y el estamento clerical.

Esto nos lleva a contemplar una segunda hipótesis. En muchos trabajos sobre el tema de la muerte se ha planteado una dicotomía entre las expresiones religiosas populares y el comportamiento de las elites ante el hecho de la muerte sin caer en la cuenta que la diferenciación sustancial fue mínima y que ambos estratos siempre estuvieron unidos por unos elementos comunes. Las cofradías, santuarios y fiestas, el calendario devocional, los milagros y apariciones, las creencias y la salud, la sanidad y la curación junto con las prácticas funerarias, los símbolos y los rituales mortuorios, fueron ampliamente compartidos por todos los elementos sociales de la época. Sólo en la aplicación y expresión de estos elementos se pueden advertir algunas distinciones, pero en el fondo las actitudes fueron siempre las mismas. Así pues, uno de los propósitos del presente trabajo será comprobar tal extremo demostrando como los modelos propuestos por la Iglesia a través de la literatura doctrinal, se fueron deslizado desde las clases sociales poderosas hasta invadir todo el tejido social en un afán de emulación y prestigio. Conviniendo en que este comportamiento ante las prácticas relacionadas con la muerte estuvo favorecido por las estructuras mentales específicas de la época.

Finalmente trataremos de verificar un último aspecto. La articulación del discurso eclesiástico sobre la muerte va perdiendo a finales del siglo XVII gran parte de su originalidad convirtiéndose en un discurso repetitivo en el que las actitudes y comportamientos funcionan por inercia y acomodamiento consensuado. Las prácticas entorno a la muerte se afirman y consolidan a la vez que se transforman en rutinarias. Animadas por la fuerza de la costumbre y por las leyes de la tradición llegaron a identificar lo socialmente aceptable con las normas establecidas. Estas repeticiones continuadas generaron tensiones y conflictos entre las fuerzas hegemónicas y disciplinarias de la jerarquía eclesiástica y el común de la sociedad de creyentes que desplazaron el marco de referencia de un universo simbólico dominado por el código teológico a un mundo de adaptaciones cotidianas y profundamente humanizado en el que los comportamientos tuvieron un claro sentido utilitario.

La Historia de la Muerte

Hace más de ochenta años, el filósofo y antropólogo Lucien Levy-Bruhl, al analizar las representaciones en las sociedades primitivas demostró que un hecho biológico como es el de la muerte se transforma en un hecho social y cultural de extraordinaria importancia dentro de la concepción general del mundo que rodea al ser humano. Levy-Bruhl estableció la tesis de que el pensamiento arcaico sobre la muerte se constituyó a partir de formas de pensar prelógicas sustentadas por categorías de pensamiento diferentes a las nuestras, razón por la cual resulta muy difícil aproximarse a estas estructuras mentales. Sin embargo, todavía quedan pervivencias de este pensamiento que se pueden advertir en el hecho de que las enfermedades, los desastres y la muerte son atribuibles a la acción de las potencias divinas¹⁰. En esta misma línea Robert Hertz, describió el carácter social de la muerte bajo dos espacios temporales: el tiempo individual y precario y el tiempo social eterno. La muerte no constituye una mera destrucción sino una transición que supone la incorporación a otro mundo mediante una serie de ritos y representaciones colectivas. De esta forma el ser humano establece un equilibrio entre el profundo desorden que causa la muerte y la supervivencia en el mundo de los muertos afirmando una continuidad sin fisuras entre esta vida y la del más allá¹¹. La muerte, tal y como señala Edgar Morín, constituye una triple constante antropológica: la conciencia de la muerte, el profundo horror que ésta produce ante la pérdida de la individualidad, lo que él denomina el traumatismo de la muerte, y la creencia en la inmortalidad¹². Es evidente que el saber de la muerte conduce indefectiblemente a un profundo rechazo de la misma. El ser humano se resiste a dejar de ser afirmando en su individualidad y más allá de la conciencia realista de su muerte aspira a conservar su personalidad a través de la creencia incondicional en la inmortalidad.

Partiendo pues de estas consideraciones, el hecho de la muerte, sin dejar de ser un fenómeno estrictamente fisiológico de carácter inevitable y universal carente de toda historicidad, se nos presenta como una elaboración intelectual capaz de promover

¹⁰ LÉVY-BRUHL, L.: *Alma primitiva*, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 203 y ss.

¹¹ Véase HERTZ, R.: *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

¹² MORIN, E.: *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 1999, pp. 32-37.

discursos diferentes según los marcos culturales en los cuales se produce¹³. La muerte entra a formar parte de la Historia desde el momento en que genera modelos colectivos de conducta, modelos cuyas repercusiones culturales, económicas y sociales adquieren una significación fundamental dentro del proceso de adaptación de toda sociedad ante su terrible amenaza. No obstante, el tema de la muerte adquiere grados de extrema complejidad dado que su desarrollo no se circunscribe a unos espacios determinados sino que se expande en la conciencia general de los individuos y por ende, impregna la totalidad de los esquemas culturales de una sociedad determinada. Su misma complejidad le hace ser un objeto de estudio privilegiado para la Historia de las mentalidades.

A propósito de la Historia de las mentalidades – en la que se inscribe nuestro trabajo – es necesario hacer ciertas observaciones que en modo alguno pretenden entrar en la polémica historiográfica suscitada desde hace algunos años sobre la validez real de sus métodos y resultados¹⁴. Las principales críticas que se le han hecho a la Historia de las mentalidades se centran en la apreciación de un progresivo abandono de la investigación de la base histórica social a favor del estudio de las superestructuras mentales y culturales. Muchos historiadores han trasladado los cambios sociales y mentales a las élites culturales, donde los cambios se producen dentro de un tiempo largo. Esta insistencia por los tiempos de larga duración ha favorecido una historia inmóvil en la que lo mental aparece inmutable y el ser humano se presenta como un objeto pasivo de la historia¹⁵. Por otra parte, algunos críticos han achacado a la Historia de las mentalidades una ambigüedad en sus conclusiones dado que muchas de sus apreciaciones tienen su base en las actitudes, comportamientos y representaciones colectivas de carácter inconsciente que entran a formar parte de la psicología social.

¹³ VOVELLE, M.: *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 106.

¹⁴ Respecto de esta polémica véase BARROS, C.: “La Nouvelle Histoire y sus críticos”, *Manuscrits*, 9 (1991), pp. 83-111.

¹⁵ Véase DOSSE, F.: *La historia en migajas. De “Annales” a la nueva historia*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1988. En este análisis crítico de la *nueva historia* denuncia que la dispersión y la multiplicación de objetos de estudio, de métodos y de enfoques han propiciado una excesiva parcelación de la Historia olvidando con frecuencia que el objetivo final es dar una explicación total de los hechos sociales.

Partiendo de la definición de mentalidad, que hace referencia a la disposición particular que tiene un individuo o una colectividad para pensar o enjuiciar los hechos, se pueden distinguir cinco componentes que fuertemente imbricados configuran el aspecto global de la mentalidad: lo racional, lo emotivo, lo imaginario, lo inconsciente y la conducta¹⁶. La misma heterogeneidad de estos factores hace que cada manifestación mental aparezca influenciada en diversos grados por estos componentes según los discursos ideológicos imperantes. Desde esta perspectiva la muerte se constituye en un elemento referencial de primer orden en el que se conjugan todos los recursos mentales en un afán por tratar de comprender un fenómeno que para el ser humano carece de inteligibilidad. Los sentimientos y la sensibilidad, las construcciones mentales que distanciadas de la realidad material se transforman a través del imaginario en símbolos gráficos de extraordinaria eficacia, símbolos que se representan mediante reproducciones iconográficas y literarias, las respuestas del inconsciente y las conductas y actitudes resultantes, han contribuido a que la historia de la muerte, en palabras de Le Goff, sea el campo más fecundo de la Historia de las mentalidades¹⁷.

En el momento actual en el que nos encontramos la bibliografía historiográfica sobre la muerte se ha enriquecido de manera extraordinaria. Pretender hacer aquí un estado de la cuestión no sería sino volver a reiterar las revisiones analíticas del elevado número de títulos que ha generado tan sugestivo tema y que otros se han encargado pacientemente de elaborar. Esta remisión nos lleva a señalar el documentado artículo de Lourdes Mateo Bretos¹⁸ en el que hace un amplio recorrido crítico por la historiografía de la muerte en Europa y en España, subrayando que en nuestro país el modelo metodológico de Vovelle ha sido secundado por la mayoría de los historiadores que se han servido de las fuentes testamentarias, a veces con carácter exclusivo, con el fin de comprobar el fenómeno de descristianización propuesto por él mismo para el siglo XVIII. La decantación de los estudios sobre este espacio cronológico en las diversas áreas geográficas españolas ha supuesto un menor tratamiento de los siglos XVI y XVII que han quedado relegados a esporádicos trabajos. Por otra parte, Mateo Bretos observa

¹⁶ BARROS, C.: "Historia de las mentalidades: posibilidades actuales", *Terceras Jornadas de Estudios Históricos*, Salamanca, Universidad, pp. 49-52.

¹⁷ LE GOFF, J.: *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 131.

¹⁸ MATEO BRETOS, L.: "La historiografía de la muerte: Trayectoria y nuevos horizontes", *Manuscrits*, 12, 1994, pp. 321-356.

una reproducción de la metodología cuantitativa como una constante en la mayoría de los estudios llevados a cabo sobre la muerte en España. Otra reseña bibliográfica que ofrece una visión global del tema de la muerte y la religiosidad popular la podemos encontrar en Máximo García Fernández¹⁹. En ella destaca el escaso interés en la mayoría de los trabajos por profundizar en los aspectos económicos generados por la muerte, señalando también la frecuente limitación cronológica al siglo XVIII, con muy escasas referencias a las centurias anteriores.

Como reflexión sobre los aportes historiográficos hechos a finales del siglo XX para la historia de la muerte en el periodo bajomedieval, el artículo de Emilio Mitre Fernández²⁰ tiene el valor de sintetizar las bases del discurso sobre la muerte en Occidente y describir los diversos tratamientos que distintos autores han hecho sobre este tema. Con carácter general, el balance sobre la historiografía modernista realizado por Ricardo García Cárcel hasta el año 2001²¹, pone de relieve la enorme importancia de las investigaciones sobre las actitudes ante la muerte destacando las diversas tipologías metodológicas empleadas. En este sentido también resulta interesante el extenso artículo de Domingo González Lopo sobre la evolución historiográfica de la historia de las mentalidades²² en el que presta especial atención a la preocupación de muchos historiadores por consolidar los estudios de las actitudes ante la muerte y los comportamientos religiosos a través de un número muy apreciable de títulos sobre esta temática. En una continuidad cronológica, Soledad Gómez Navarro presenta un análisis sintético de la producción historiográfica sobre la muerte hispánica señalando que, en muchos de los estudios se advierte una tendencia a desvincular la muerte de los contextos religiosos y sociales, a la vez que echa en falta la construcción de un modelo

¹⁹ GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: “Tendencias historiográficas recientes sobre religiosidad popular e historia de la muerte y de las mentalidades”, en BARROS, C. (coord.): *Historia a debate*, vol. II, Santiago de Compostela, 1995, pp. 143-158.

²⁰ MITRE FERNÁNDEZ, E.: “La muerte y sus discursos dominantes entre los siglos XIII y XV”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.): *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1994, p. 1-34.

²¹ GARCÍA CÁRCCEL, R.: “La reciente historiografía modernista española”, *Crónica Nova*, 28, 2001, pp. 185-219.

²² GONZÁLEZ LOPO, D. L.: “Historia de las mentalidades. Evolución historiográfica de un concepto complejo y polémico”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 11, 2002, pp. 135-190.

teórico que explique la evolución de los comportamientos hispánicos ante la muerte²³. Finalmente, una aproximación más actualizada al estado de la cuestión sobre la historia de la muerte se puede ver en el reciente artículo de María Azpetia Martín aunque fundamentalmente haga en él referencia a obras que tratan la muerte en el periodo medieval²⁴.

Desafortunadamente este aluvión de trabajos traducidos en forma de multitud de tesis doctorales y de licenciatura, artículos en revistas, ponencias y comunicaciones han soslayado el panorama aragonés el cual, según García Cárcel y pese al magnífico coloquio organizado por la Institución Fernando el Católico y coordinado por Eliseo Serrano Martín sobre la muerte y la religiosidad, carece de estudios representativos sobre las actitudes ante la muerte durante la Edad Moderna²⁵.

Algunas puntualizaciones conceptuales

El simbolismo

El título del presente trabajo en modo alguno constituye un elemento estético y formalista. Simbolismo, religiosidad y ritual representan, a nuestro modo de ver, los tres ejes fundamentales sobre los cuales se articula el fenómeno objetivo de la muerte en cualquier época. Desde el punto de vista historiográfico el análisis histórico de la muerte ha suscitado un interés generalizado dentro de amplios sectores debido a su enorme

²³ GÓMEZ NAVARRO, S.: “Entre el Barroco y la Ilustración: las actitudes ante la muerte en la España Moderna”, en SANZ CAMAÑES, P. (coord.) *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Silex, 2005, pp. 271-304.

²⁴ AZPEITIA MARTÍN, M.: “Historiografía de la Historia de la Muerte”, *Studia Histórica, Historia Medieval*, 26, 2008, pp. 113-132.

²⁵ GARCÍA CÁRCCEL, R.: *La reciente...*, *op. cit.*, p. 213. Los escasos artículos publicados en el área aragonesa hacen referencia a la época medieval. GARCÍA HERRERO, M^a C.: “La muerte y el cuidado del alma en los testamentos zaragozanos de la primera mitad del siglo XVI”, *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad*, VI, 1984, pp. 209-246; RUBIO SEMPER, A.: “Piedad, honras fúnebres y legados piadosos en Aragón (Calatayud) en la Baja Edad Media”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.): *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1994, pp. 241-261; GARCÍA HERRERO, M^a C. y FALCÓN PÉREZ, M^a I.: “Entorno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa”, *España Medieval*, n.º 29, 2006, pp. 153-186. También, y siempre dentro del marco medieval, el estudio de María Luz Rodrigo Estevan sobre la comunidad de aldeas de Daroca basado en el tratamiento de los testamentos constituye, con toda seguridad, la primera aproximación al tema de la muerte en el ámbito aragonés. RODRIGO ESTEVAN, M^a L.: *Testamentos medievales aragoneses. Ritos y actitudes ante la muerte (siglo XV)*, Zaragoza, Ediciones 94, 2002.

poder explicativo para comprender las estructuras sociales, económicas y mentales del pasado. La extraordinaria importancia de lo simbólico y su influencia en las sociedades han sido claramente señaladas por sociólogos como Pierre Bourdieu, que determina en los elementos simbólicos tres niveles de actuación. En primer lugar, su empleo como instrumentos de conocimiento y de construcción del mundo objetivo. Los símbolos dan sentido al mundo real permitiendo una concepción homogénea del tiempo, el espacio, el número y las causas, facilitando la integración social y moral a partir de un acuerdo aceptado entre todos aquellos que los comparten. En segundo lugar, actúan como medios de comunicación en la lengua y en la cultura modificando los discursos y el comportamiento. Y, por último, los sistemas simbólicos encierran en su producción un claro intento de dominación constituyéndose en instrumentos de poder. En este aspecto, Bourdieu distingue entre los sistemas simbólicos producidos por el conjunto de un determinado grupo y los producidos por un cuerpo de “especialistas” en discursos y cultos religiosos. Estos últimos estarían encargados de reflejar la diferenciación entre el trabajo de las clases sociales y el trabajo ideológico que conduce al monopolio de la producción cultural desposeyendo a los laicos de los instrumentos de elaboración simbólica²⁶. Así el poder simbólico cumple una función de dominación que asegura la imposición de unas clases sobre otras. Pero tal y como advierte Peter Burke, la descripción de lo simbólico y su representación no constituyen sino una aproximación entre otras al complejo mundo de las mentalidades colectivas²⁷.

Es el fenómeno religioso y sus creencias el origen de las visiones simbólicas y de las múltiples acciones y estrategias destinadas esencialmente a atenuar el acontecimiento perturbador de la muerte y a preservar el equilibrio individual y social de los miembros de una colectividad. Mircea Eliade ha destacado la importancia determinante del simbolismo en la vida religiosa. El interés de los Padres de la Iglesia por conjugar los símbolos propuestos por el cristianismo y los símbolos elementales de la humanidad pretendía continuar sin rupturas la comprensión del mundo sobrenatural. La religión cristiana, desarrollada en un tiempo histórico en el que la encarnación y resurrección de Cristo corroboraban los antiguos símbolos de renovación y eterno

²⁶ BOURDIEU, P.: “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/ Eudeba, 2000, pp. 65-73.

²⁷ BURKE, P.: *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 15.

retorno, justificaba, entre otras cosas, la resurrección de los muertos y su posterior existencia en un lugar privilegiado²⁸. La muerte suponía un cambio radical para el individuo que abandonaba su anterior estado para integrarse en el mundo de ultratumba. Como en la mayoría de las religiones, el difunto debía experimentar una serie de pruebas que le permitieran el acceso a una condición diferente en la que se inauguraba una nueva existencia espiritual. En este punto hay que señalar que después de Trento el incremento de los símbolos y los ritos se instalaron en las mentalidades como medios casi exclusivos de conocimiento o de comunicación con las realidades religiosas, abandonándose, en buena medida, la comunicación personal e íntima con lo divino. La imagen y lo material del símbolo pasaron a ocupar un primer plano convirtiéndose en elementos referenciales de la vida del más allá.

La elaboración de sistemas simbólicos se traduce en manifestaciones externas y materiales representada por los ritos, en nuestro caso los promovidos sobre la muerte y sus contingencias. Los rituales de la muerte ejercían un papel fundamental que afectaba tanto al ámbito civil como al religioso y a pesar de que, en el sentido más estricto, una de las características de los ritos radica en la ausencia de su aplicabilidad práctica directa en la vida económica y social del grupo, adquirirían una importancia decisiva en el comportamiento general de la sociedad ejerciendo sobre ella funciones psicológicas, sociológicas y simbólicas. Desde este punto de vista, la ritualidad del acto de morir permitía hacer más comprensible tan terrible drama. Restringía y reconducía el desorden inexplicable de la muerte a través de gestos y palabras, restableciendo el orden individual y colectivo. Pero también es necesario llamar la atención sobre otro nivel conceptual que está íntimamente unido al sentido religioso: nos referimos a la importancia de los ritos como instrumentos estratégicos del poder. La regulación de las relaciones entre las personas, la resolución de conflictos y la organización de la cohesión grupal, han constituido elementos esenciales dentro del sistema de poder siempre necesitado de justificar el orden establecido. Los ritos de la muerte canalizaban los impulsos colectivos y establecían los marcos de pertenencia e identidad de los diferentes segmentos sociales, legitimando el poder manteniendo la jerarquía de valores de los individuos según su función dentro de una sociedad profundamente estamental.

²⁸ ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Piados, 1998, pp. 101 y ss.

En referencia a los distintos mensajes discursivos generados por el poder, Michel Foucault introduce una inquietante sospecha sobre los códigos culturales fundamentales que han determinado el conocimiento humano en Occidente. Para Foucault en cualquier época dada los discursos son el resultado de la trama de relaciones que existen entre el poder y el saber dentro de los diferentes niveles de la sociedad. Propone hacer una investigación “arqueológica” de las prácticas discursivas, considerando que estas no son uniformes ni estables y que no existen discursos aceptados ni excluidos, sino una multiplicidad de elementos discursivos²⁹. Bajo esta perspectiva, el poder de las distintas instituciones sociales se encontraría ligado a un saber específico que le ha permitido disponer de técnicas y estrategias disciplinarias y represivas. Pero también de construir estructuras organizadoras, símbolos y rituales capaces de hacer que el individuo los interiorice bajo una cierta conciencia de libertad³⁰. Las instituciones religiosas resultan un paradigma capaz de satisfacer estos supuestos teorizantes. Dotadas de todos los instrumentos de dominación anteriormente expuestos no sólo intentarán una construcción social de la realidad sino que, a través del control de los comportamientos y de las conciencias, delimitarán el ciclo vital de los individuos ofreciéndoles un modelo de seguridad cargado de contenidos rituales y simbólicos. En este afán por disciplinar los cuerpos y las almas se llegará hasta el extremo de controlar los cuerpos de los muertos como expresión máxima de dominación sobre los sujetos.

La representación y las prácticas

La idea de representación como reflejo de la realidad social a través de las producciones escritas y de las imágenes ha experimentado una serie de cuestionamientos por parte de muchos historiadores. En referencia a este aspecto hay que tomar ciertas cautelas a la hora de distinguir las representaciones modélicas propuestas por las autoridades oficiales y las elaboradas por los individuos que

²⁹ FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968, Prefacio, pp. 6-10.

³⁰ En este sentido la obra *Vigilar y castigar*, constituye una genealogía de la practica carcelaria, que se hace extensiva a la fábrica, la escuela, el cuartel y el hospital. En ella se detalla el desarrollo de un conjunto de procedimientos en caminados a controlar, encauzar y dividir a los individuos a través del sometimiento de los cuerpos. FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2005, pp. 139 y ss.

construyen sus propias representaciones según sus marcos sociales y sus capacidades mentales.

Los niveles populares de la sociedad barroca elaboraron modelos concretos de representaciones y actitudes cercanas a sus intereses cotidianos. Lejos del discurso escatológico de la Iglesia oficial lleno de abstracciones, la conciencia religiosa de la mayoría de las gentes adoptó patrones de comprensión mucho más accesibles que trataban de explicitar con un lenguaje inteligible el destino final del individuo. Los ejemplos morales, las vidas y muertes de los santos, las apariciones de los muertos, los rituales a medio camino entre el sentido mágico y la superstición, fueron reinterpretados y acomodados creando una diferencia entre la conciencia religiosa colectiva y las representaciones ideológicas institucionales. Con respecto a la muerte y sus postrimerías los individuos, bajo el temor angustioso de la condenación, la esperanza en la salvación y el empleo de los recursos materiales como medios capaces de conseguir el paso a la anhelada gloria, construyeron respuestas que con frecuencia chocaron con los rigores del dogma.

A lo largo de este trabajo veremos cómo las cuestiones generadas por el fenómeno de la muerte estuvieron jalonadas por conflictos y tensiones entre la jerarquía eclesiástica y los fieles. Y cómo las exigencias pastorales se vieron conculcadas, cuando no rechazadas por una sociedad que buscó en las prácticas religiosas la mejor adaptación posible a su mundo de intereses.

Este desajuste entre las representaciones propuestas por el poder religioso y la formalidad de las prácticas populares ha sido explicado por Michel de Certeau que al abordar las prácticas sociales tiene puntos en común con el pensamiento de Foucault al afirmar que ciertas prácticas se repiten a lo largo de la historia de manera insistente sin que se tenga una clara conciencia de su naturaleza. A partir de esta tesis, propondrá la necesidad de hacer una arqueología religiosa a lo largo de los siglos XVII y XVIII con el fin de analizar las prácticas religiosas en sus niveles más profundos³¹. Serán los espacios urbanos los lugares más favorables para desarrollar el tupido entramado de las estrategias entre las instituciones y poderes conformando una retícula de intereses e

³¹ CERTEAU, M. de: *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, pp. 145-177.

influencias personales que afectarán a las vidas personales. Desde este punto de vista, los símbolos y la comunicación aparecen como expresiones de dominación y relación de la vida cotidiana de las gentes, las cuales reaccionan mediante tácticas de negociación y respuestas de contrapoder estableciéndose de esta manera un equilibrio. Certeau introdujo una idea novedosa en el concepto de las relaciones sociales al afirmar que los discursos emanados del poder llegan a las masas pero estas no los acatan en toda su integridad sino que mediante tácticas de reutilización (*réemploi*) los adecuan a la vida cotidiana. A estas combinaciones y apropiaciones de conceptos las denominará tácticas dado que los receptores disponían de una restringida libertad de maniobra dentro de los límites establecidos. Otra de sus contribuciones estriba en dar una explicación funcional a las prácticas religiosas a través de la politización de los comportamientos. La Reforma supuso una división interna de la religiosidad europea que se vio compensada por el refuerzo del estado y del poder monárquico. Las organizaciones cristianas serán reutilizadas en función de un orden que ellas mismas no determinan y sus prácticas estarán encaminadas a hacer funcionar la religión al servicio de una política de orden³². La muerte de los poderosos constituirá un índice privilegiado que permitirá descubrir el uso de las prácticas religiosas como elementos de utilidad social al servicio del mantenimiento del poder.

Socialización e individualismo en la muerte barroca

La religión o más bien su manifestación externa, la religiosidad, ha constituido un elemento significativo dentro del proceso de socialización de los individuos desde el momento en que circunscribe la conciencia de una particular visión del mundo a unos espacios determinados. El grupo religioso fruto de este proceso de socialización pone en evidencia una serie de actitudes que se reflejan tanto en el plano intelectual como en las relaciones personales con los demás y con la propia divinidad. Pero esta influencia decisiva en la conformación de las tramas sociales presenta, en el caso del cristianismo, una vertiente contradictoria y oponible: el desarrollo del sentido de la individualidad. Aaron Gurevich ha llamado la atención sobre la influencia de las creencias religiosas en el desarrollo de la individualidad europea. Los fieles, a través del bautismo, entran a formar parte de una comunidad específica a cuyos miembros se les ofrece la posibilidad

³² *Ibidem*, pp. 190-191.

de la salvación. Este hecho les conferirá una nueva personalidad que les diferenciará del resto de los miembros de otras culturas. Y si bien es cierto que el individuo será absorbido por la colectividad y subordinado al ritual, este sacramento constituirá el primer paso para tomar conciencia de la propia personalidad. Esta idea de distinción frente a los demás estará reforzada y matizada por una serie de sucesivas adscripciones: la pertenencia a una parroquia, el ingreso en alguna cofradía, la participación en procesiones y actos de culto específicos que, junto con la devoción a ciertos santos particulares, terminarán por construir una biografía del sujeto. Pero será el pensamiento en las postrimerías lo que modelará las conductas poniendo de manifiesto la individualización del cristiano. Ante la muerte y el posterior juicio individual, los hombres y mujeres de la época alcanzarán una percepción definida de sus responsabilidades. Serán juzgados conforme a sus actos siendo los hechos de su biografía decisivos para su salvación o condenación. El vivo se verá obligado a realizar una tarea de introspección, a examinar sus acciones y comportamientos a través de la toma de conciencia de su valor como ser individual. Los sujetos percibirán que forman parte de una historia de salvación en la que cada persona ocupará un lugar determinado³³.

Más específicamente, François Lebrun, al tratar sobre la vida privada en la modernidad, observa que durante las Reformas del siglo XVII se enfatizaron las tendencias contradictorias entre las prácticas religiosas colectivas y las individuales³⁴. La envoltura del testamento acusada de un cierto carácter general y estereotipado, mostrará en muchas de sus cláusulas una prueba del imparable individualismo que paulatinamente se irá desarrollando en occidente. Frente a los ritos colectivos y la religiosidad comunitaria, las disposiciones hechas para la salvación del alma y la elección del destino final del cuerpo, ya cadáver, nos hablan de una vida privada e individualizada en la que destacan la piedad personalizada y el interés por la salvación

³³ GUREVICH, A.: *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 91-98. Gurevich mantiene una discrepancia fundamental con Ariès con respecto a la aparición del concepto de juicio particular. Mientras que Ariès afirma que la idea del juicio particular apareció en el siglo XV produciendo un sentido de relación entre la muerte y la individualidad (ARIÈS, Ph. : *El hombre...*, op. cit., p. 122) para el medievalista ruso el destino del alma individual después de la muerte ya estará presente desde los primeros tiempos del cristianismo.

³⁴ LEBRUN, F.: "Las Reformas: devociones comunitarias y piedad personal", en ARIÈS, Ph. y DUBY, G. (dirs.): *Historia de la vida privada*, vol. III, Madrid, Taurus, 2001, pp. 79-80.

propia. La recepción de los sacramentos y especialmente el de la penitencia darán lugar al triunfo del examen de conciencia a través del cual el sujeto se verá obligado a indagar en su interioridad al menos una vez cada año. Pero serán los últimos sacramentos administrados en un contexto colectivo, los que significarán la personalidad del moribundo que se transformará en protagonista único de su propio destino. La meditación sobre la muerte conducirá, inevitablemente, a la angustia personal por la salvación y a la experiencia individual del pecado.

El marco temporal

Nuestro marco temporal se centra con exclusividad en el siglo XVII por considerarlo el punto culminante en el cual se consolidan las estructuras ideológicas y los comportamientos colectivos ante la muerte. En este aspecto, la Iglesia de la Contrarreforma tendrá un papel claramente decisivo. Es el momento en el que los potentes pensadores del Barroco intentarán establecer y asentar los principios emanados del Concilio de Trento. La fascinación por el delirio inducido tendrá en la liturgia mortuoria su máxima expresión. Esta liturgia, en palabras de Gabriel Albiac, se transformará en una gran necrofilia, el punto culminante del Barroco³⁵. Y es que la Iglesia realizó durante el siglo XVII un auténtico proceso de aculturación rechazando ciertos comportamientos religiosos y reorganizando otros con el fin de controlar conductas que, frecuentemente, rayaban con la superstición y el paganismo. Durante este período los gestos ante la muerte se anclarán de manera definitiva en las mentalidades permaneciendo casi sin variaciones hasta finales del siglo XVIII e incluso hasta bien entrado el siglo XIX, tal y como afirma Vovelle³⁶.

Uno de los puntos centrales donde intervino la Iglesia con más énfasis fue en el hecho de la muerte ya que el núcleo básico de la teología cristiana radicaba en la redención de la humanidad a través de la propia muerte y posterior resurrección del mismo Cristo. Los tratadistas de la Contrarreforma elaboraron un discurso sólido y estable sobre la escatología del individuo valiéndose para ello de toda clase de recursos.

³⁵ ALBIAC, G.: *La muerte. Metáforas, mitologías, símbolos*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 39.

³⁶ VOVELLE, M.: *Ideologías...*, *op. cit.*, p. 111.

La retórica eclesial barroca, cuya expresión más popular fue la predicación pública, invadió todas las dimensiones de la sociedad intentando centrar la atención de los individuos en lo concreto y real como método de persuasión de las conciencias. A través de una pedagogía del anonadamiento, las postrimerías y la muerte fueron desarrolladas con gran lujo de detalles por una oratoria sagrada que postulaba la meditación sobre los momentos finales del individuo y el posterior destino de su alma. Pero no sólo la propaganda del púlpito fue decisiva en este sentido.

Toda una serie de actuaciones confluyeron para considerar al trasmundo como algo mucho más real que la propia vida terrenal. La literatura doctrinal de las Artes de Morir, género iniciado a finales de la Edad Media, experimentó después del Concilio de Trento una extraordinaria revitalización. Será durante el siglo XVII cuando las primeras ediciones y las reimpressiones de libros sobre esta temática alcancen su punto más elevado³⁷. Por otra parte, esta evocación descriptiva de la muerte tendrá su traducción en una iconografía religiosa plagada de imágenes capaces de suscitar una profunda inquietud existencial. Un referente pictórico de la confrontación entre la vida y la muerte serán los cuadros de la *vanitas* cargados de elementos simbólicos que representarán la existencia mundana como un sueño efímero que inevitablemente conduce a la muerte. Los recursos alegóricos utilizados en las *vanitas* estarán caracterizados por su extraordinario poder visual y una penetrabilidad comprensiva capaz de ser captada por todas las mentalidades, tanto por las cultas como por las populares. El empleo de una serie de elementos alejados de toda abstracción, explicitará, de manera contundente y precisa, el destino final de lo terreno suscitando la reflexión sobre los Novísimos. Durante el período barroco, particularmente desde los comienzos del siglo XVII, el arte hispánico desarrollará estas representaciones de manera redundante como consecuencia de las manifestaciones de una literatura religiosa que exacerbará el tema de la muerte en todos sus sentidos. Así la mayoría de los sectores sociales demandarán este tipo de obras como plasmación estética de un universo mental en el que se había instalado, de manera definitiva, la percepción efímera de la existencia.

³⁷ MARTÍNEZ GIL, F.: *Muerte y Sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. pp. 643-48. Este autor afirma que el 61,5% de las obras del *Ars Moriendi* publicadas en España fueron editadas en el siglo XVII.

Hay que señalar que el desarrollo de estas concepciones mentales se vio favorecido por un marco político, social y económico profundamente crispado y conflictivo. Salvando las precisiones cronológicas, el siglo XVII se presenta como una época de crisis. Crisis de las conciencias traducida en el fracaso de los ideales humanísticos que propugnaban, entre otras cosas, la espiritualidad íntima y personal del hombre con Dios y su afirmación individual como ser capaz de construirse a sí mismo. Pero también crisis material traducida en los grandes desgarros demográficos causados por las pestes y las enfermedades epidémicas; en los desórdenes y fluctuaciones monetarias que junto con la fiscalidad, cada vez más creciente, conducían a la ruina de muchos sectores productivos; en las tensiones políticas internas y en las guerras constantes jalonadas de abundantes derrotas; en los períodos de desastres climatológicos que dieron lugar a malas cosechas con la consiguiente ruptura de las frágiles estructuras de subsistencia, todos estos factores contribuyeron a crear en las mentalidades colectivas una profunda inseguridad y un sentimiento de pesimismo.

Si bien es cierto que todas estas consideraciones no resultaban novedosas y que ya habían sido experimentadas en épocas anteriores, la sensación confusa de una pérdida de los antiguos valores y la percepción del fracaso del modelo teológico-político de una sociedad en franco retroceso que perdía prestigio en todos los frentes, se instaló con una fuerza especial en el sentir colectivo. La Iglesia, y en buena manera, el poder de la monarquía, se encargaron de apaciguar y controlar mediante un discurso lleno de imágenes y simbolismos esta aguda conciencia de inestabilidad y de inseguridad vital. La esfera de lo religioso se convierte en el único bien deseable para el hombre. En unos tiempos de crisis existencial el desprecio de la miserable vida y el ansia por la muerte como refugio seguro de todos los males de la época se ofrecerá como una salida a la insoportable realidad terrenal. La imagen de la muerte será ensalzada a través de las ceremonias funerales de la realeza y de las altas dignidades eclesiásticas. La manifestación expresiva y espectacular de este universo mental estará constituida por los complejos catafalcos cargados de jeroglíficos y carteles alusivos a la muerte, los sermones panegíricos funerarios, la brillantez y majestuosidad de los acompañamientos que junto con ornamentos, luces, incienso, música y campanas despertarán la atención y admiración de un pueblo que devoto y enternecido llegará a la paralización general de la vida cotidiana, reforzando su adhesión hacia los poderes constituidos en un proceso de identificación con su propia muerte. Estas escenografías públicas servirán de pautas

imitativas para que el común de las gentes aspire, en un proceso contradictorio y complejo, a disfrutar de funerales parecidos. Así, durante la época barroca, la ostentación de la muerte abandonará el ámbito privilegiado de los poderosos para instalarse en todas las capas sociales.

Durante el siglo XVII se consumará la invasión de los muertos en el interior de los templos en una carrera imparable que se había iniciado a finales de la Edad Media a la vez que la muerte será exaltada y dramatizada a través del recuerdo y del culto continuado a las sepulturas. Las clases inferiores alcanzarán parte de los honores exequiales que antes estaban reservados a los poderosos. Pero también será el momento álgido de las donaciones destinadas a la salvación. La proliferación de las mandas pías tendrá un claro referente en la figura del Purgatorio que, como un lugar casi tan terrible como el Infierno, había que evitar a toda costa. Los bienes terrenales podían ser utilizados a través de misas, plegarias y obras de caridad para sortear los espantosos castigos que aguardaban a la mayoría de las almas. Una buena parte de los capitales de los muertos repararán las faltas cometidas propiciando la salvación personal. En un proceso de alquimia teológica, las monedas temporales se transformarán en espirituales gracias al crisol de una Iglesia que se considerará garante y administradora de la salvación.

Fuentes y metodología

Un objeto de estudio tan complejo como es el de la muerte, inserto en un espacio temporal de notable especificidad requiere, en nuestra opinión, del concurso de diversas tipologías de fuentes. En primer lugar para evitar caer en una visión reduccionista sobre una realidad que presenta múltiples facetas y que está cargada de comportamientos divergentes y a veces paradójicos, pero también para conjurar, de algún modo, las críticas del pensamiento postmoderno que supone una falta de transparencia entre el lenguaje de las fuentes y los objetos representados³⁸.

³⁸ Para este tema véase WELLMER, A.: “La dialéctica de Modernidad y Postmodernidad”, *Debats*, 14 (1985), pp. 67-87.

Dos han sido las bases fundamentales sobre las cuales se ha sustentado nuestro trabajo: los registros parroquiales y un importante número de fuentes impresas de la época cuya temática, bien de forma directa, bien de manera tangencial, hacen referencia al hecho de la muerte y sus implicaciones.

La utilización de la documentación testamentaria ha sido uno de los puntos centrales sobre el que han pivotado los múltiples artículos, tesis y obras generales destinadas a analizar los comportamientos y las mentalidades colectivas ante la muerte. Probablemente debido al excesivo influjo emanado de la metodología francesa, el panorama de las investigaciones sobre el tema ha quedado impregnado por este condicionamiento. Sin entrar en dialécticas discursivas sobre las amplias posibilidades que ofrecen los testamentos como fuentes preferentes para el estudio de las actitudes ante la muerte, nuestra propuesta está vinculada al empleo de los registros parroquiales de defunción, no como fuente complementaria y subsidiaria, sino como elemento valorativo de primer orden capaz de encerrar una información más completa y exhaustiva, si cabe, que las actas notariales.

La muerte nunca fue un hecho de carácter homogéneo dentro de la praxis social. Con respecto a ella se establecieron una pluralidad de modelos de inteligibilidad en clara dependencia con los niveles mentales de los distintos grupos sociales. Desde este punto de vista, el testamento (en su vertiente espiritual) representa uno de los múltiples instrumentos con los que los sujetos hicieron frente al perturbador destino de su finitud. Quizá por la influencia de la historiografía francesa, muchos trabajos sobre la muerte se han apoyado de manera intensiva y reiterada en las fuentes testamentarias convirtiendo a éstas en el principal elemento nuclear de los mismos. Los testamentos, por su gran número y su particular estructuración, han resultado ser unas fuentes complacientes y a la vez adaptables a los diversos fines requeridos por los historiadores de las mentalidades. Explicaban ampliamente las actitudes religiosas del momento; investidos de una hipotética aureola de sinceridad, se les ha venido atribuyendo la condición de última decisión personal del sujeto, que ante su postrer momento, expresaba sin veladas intencionalidades su más verdadero sentido de la vida y de la muerte. La prodigalidad testamentaria ha permitido su cuantificación serial dando lugar a distribuciones, agrupamientos y diferenciaciones en un intento por captar con mayor precisión un fenómeno de larga duración como son las actitudes ante la muerte. Fruto de estos

análisis sistemáticos se ha llegado a establecer catálogos de elementos repetitivos en la redacción de las fórmulas piadosas: invocaciones, protestaciones de fe, solicitudes de intercesores divinos y otras diversas consideraciones. Como resultado de esta versatilidad, los testamentos se han transformado en un extraordinario marco de referencia cuya capacidad de adaptación ha quedado bien patente a través de los numerosos trabajos que sobre el tema de la muerte se han publicado.

Pero el testamento como documento de empleo mayoritario para el estudio de las posturas mentales ante la muerte no ha podido sustraerse de algunas objeciones y debilidades. Tradicionalmente se le ha venido otorgando una importancia excesiva debido, principalmente, a que una parte de su contenido tiene una naturaleza trascendental, lo que ha llevado a considerarlo como una expresión eminentemente espiritual que muestra la expectante inquietud de los individuos ante la vida del más allá. Ciertamente es que el testamento del Antiguo Régimen manifiesta a través de una serie de formulaciones la expresión inequívoca de la religiosidad del individuo el cual, en un discurso preliminar más o menos elaborado, alude a su firme adhesión a los principios de la fe cristiana para pasar después a tomar las medidas oportunas de cara a la salvación de su alma. Pero también hay que considerar en el testamento un carácter eminentemente jurídico en cuanto constituye un documento sucesorio de disposición y distribución de bienes. Esta doble dimensión le resta una buena parte de espontaneidad en su papel de mostrar expresividad personal ante la muerte. No cabe duda de que el testamento estuvo impregnado por un fuerte discurso eclesiástico, acentuado con mayor énfasis si se quiere dado su carácter de postrer acto jurídico, pero no mucho más que cualquier otro documento de la época. En una sociedad profundamente sacralizada, pocas actuaciones humanas se vieron libres de ciertas consideraciones religiosas. Un sentido de justicia y moralidad, de equitativo reparto de los bienes entre las dos partes que integraban al ser humano, el espíritu y la materia, subyace en su confección sin descubrir plenamente la verdadera e intimísima postura ante la muerte. El testamento tan sólo muestra una parte visible de la verdadera dimensión de las concepciones que se dieron ante la muerte.

Un segundo planteamiento, observado por la mayoría de los historiadores, hace referencia a la rigidez en el empleo de las fórmulas notariales. Estas reducidas a modelos expresivos consensuados difícilmente muestran algún sentimiento individual.

Lo que da pie para considerar hasta qué punto este documento tuvo un empleo eminentemente materialista pero que se presentó arropado bajo consideraciones espirituales que pretendían justificar, de alguna forma, la cruda realidad de una estricta transmisión y reparto de los bienes acumulados. Las protestaciones de fe, las invocaciones solicitando la protección de la Virgen o de los santos, los considerandos y las encomendaciones del alma con su carácter estereotipado difícilmente permiten detectar las verdaderas inquietudes del sujeto. Sujeto que de algún modo se ve forzado a ceñirse al modelo teológico devocional testamentario e incluso a ordenar unos sufragios mínimos en consonancia con sus circunstancias socioeconómicas con el fin de no caer en peligrosas disonancias que podían dar lugar a la repulsa general.

Finalmente, hay que considerar un último argumento: la práctica testamentaria no fue ni mucho menos universal. Una buena parte de la población no testó por diversas circunstancias. La situación de pobreza, la muerte repentina y la minoría de edad fueron, entre otras, las razones más comunes por las que un notable porcentaje – en nuestro caso el 58,2% – no dictó disposición notarial alguna. La constatación de este hecho nos ha lleva a cuestionarnos la representatividad testamentaria como base arquetipo para el estudio de las mentalidades colectivas ante la muerte en la ciudad de Teruel. Con un tratamiento exclusivamente centrado en el estudio de las actas notariales, este importante número de individuos quedaría oculto produciendo una visión distorsionada de la realidad que pretendemos describir. Estaríamos ante los “silencios” que señala Vovelle cuando afirma que nada hay más desigual que la muerte. Los ricos y poderosos dejan más pruebas y testimonios de su muerte que la masa anónima de los pobres³⁹. También Jean Chesneaux advierte del peligro de oscurecimiento y ocultación con que actúan las fuentes escritas sobre la nominación de los comportamientos de las clases subalternas⁴⁰.

Con respecto a la elección de los registros parroquiales o *Quinque libri* como una de las fuentes primarias para nuestro estudio, es necesario señalar algunas matizaciones. Se han consultado y analizado exhaustivamente un total de 7.960 actas de defunción correspondientes al período que va desde 1600 a 1700. Esta cifra puede

³⁹ VOVELLE, M.: *Ideologías...*, op. cit., pp. 108-109.

⁴⁰ CHESNEAUX, J.: *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la Historia y de los historiadores*, México, Siglo XXI, 1981, pp. 29 y ss.

considerarse como bastante aproximada al número de los fallecimientos producidos en la ciudad de Teruel en el transcurso del siglo XVII, si se exceptúan a los párvulos, que fueron registrados de manera esporádica, y a los miembros de las diferentes órdenes religiosas. Los libros de registros correspondientes a las siete iglesias que existieron en la ciudad junto con los de la Catedral, que en esa época tuvo entidad parroquial, se encuentran distribuidos en tres archivos diferentes. Por diversas circunstancias y debido principalmente a las sucesivas reformas llevadas a cabo en las áreas de influencia de las distintas parroquias, parte de los fondos documentales originarios han sido agregados a los de aquellos templos que han conservado su funcionalidad parroquial. En el Archivo Parroquial de San Salvador se hallan depositados los correspondientes a esta parroquia junto con los de la Catedral, los de la desaparecida iglesia de Santiago y los de San Martín, que en la actualidad está fuera de culto; en el Archivo de la parroquia de San Andrés, junto con sus fondos se encuentran los de las iglesias de San Juan y San Pedro, la primera también desaparecida y la segunda con culto restringido; finalmente, el Archivo Parroquial de la Merced guarda la documentación perteneciente a la iglesia de San Miguel, desmantelada en los años setenta del pasado siglo.

Las actas de defunción que hemos manejado presentan idénticas fórmulas burocráticas en su redacción. Durante el transcurso de toda la centuria su estructura será homogénea e invariable para las ocho parroquias. En ellas se expresa la fecha del fallecimiento seguida del nombre y apellido del difunto junto con la relación de los sacramentos recibidos. En el caso de los hombres se citará, con cierta regularidad, la profesión o cargo desempeñado. La causa de la muerte solamente se especifica en el caso de que la naturaleza de la misma haya impedido al sujeto la recepción de los últimos auxilios espirituales. Seguidamente se hace referencia a si el difunto testó o, en su caso, los motivos por los cuales no hizo disposición alguna. Generalmente, siempre que se hace mención al testamento, aparecerá el nombre del notario que lo testifica y, con menor frecuencia, la fecha de su otorgamiento. En el caso de existir últimas voluntades figurará un extracto de las disposiciones hechas por el alma junto con las obras pías y el lugar elegido como enterramiento. Finalmente, se hace mención al nombre de la persona o personas encargadas de ejecutar dichas disposiciones así como el de aquellos que se constituyen como fianza a los derechos correspondientes a la mitra, que en ocasiones es diferente al de los ejecutores testamentarios.

Un apunte muy significativo son las referencias contables que aparecen insertas en un buen número de actas. Con mayor o menor detalle, según la escrupulosidad de los distintos vicarios que efectuaron los asientos, se expresan los capitales consignados para misas y sufragios y el precio final de las funerarias. Esta información resulta decisiva para conocer los importes que invirtieron a favor de su alma aquellos menos dotados de recursos económicos y a los que les estuvo vedado el acto de testar. Estas observaciones con frecuencia vienen precisadas con la anotación marginal “*completum*”, que expresa de modo inequívoco el cumplimiento total de todas las disposiciones espirituales hechas por el finado. Esta última información resulta de extraordinaria importancia ya que permite hacer un análisis pormenorizado de la efectividad y verdadero alcance de las prácticas funerarias.

La heterogeneidad del hecho de la muerte con sus diversas realidades culturales, su carga psicológica y su fuerte contenido económico dan lugar a que, frente al supuesto hecho individual, decisorio y volitivo del acto de testar donde se expresa una potencialidad, no siempre cierta, las actas de defunción nos informen de un hecho consumado. Explican con todo detalle el tipo y categoría de las exequias, su coste, la cantidad y calidad de misas a celebrar como sufragios; las limosnas y obras pías; el lugar de enterramiento y, lo que es más importante, confirman si las disposiciones del testador se cumplieron tal y como se expresaban en el documento notarial. Certifican una actuación ya concluida frente a la expectante inseguridad del hipotético final del acto de testar. El registro parroquial – al menos en nuestro caso – acaba con las incertidumbres explicitando el desenlace de todo un proceso. Pero además nos desvela las distintas estrategias que emplearon las clases más desfavorecidas para enfrentarse a la muerte. Las actas descubren las solidaridades familiares, las tensiones y equilibrios que se produjeron en los ámbitos sociales restringidos, los clientelismos y obligaciones y, finalmente, las actitudes coercitivas del poder eclesiástico capaz de regular y trastocar con sus disposiciones el último destino de los individuos.

De alguna manera los registros parroquiales universalizan la muerte y expresan, al menos, dos de los niveles que propone Vovelle: la muerte “sufrida” en la que entran los parámetros fundamentales de la demografía, la muerte por sexos, edad, estado... muerte cuantitativa, numérica y mensurable; y la muerte “vívica” representada por el

aspecto formal que con sus ritos y prácticas funerarias conforman un sistema de elementos que se encadenan en un aspecto socializante⁴¹.

A pesar de que es necesario establecer cierto grado de cautela en este tipo de documentación⁴², no hemos advertido en el período estudiado trasposiciones, enmiendas o tachaduras tanto en el cuerpo de los textos como en las paginaciones de las actas. Son raras las inversiones cronológicas y las omisiones de los nombres, en todo caso las hay con respecto a las mujeres, dando como referencia el nombre y profesión del marido o hijo. Por otra parte, se observa un puntual cumplimiento de las relaciones y registros, ya que en las visitas pastorales no hay referencia alguna sobre inobservancias al respecto.

Respecto al tratamiento cuantitativo de este cuerpo documental y dado su importante volumen, se ha optado por organizar los datos en agrupaciones quinquenales correlativas con el fin de apreciar de manera solvente la evolución de las distintas variables en ellos registradas. Por razones de estricta operatividad matemática, en la mayoría de las apreciaciones, se han excluido los datos correspondientes al año 1700 con el fin de ajustar el número de quinquenios quedando reducido el número referencial de la muestra a 7.873 sujetos, considerando que esta disminución en muy poco podía afectar a las observaciones finales. Así pues, en gran parte de los cuadros y gráficos presentados el soporte fundamental está constituido por el conjunto poblacional de fallecidos articulándose sobre el mismo los distintos resultados porcentuales, tanto los que hacen referencia a la segmentación temporal como a las apreciaciones globales.

La necesidad de verificar las informaciones contenidas en las actas de defunción confrontándolas con la práctica testamentaria con el fin de profundizar en la realidad social, mental y material de la época, nos ha llevado a contemplar la documentación notarial. El testamento, como acto de última voluntad y pese a sus fórmulas estereotipadas cargadas de convencionalismos, muestra la consolidación y el grado de receptividad social que los discursos religiosos tuvieron en las mentalidades colectivas. Recomendado insistentemente por la Iglesia, quedó instituido como un elemento de

⁴¹ VOVELLE, M.: *Ideologías...*, *op. cit.*, pp.102-104.

⁴² Sobre este aspecto García Fernández cuestiona en el Valladolid del siglo XVIII las cifras arrojadas por los libros parroquiales considerando que estas debieron de ser mayores. GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos y la muerte*, Valladolid, Junta de Castilla León, 1996, p. 45.

salvación de primer orden. Un medio de gran consistencia espiritual capaz de poner en orden las conciencias y en el que previamente se proclamaba la adhesión inquebrantable a los principios fundamentales de la religión católica a través de fórmulas de fe. Y si bien es cierto que el testamento deja escasos resquicios para detectar la piedad personal de los sujetos, constituye un indicador privilegiado que pone al descubierto las sensibilidades generales de la colectividad ante la muerte en un momento cronológico determinado. A través de sus expresiones literarias consensuadas se ponen en relieve tres niveles íntimamente relacionados: la actitud de compromiso que se establece entre el sujeto que redacta las formulas, el discurso religioso oficial y las peticiones de los testadores⁴³.

Del fondo de protocolos notariales correspondientes al siglo XVII, conservados en el Archivo Histórico Provincial de Teruel, se han consultado 405 testamentos distribuidos en 35 protocolos diferentes. El criterio seguido para la selección de este cuerpo documental se ha basado en sondeos de amplitud cronológica variable procurando que todas las décadas del siglo tengan representatividad. La discontinuidad serial por pérdidas y deterioros en este tipo de documentación nos han aconsejado la utilización de este método. Método que se ha revelado como adecuado desde el momento en el que este tipo de documentación ha defraudado las expectativas informativas que le suponíamos. Porque si bien es cierto que su consulta ha servido como ratificación del tenor expresado en las actas de defunción en cuanto a la petición de sufragios y remedios espirituales destinados a la salvación personal, la evolución del hipotético sentido piadoso que se pretendía observar a través de las cláusulas de fe ha queda totalmente oscurecida debido al laconismo literario de la fuente. En efecto, frente a la ampulosidad y recargamiento de los artículos iniciales que comúnmente se le atribuye al testamento barroco, una de las notas características de los testamentos turolenses es la omisión casi generalizada de fórmulas y declaraciones piadosas. En la mayoría de los testamentos estudiados, tras la invocación inicial: “En el nombre de Dios, amen” o su versión latina: “*In dei Nomine*”, se suele pasar directamente a las cláusulas dispositivas siendo raras las protestaciones de fe, la solicitud de intercesores celestiales y las consideraciones y encomendaciones de cuerpo y alma. Esta parquedad

⁴³ VOVELLE, M.: “Minutes notariales et histoire des cultures et des mentalités”. *Actas del II Coloquio de Metodología histórica aplicada. La documentación notarial y la Historia*, vol. II, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1984, p. 21.

es observable tanto en los testamentos otorgados por los miembros de la oligarquía y el personal eclesiástico como en el resto de los testadores comunes. Por otra parte, su escaso desarrollo, la ausencia de inventarios *post mortem* junto con el mantenimiento prácticamente inalterable de este modelo a lo largo de todo el siglo, nos lleva a considerar la práctica testamentaria en la ciudad de Teruel como una conducta eminentemente convencional destinada a satisfacer las normas de una sociedad confesional y en la que, en la mayoría de los casos, los asuntos jurídicos de repartición de bienes ya habrían sido resueltos por otras vías consensuadas. Sin embargo, el examen de esta documentación nos ha permitido contrastar aspectos tales como el estado de salud de los otorgantes en el momento de hacer sus disposiciones testamentarias así como el distanciamiento cronológico entre este hecho y la muerte. Para la aproximación a este último aspecto ha resultado de enorme utilidad el cruce informativo entre los fondos notariales y los registros parroquiales. Así mismo, el tratamiento cuantitativo de esta documentación nos ha permitido determinar algunos aspectos sociológicos entre los cuales las tipologías testamentarias no resultan un tema menor.

Dentro de las fuentes de normativa jurídica emanadas por la jerarquía eclesiástica, las constituciones sinodales representan tanto el discurso doctrinario oficial de la Iglesia como la expresión de una religiosidad claramente disciplinaria. Las promulgadas después de Trento tuvieron, entre otros objetivos, fomentar la enseñanza y el aprendizaje de los principios fundamentales de la fe cristiana insistiendo en los conocimientos mínimos que todo fiel debía saber. Este intento por elevar el nivel de la cultura religiosa de los fieles pasaba por una regulación de la vida y costumbres del clero que debía transformarse en un modelo moral capaz de ejercer un control ideológico-administrativo sobre la vida general de los ciudadanos. La documentación sinodal constituye el derecho canónico particular de cada diócesis⁴⁴ de ahí su importancia como elemento de contraste para observar la aplicación de la jurisdicción eclesiástica en ámbitos concretos de las más variadas cuestiones espirituales y materiales de la sociedad. En lo relativo a la muerte interesan especialmente las disposiciones que hacen referencia a los testamentos y su ejecución, la administración de los últimos auxilios, la forma de celebrar las exequias, los estipendios por misas y

⁴⁴ GARCÍA GARCÍA, A.: “Religiosidad popular y derecho canónico”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.): *La religiosidad popular*, vol. I, Barcelona, Anthropodos, 2003, p. 236.

aniversarios, los derechos de sepultura y las normativas sobre la administración de los legados píos. La historia sinodal turolense está compuesta por ocho sínodos. Durante los siglos XVI y XVII fueron convocados seis⁴⁵. Dos de ellos fueron celebrados en el siglo XVI por los obispos Andrés Santos, en 1579⁴⁶, y Jaime Jimeno de Lobera, en 1588. Los cuatro restantes se llevaron a cabo en el siglo XVII bajo los pontificados de Martín Terrer de Valenzuela, 1609-1612⁴⁷; Fernando Valdés Llano, 1627, y Diego Chueca Rincón que convocó dos, uno en 1657 y otro en 1662, y cuya legislación canónica aparece recogida en un solo volumen en 1661. La rica actividad sinodal que se produjo durante los siglos XVI y XVII nos ha llevado a la consulta de otros sínodos publicados en diferentes zonas geográficas con el fin de matizar algunos rasgos diferenciadores en la legislación sobre el tema de la muerte. Se han examinado diez constituciones cuya cronología va desde las promulgadas por el arzobispado de Burgos, en 1575, a las del obispado de Calahorra y la Calzada, impresas en 1700.

Otras fuentes, en este caso manuscritas, ofrecen interesantes posibilidades para conocer los comportamientos y actitudes ante la muerte. Nos referimos a las visitas pastorales. Ya desde Baja Edad Media las visitas pastorales tuvieron una importante significación dentro de la organización diocesana⁴⁸. Trento fue un gran impulsor de las visitas pastorales al darles carácter de norma obligatoria llegando a constituir un importante mecanismo de control en una sociedad fuertemente sacralizada⁴⁹. En esencia, la visita pastoral tenía como objeto dos fines fundamentales: revisar el conjunto de bienes eclesiásticos y su administración y corregir los comportamientos irregulares

⁴⁵ POLO RUBIO, J. J.: *Martín Terrer de Valenzuela (1549-1631) Darocense ilustre y obispo aragonés*, Zaragoza, Centro de Estudios Darocenses, 1999, p. 119.

⁴⁶ Las conclusiones de este sínodo no llegaron a imprimirse y buena parte de su articulado aparece en el volumen editado por su sucesor el obispo Jaime Jimeno en 1588.

⁴⁷ Estas constituciones quedaron manuscritas y han podido ser consultadas gracias a la transcripción hecha por Juan José Polo Rubio, Véase el apéndice documental nº 6 de su obra *Martín Terrer...*, *op. cit.*, pp. 186-234.

⁴⁸ ARRANZ GUZMÁN, A.: “Las visitas pastorales a las parroquias de la corona de Castilla durante la Baja Edad Media. Un primer inventario de obispos visitantes”, *En la España Medieval*, 26, 2003, pp. 295-296. Véase también MIGUEL GARCÍA, I.: “La práctica de la visita pastoral en la diócesis de Zaragoza entre 1318 y 1539”, *Memoria Ecclesiae*, IX, 1996, pp. 279-298.

⁴⁹ GARCÍA HOURCADE, J. J. e IRIGOYEN LÓPEZ, A.: “Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la Edad Moderna”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, XV, 2006, p. 294.

tanto del personal eclesiástico como del laico. Convertidas en un instrumento de reafirmación del poder episcopal, fueron ocasión de constantes tensiones entre las prácticas consuetudinarias de los distintos capítulos parroquiales y la reglamentación institucionalizada de los visitadores. En el Archivo Histórico Diocesano de Teruel, al igual que en los fondos de las distintas iglesias turolenses, no existen libros específicos destinados a recoger las observaciones pastorales. Estas se encuentran insertas por orden cronológico en los registros parroquiales de defunción. Consultados alrededor de cuarenta mandatos de visita se ha llegado a la evidencia de que predominan los emitidos por visitadores nombrados a tal efecto frente a los efectuados personalmente por los obispos. Las visitas realizadas por los prelados tienen un desarrollo mucho más extenso y se ocupan de una amplia variedad de aspectos tanto de orden espiritual como material, entre los que cabe destacar la predicación y enseñanza de la doctrina cristiana, reglas para la administración de los sacramentos, comportamiento del clero en las celebraciones corales y procesionales, cumplimiento de las normas litúrgicas dispuestas por el concilio de Trento, estado y conservación de ornamentos y capillas y legislación sobre enterramientos y oficios funerarios. A partir de la segunda mitad del siglo, las visitas pastorales restringirán su actuación al examen de los testamentos otorgados por los fieles prestando especial atención al cumplimiento efectivo de las mandas destinadas al bien de sus almas. Desde esta perspectiva, la visita pastoral se transformará en un ejercicio periódico de contabilidad en el que bajo amenazas espirituales se exigirá a los herederos y albaceas remisos la satisfacción y ejecución de celebraciones, obras pías, misas perpetuas y aniversarios. Del mismo modo, el propio clero parroquial se verá puesto en evidencia por las frecuentes prácticas especulativas llevadas a cabo con los capitales destinados a los sufragios y será objeto de periódicas correcciones. Las visitas pastorales ponen al descubierto que los perfiles entre la práctica religiosa oficial, propugnada por la jerarquía eclesiástica, y su aplicación a la vida cotidiana, cargada de referencias terrenales, experimentaron una distorsión manifiesta, especialmente las representaciones de la muerte y su traducción materialista y monetaria.

Para abordar los aspectos económicos que la muerte generó tanto en el seno de las instituciones eclesiásticas como en los patrimonios de los fieles, se ha contado con la escasa y discontinua documentación contable conservada en algunas de las parroquias. Por fortuna la cronología de los libros racionales de misas, sufragios, censos y aniversarios que han llegado hasta nosotros corresponde aproximadamente con el marco

temporal de nuestro estudio. Sin embargo, la debilidad de estas fuentes hacía inviable cualquier tipo de apreciación medianamente sustentada. Ha sido gracias a la riqueza informativa contenida en los registros de defunción, y tras un paciente procesamiento de datos, lo que nos ha permitido establecer consideraciones y tendencias a este respecto.

El segundo gran bloque de fuentes que componen el tejido documental sobre el que se ha elaborado este estudio está constituido por un cuerpo bibliográfico de obras religiosas de la época. Resulta imprescindible conocer con detalle los marcos ideológicos e intelectuales de los textos que dieron origen a los procesos discursivos sobre los modelos de muerte y su posterior asimilación en una sociedad que, a pesar de su alto índice de analfabetismo, tuvo un acceso indirecto a sus contenidos a través de la predicación, los rituales de culto dirigidos y la profusa iconografía del momento. Evidentemente, en este proceso de difusión se produjeron desvíos, distanciamientos y reinterpretaciones, pero la eficacia del mensaje doctrinario sobre la muerte llegó a tener una gran consistencia social gracias a las reacciones emocionales que suscitó. El miedo, la culpabilidad, el arrepentimiento y la sensibilidad comunitaria expresada en los gestos solidarios y colectivos, conformaron una serie de respuestas codificadas cuyas manifestaciones externas tuvieron una gran trascendencia en el universo mental de las gentes.

Entre la copiosísima producción de textos de carácter doctrinal impresos después de Trento, se ha efectuado una selección de obras que a nuestro juicio tienen la suficiente consistencia para representar las morfologías teológicas imperantes y el discurso global sobre la muerte y sus postrimerías. Esencialmente, y debido a un criterio de simple condensación bibliográfica, la mayoría pertenecen a ediciones impresas en el siglo XVII, aunque también se han consultado algunas de finales del XVI y principios del XVIII. Una parte de estos títulos se encuentran en el Fondo Antiguo de la Biblioteca Pública de Teruel mientras que el resto proviene de los recursos digitalizados por varias entidades y universidades.

Con relación a los diferentes géneros examinados hay que señalar algunas consideraciones. El movimiento contrarreformista articuló a través del pensamiento escolástico una explicación racional y sistemática de la totalidad del mundo. Dios, el derecho, la política, las cuestiones sociales, la economía y hasta las más ínfimas

actividades humanas debían de estar minuciosamente ordenadas y legisladas de acuerdo con un orden perfecto entre lo terrenal y lo divino⁵⁰. El derecho común y el derecho natural se conjugaron con el derecho canónico estableciéndose una superposición entre la jurisdicción civil y la jurisdicción eclesiástica, ya que los individuos eran al mismo tiempo fieles creyentes miembros de la Iglesia y súbditos de una monarquía que se proclamaba defensora a ultranza de la fe católica⁵¹. Las exposiciones sistematizadas que presentan los tratados de teología moral y canónica de la época nos han sido especialmente útiles, tanto para reconstruir los marcos jurídicos y religiosos que reglamentaron la muerte como para penetrar en el complejo mundo de los recursos destinados a la salvación.

Otro de los géneros que gozó de extraordinaria popularidad y que estuvo destinado específicamente a la preparación para la muerte son las artes de morir. Destinadas en un principio a los clérigos que ayudaban a bien morir, se convirtieron en verdaderos modelos de adoctrinamiento dirigidos a solucionar los conflictos internos que se suscitaban en los momentos finales de la agonía proporcionando consuelo y aceptación ante tan terrible trance. Las artes de morir experimentaron una evolución a través del tiempo. Sin perder su vinculación pedagógica inicial destinada a conseguir la salvación personal venciendo las tremendas tentaciones del demonio, los tratados posteriores a Trento proponían una preparación continua para la muerte. La vida fue conceptuada como un constante morir, un camino hacia la muerte que podía llegar a ser un gran bien si con anterioridad se había llevado una vida ajustada a los preceptos divinos. Las sucesivas ediciones y reediciones de este tipo de literatura doctrinal contribuyeron, de manera decisiva, a consolidar en el imaginario colectivo una imagen plástica de la muerte cristiana. El agonizante se veía inmerso en una terrible lucha entre las fuerzas del mal y la intercesión protectora de las divinidades. Los textos de bien morir destacaban con toda la crudeza la absoluta individualidad del moribundo en el instante final y la imperiosa necesidad de la presencia eclesiástica como garante de un tránsito adecuado.

⁵⁰ GÓMEZ CANSECO, L.: “Ideas, estética y culturas de la Contrarreforma”, en ALVAR EZQUERRA, A. (dir.): *La cultura española en la Edad Moderna*, Madrid, Istmo, 2004, pp. 244-245.

⁵¹ RODRÍGUEZ - SAN PEDRO, L. E. y SÁNCHEZ LORA, J. L.: *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 164.

Los tratados que versan sobre las postrimerías resultan unas fuentes fundamentales para entender la repercusión que los lugares escatológicos tuvieron en las mentalidades. El triunfo de la idea del Purgatorio como un sitio intermedio entre los dos extremos contrapuestos que representaban el Infierno y la Gloria, sirvió de argumento para desarrollar el complejo entramado de las indulgencias y sufragios. La enconada defensa que hizo la iglesia tridentina sobre la necesidad de auxiliar con oraciones y obras pías a las ánimas purgantes supuso la consumación de la teología del Purgatorio, un lugar al que inevitablemente estaban destinados la mayoría de los fieles y que en el imaginario colectivo adquirió proporciones extraordinarias. En este sentido, y para atender al fenómeno exorbitante de las indulgencias, se han consultado varias obras que hacen referencia específica a este universal recurso de salvación y que supuso el triunfo de un cálculo mercantilista capaz de conectar la vida terrenal con el más allá.

En íntima relación con la concreción de una conciencia introspectiva ante la muerte, los manuales de confesores destinados a servir de guía para mensurar y calificar los comportamientos espirituales de los sujetos, desvelan dos niveles claramente interaccionados: por una parte, el ejercicio obsesivo de la iglesia por controlar y delimitar la moralidad de los fieles creando conciencias hipersensibles ante el miedo a la condenación, y por otra, una amplia casuística de gestos y ceremonias que obligatoriamente tenía que mostrar todo cristiano si pretendía alcanzar la salvación. Uno de los indiscutibles valores de estos prontuarios morales es la reglamentación de las conductas ante la muerte. La muerte se presentaba con caracteres diferenciales según el estatus, el sexo y la profesión. Los mismos pecados adquirieron una diversificación e intensidad distinta según el papel que el individuo había ocupado en la sociedad. Si el pecado experimentó una “profesionalización”, la efectividad de los remedios destinados a perdonar las faltas cometidas también se jerarquizó introduciendo la conveniencia de aplicar un buen número de sufragios para acortar la estancia en el Purgatorio.

El discurso eclesial sobre la muerte se vio reforzado de manera definitiva por la literatura hagiográfica. Los relatos de las portentosas vidas de los santos y especialmente los de sus muertes siempre modélicas encarnaban, muchas veces de forma conmovedora y espectacular, los principios teológicos y morales predicados por la Iglesia. Los santos se constituyeron durante toda la época moderna en modelos ejemplarizantes de una buena muerte, una muerte que no sólo fue pedagógicamente

difundida por los *Flos Sanctorum*⁵² sino por una ingente cantidad de obras de mayor o menor predicamento. La descripción de sus admirables tránsitos y de sus reputadas visiones del más allá, se convirtió en un tema recurrente en la predicación, la iconografía y las representaciones teatrales. El universo religioso se hizo entendible a través de las biografías de unos personajes que llegaron a producir verdaderos arrebatos de piedad popular. Muchos santos se transformarán en abogados e intermediarios ante la enfermedad y la muerte desplazando a la misma divinidad en un proceso de imbricación entre lo humano y lo sobrenatural. Las crónicas y prontuarios de las distintas órdenes religiosas, en un afán de emulación, nos informan de una verdadera marea de venerables, beatos y beatas, estáticos y piadosísimos miembros cuya veneración local tenía como nota común haber tenido una muerte llena de signos sobrenaturales.

Para abordar el complejo mundo de la liturgia funeraria repleta de ceremonias, ornamentos, música, luminarias y gestos destinados a crear una adhesión emocional de los fieles a través de imágenes sensoriales, ha sido necesario examinar algunos textos publicados a raíz de la contrarreforma tridentina destinados a fijar la liturgia de las celebraciones exequiales. Los ceremoniales religiosos informan con todo detalle de la exteriorización material de una morfología sacra que a través de un ritual, a veces incomprendible para una mayoría de fieles, canalizaba la inseguridad de la muerte con simbolismos capaces de crear patrones ideales de conducta ocultando la realidad descarnada de la muerte tras los espacios litúrgicos y funerarios. El ceremonial funerario constituye el punto culminante de la intermediación eclesiástica sobre la muerte. Los rituales vinculados a la misma adquirirían un elevado componente de socialización destinado a fortalecer la unión de los grupos para hacer frente al hecho inevitable de la desaparición personal. La Iglesia aseguraba que la muerte no era el fin y que a través de la comunión de todos sus feligreses, el individuo podía alcanzar la vida eterna. No obstante, ésta solamente se podía obtener a través de la gesticulación de una serie de formalidades cuya única administración y reglamentación estaba depositada en el cuerpo sacerdotal.

Una de las características de la muerte es su fuerte componente antropológico. La conciencia de la muerte generaba temor y angustia pero a la vez una creencia en la

⁵² Aquí nos referimos a las obras de compilación escritas por Alonso de Villegas y el jesuita Pedro de Ribadeneyra, que fueron sucesivamente reimprimadas a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

supervivencia temporal del muerto. Los muertos nunca acababan de morir y con frecuencia invadían el mundo de los vivos. La concepción sobre la muerte no pudo librarse de los viejos sustratos mentales que le otorgaban un sentido mágico y supersticioso. La teología oficial, incapaz muchas veces de explicar satisfactoriamente sus conceptos, no tuvo más remedio que permitir la proliferación de numerosas creencias de carácter eminentemente heterodoxo en el que primaron las visiones de ultratumba. Las apariciones de los espíritus dolientes de los difuntos junto con sus manifestaciones malignas, caracterizaron la cultura popular de la época. La mezcla de conocimientos racionales, normas cristianas, prácticas mágicas y tradiciones culturales constituyeron una amalgama en el que la línea divisoria entre la realidad fisiológica de la muerte y sus posteriores manifestaciones aparecía de una manera imprecisa cargada de rasgos negativos y peligrosos. Autores como el franciscano Martín de Castañega, Pedro Ciruelo, Antonio Fuendelapeña, Gaspar Navarro, Benito Remigio Noydens, Jerónimo Planes o el jesuita Juan Eusebio Nieremberg, entre otros, se ocuparon de combatir muchas de estas supersticiones, dando, sin embargo, credibilidad a las numerosas manifestaciones sobrenaturales y misteriosas protagonizadas por los cadáveres cuyos comportamientos ejemplarizaban las terribles tensiones del trasmundo de los muertos. En esta misma línea, los tratados médicos de la época confirman la íntima relación que existió entre la percepción de la enfermedad como causa primera de la muerte y los designios ocultos de la divinidad. Las enfermedades no sólo intentaban ser explicadas como un desequilibrio de las cualidades básicas de la naturaleza humana (cálido, húmedo, seco y frío) sino que en su desencadenamiento intervenían otros muchos factores entre los que destacaban la conjunción de los astros, los fenómenos intempestivos ocasionados por las fuerzas de la naturaleza, los hechizos provocados por sujetos que actuaban como trasmisores de las fuerzas malignas del demonio y, principalmente, los castigos por los pecados cometidos. Desde esta perspectiva, el mundo de la sanidad integrado por un elenco de médicos, saludadores, cirujanos, ensalmadores, boticarios, herbolarios, curanderos, parteras y exorcistas se encargó de paliar, sin mucho éxito, la letalidad provocada por las enfermedades mientras que el discurso eclesiástico intentaba por todos los medios inculcar en las mentalidades una aceptación resignada ante la enfermedad considerando que la muerte era un suceso natural e inevitable fruto del pecado del que ningún ser humano podía librarse.

Una fuente cuyos recursos no han sido suficientemente explotados en este tipo de trabajos es la literatura profana. Rechazada en muchas ocasiones por los historiadores por considerarla escasamente rigurosa, representa en nuestra opinión un material importante para el conocimiento de muchas de las actitudes colectivas ante la muerte. La obra literaria pone de manifiesto multitud de tópicos sociales producidos dentro del contexto donde fue escrita. Autores como Cervantes, Calderón, Lope de Vega o el inefable Quevedo proyectaron en sus escritos bajo una interpretación estética de la realidad lo local y lo cotidiano, lo terrible y lo sublime, describieron las angustias, las emociones y el mundo imaginario de toda una sociedad ante la muerte, satirizando y criticando muchos de sus gestos. El escritor barroco pone en contacto su obra con la sociedad en la que vive a través de un discurso más o menos ajustado al pensamiento normalizado de la época. En este proceso se produce un doble intercambio: la descripción literaria pone en evidencia el complejo mundo de las representaciones mentales pero a su vez es capaz de generar modelos claramente intencionados que pueden constituirse en conductas capaces de transformar las sensibilidades colectivas⁵³.

Para finalizar esta breve descripción de fuentes impresas utilizadas, hay que señalar que la construcción del discurso cristiano sobre la muerte hunde sus raíces en los textos bíblicos y evangélicos. La dicotomía entre el bien y el mal, el pecado y la muerte, la salvación o la condenación constituyen los fundamentos primigenios que conformaron las actitudes y comportamientos ante la muerte en el occidente europeo. Este hecho nos ha llevado a repasar los lugares bíblicos donde se sustenta la concepción cristiana de la muerte y que dieron origen a la articulación del pensamiento medieval y moderno sobre las postrimerías y sus implicaciones.

El presente trabajo es deudor de muchas personas e instituciones sin cuya colaboración no hubiera sido posible su realización. En primer lugar quiero expresar mi agradecimiento a José Manuel Latorre Ciria, director de esta tesis, que ha conducido la investigación con un talante siempre abierto y generoso. Junto con su deferencia, interés y excelente acogida, ha sabido transmitirme la seriedad y el rigor que se requieren en un

⁵³ En este sentido véase IFE, B.W.: *Lectura y ficción en el Siglo de Oro. Las razones de la picaresca*, Barcelona. Crítica, 1992, pp. 16 y ss.

estudio como el presente. Sus excelentes consejos y puntualizaciones han llegado más allá de lo estrictamente académico estableciéndose entre ambos una profunda amistad en la que no han estado ajenos el ánimo y la comprensión en los momentos de desaliento.

He de mencionar las enormes facilidades que me han brindado don Ernesto Franco, don Marcelino Hernández y don Lucas Clemente, párrocos de las iglesias de San Salvador, San Andrés y La Merced, respectivamente, para acceder a los archivos parroquiales. Su actitud y singular disposición vienen a contradecir los frecuentes problemas con los se encuentra el investigador a la hora de utilizar este tipo de archivos. Igualmente he de resaltar la atención y cordialidad de don Pedro Hernández, canónigo archivero de la Catedral de Teruel. En esta misma línea, tengo que señalar la amabilidad del personal asignado al Fondo Antigo de la Biblioteca Pública de Teruel, que en todo momento han demostrado su excelente profesionalidad.

Así mismo debo expresar mi gratitud al Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, al Grupo consolidado de investigación “Blancas” y a los compañeros del Grupo de Modernistas de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas los cuales, a través del diálogo conceptual y el intercambio de ideas, han aportado mejoras sustanciales a nuestro trabajo

La lectura de esta tesis hubiera dejado mucho que desear sin las inestimables correcciones de la Dra. Dolores Royo Latorre que ha contribuido a la clarificación de mis ideas cuidando con esmero la forma y estilo del texto, demostrando su excelente preparación y una generosidad personal difícil de olvidar.

Finalmente quiero hacer una mención especial a Socorro, mi compañera, que ha sabido devolverme con creces el tiempo que le he quitado. Su comprensión y apoyo han contribuido, en buena manera, a llevar esta nave a buen puerto.

I. EL DISCURSO BARROCO SOBRE LA MUERTE

“Por lo tanto, sea cual sea el género de tribulación que nos aflija, siempre debemos tener presente este fin: acostumbrarnos a menospreciar esta vida presente y de esta manera incitarnos a meditar en la vida futura. Por tanto, aprovechemos mucho la disciplina de la cruz, esta vida está llena de inquietudes, de perturbaciones y de toda clase de tribulaciones y calamidades y por cualquier lado que la consideremos no hay en ella felicidad; que todos los bienes son inciertos, transitorios, vanos y mezclados de muchos males y sinsabores. Y así concluimos que aquí en la tierra no debemos buscar ni esperar más que lucha”.

Institución de la religión cristiana (Juan Calvino)

No es de temer la muerte sino la vida

Con estas palabras, fray Juan de Jesús María evocaba una de las grandes constantes del pensamiento barroco: la infravaloración de la vida. La vida fue considerada como un paso circunstancial que debía conducir al individuo a un lugar superior donde comenzaba la verdadera existencia.

Desde el siglo XVI, un profundo pesimismo se había instalado en las mentalidades occidentales y gran parte de esta profunda desilusión fue propiciada por las resoluciones y discursos de la Iglesia contrarreformista. El ideal renacentista se transformó en una suerte de debilidad que atenazaba a un hombre trágico inmerso en una sociedad trágica; lo que los tratadistas del momento dieron en llamar “fragilidad humana”. La muerte temida fue sustituida por la vida temida. Los viejos textos del *Comtemptus mundi*, el desprecio del mundo, se retomaron y actualizaron. La existencia en el mundo estaba llena de desdichas y como afirmaba el trinitario “aunque el hombre sea tan ajustado como lo era David, no sabe de cierto si las obras que executa en este valle de miserias son gratas a los divinos ojos o no”⁵⁴. Se presentaba así una inquietante duda: las actuaciones humanas, aún siendo en su esencia buenas, no daban la seguridad de ser agradables a los ojos de Dios. La Iglesia se erigió en el único juez y arbitro capaz

⁵⁴ JESÚS MARÍA, Juan de: *Libro de la vida en la escuela de la muerte: lecciones vitales para vivir bien y morir santamente*, Zaragoza, imp. Pedro Carreres, 1715, lecc. II, p. 18

de canalizar y organizar las conductas de sus fieles y para ello pulsó todos los resortes que tenía a su alcance.

Entre todos los miedos, la muerte, como hecho ineludible y final de todo ser humano, cargada de profundas tensiones psicológicas y sociales, fue el campo preferido para articular un discurso totalizador: el discurso de la vida y el de su final. El cristianismo encumbró a la muerte como el bien más deseable, pues sólo aquel que creyera en la muerte y resurrección de Cristo podía alcanzar la inmortalidad. El cuerpo del cristiano debía resucitar también de la muerte en un proceso contradictorio en el que se producía la negación de la misma. La muerte pasó a ser el núcleo básico de todo su sistema teológico. Dios había mandado a su hijo para que muriendo en la cruz librara a los hombres de la muerte eterna que suponía la desaparición irremisible del individuo por el efecto del pecado. Desde entonces, el ritual básico de la iglesia católica giró en torno a la conmemoración de la muerte. Muerte como recordatorio del sacrificio de Cristo, muerte como esperanza o temor del hombre, muerte como promesa de liberación de los trabajos y penalidades terrenales, muerte, en fin, como única alternativa al vacío absoluto. El intento de la doctrina cristiana de establecer una salida posibilista a la realidad constatada y contrastada de la desaparición total y absoluta del ser triunfó desde los primeros tiempos gracias a que ofrecía una indefinida prolongación de la vida a través de la fe en la resurrección final. Pero esta resurrección sólo podría alcanzarse a través de la muerte, y muy tempranamente los padres de la Iglesia se apresuraron a demostrar que el hecho de la muerte no era sino un tránsito hacia la verdadera vida y que este paso no debía infundir temor ya que la verdadera destrucción del ser humano consistía en morir para siempre con pecado y ser condenado a los terribles tormentos del infierno. El mismo Agustín de Hipona afirmaba que la vida de los mortales merecía más el nombre de muerte que el de vida. El hombre nunca estaba en la vida porque desde su nacimiento hacía sino morir y formalmente no podía residir a la vez en la vida y en la muerte por lo cual era forzoso que fuera su existencia la muerte misma⁵⁵.

⁵⁵ SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*, (edición de Salvador Antuñano Alea), Madrid, Tecnos, 2007, lib. XIII, punt. 10, p. 346. La consideración de la muerte y el mal que entraña lleva a San Agustín a reflexionar sobre la vida como algo caduco, mortal y miserable que después servirá de inspiración a un tipo de espiritualidad cristiana pesimista.

Convertir la vida en un penoso destierro basculando toda la carga emocional en la muerte, no fue una tarea fácil y las resistencias siempre fueron evidentes. Junto a un amplio repertorio de obras devocionales, relatos hagiográficos, sermonarios, instrucciones y disposiciones eclesiásticas de carácter eminentemente pedagógico y ejemplarizante coexistió, con toda certeza, en el fondo íntimo de los individuos de la época, un apego a la vitalidad de la existencia que arrastró a muchas de las conciencias y que ha dejado amplias zonas oscurecidas por una gama de comportamientos heterodoxos. A pesar de estas distorsiones, hay que convenir en que la labor que se impuso la Iglesia después de Trento alcanzó su extraordinario éxito gracias a que se desarrolló sobre un terreno ya reiteradamente abonado. Como acertadamente ha señalado Caro Baroja, la concepción del mundo como un lugar donde campa el Mal en contraposición con el más allá donde reside el Bien era una idea muy antigua que ya estaba presente en el pensamiento filosófico clásico y cuyo principal representante fue Platón, que consideraba la vida como una meditación de la muerte. Posteriormente Erasmo de Róterdam reprodujo en su tratado de preparación de la muerte esta misma idea⁵⁶. El Mal habitaba en la vida y el Bien en la muerte. La vida tenía un carácter efímero y pasajero y estaba plagada de desgracias y profundos sinsabores. Cada día que transcurría en la existencia terrenal era uno más de constante temor ante la inseguridad de la bondad de los actos. Porque era extremadamente difícil cumplir con todos y cada uno de los preceptos que los moralistas y teólogos presentaban ante los ojos asombrados de los fieles. La enorme cantidad de supuestos, cánones y reglamentaciones fueron una fuente inagotable para crear conciencias escrupulosas; hasta tal punto que muchos tratados morales incluyeron un apartado destinado a aquellos fieles dados a una escrupulosidad exacerbada⁵⁷.

Debilidad, inseguridad, sentimiento de impotencia, fueron algunos de los conceptos que, reiterados con extrema rigurosidad, contribuyeron a configurar el mundo

⁵⁶ CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985. En esta cuestión señala que las concepciones del mundo proceden de símbolos primarios que son reinterpretados en cada época y lugar por los teólogos, dando origen a distintas posiciones. Para una ampliación más extensa de esta idea véase el cap. V, § II, pp. 147-151. La misma idea referida al pueblo de Israel se puede ver en COHN, N.: *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 177-179.

⁵⁷ Véase como ejemplo la obra del dominico Francisco Carrasco: *Manual de escrupulosos y de los confesores que los gobiernan*, imp. Felipe Francisco Márquez, Valladolid, 1687.

de la vida como un lugar árido y peligroso. Los predicadores y tratadistas llegaron a negar la risa y la alegría por estar la existencia sujeta a toda clase de males⁵⁸. Según Le Goff, este rechazo tuvo su origen en las reglas monásticas que prohibían la risa porque representaba el triunfo del cuerpo: la risa procedía del vientre que simbolizaba la carne, mientras que las lágrimas las producía el espíritu⁵⁹. Pero el mayor peligro estaba en la pérdida del alma, la única parte noble del hombre capaz de alcanzar un estado de bienaventuranza junto a los ángeles y santos en la Gloria de Dios. La vida, según decía Alejo Venegas, parafraseando a Séneca, no era otra cosa sino un largo tormento de la muerte que cuanto más duraba más intenso se volvía, por ello la expiración era la puerta de todas las felicidades, el inmediato camino de la inmortalidad.

La imagen de la vida como una cárcel que retenía la parte corruptible del ser humano se difundió ampliamente a través de la intensa propaganda que ejerció la Contrarreforma. El privilegio que tuvo el hombre de perpetuarse en la vida sin sufrir la muerte en virtud de la justicia divina bajo la cual había sido creado, se había perdido por el pecado y su cuerpo quedaba sujeto a las leyes de la naturaleza que inevitablemente, lo conducirían a la muerte. Muerte que no debía ser considerada como un mal sino “una salida de cárcel, un fin del destierro, un remate de los trabajos del cuerpo, un término del viaje, un dexo de la carga pesada, una salida del caedizo edificio, una evasión de peligros, una exclusión de todos los males, una paga de la deuda que a naturaleza se debe, un caminar a la patria y, finalmente, un recibimiento y entrada en la gloria”⁶⁰.

El drama del hombre barroco se debatió agónicamente entre el determinismo y el libre albedrío. Incapaz de construir un sistema total que consiguiera dar una

⁵⁸ “La risa y la alegría, que satisface los corazones, no la mire el hombre sabio como alaxa suya, antes la tenga por cosa de Dios, a quien debe ofrecerla. Alaxa del hombre es el llanto, la tristeza, nacida de los males, que cada día nos cercan y nos han de cercar hasta la sepultura. ¿Qué es la vida del hombre sino una cantera de desventuras? ¿Qué es nuestra naturaleza sino un solar conocido de la enfermedad, de la muerte? ¿Y qué tienen que ver muertes, enfermedades, desventuras con risa, con alegría? Imposible es que no sea la tristeza, el dolor, lo que más manejan los hombres en esta vida y lo que solamente deven mirar como suya”, BAEZA, Diego de: *Sermones funerales catorce y ánimas del purgatorio siete*, Valladolid, imp. Marcos Pérez, 1645, *Sermón decimocuarto*, fol. 123v.

⁵⁹ LE GOFF, J.: “Le Moyen Âge a poursuivi quelque chose de plus fort que le bonheur: la joie”, *Le Point*, 23, 2009, pp. 64-65.

⁶⁰ VENEGAS, Alejo: *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que acerca de ella son provechosos*, Barcelona, imp. Antonio Lacaballería, 1682, [1ª edición en Toledo 1537], punt. II, cap. 3, p. 20.

explicación coherente a su esencia como ser, se vio abocado a una profunda fe en la religión pero también a una carencia de razones para la vida⁶¹. El interés por la muerte generó un afán simbólico por representarla que fue invadiendo todas las parcelas de la sociedad de la época dando lugar a que numerosos escritores y tratadistas intentaran dar una imagen de la muerte capaz de sintetizar sustancialmente su esencia final. Félix de Lucio Espinosa y Malo, que fue cronista del Reino de Aragón, nos ha dejado una descripción de la muerte de cierta calidad literaria en la que se resumen todas las constantes del pensamiento barroco y que por su interés merece ser transcrita:

“Es la muerte la puerta de las felicidades, el inmediato camino de la inmortalidad, el puerto de la naturaleza, el escollo donde se quiebra el bajel de la vida, las columnas de Hércules del aliento, el templo donde se cuelgan los milagros de la respiración; el que haze vanidad de esperarla es gentil; el que la desea, es temerario; el que la teme es cobarde; el que la acaricia es consolador; el que se resigna es prudente católico. Ninguno puede eternizar su vida; todos deven eternizar su gloria. El que vivió mucho tiempo acabó de vivir con poca duración, el que vivió poco rato dexó de ser, con iguales extremos, con un mismo semblante hallaron ambos la muerte. Es honor para el descuidado, delicia para el desprevenido, es examen de las acciones humanas en su conformidad o en su repugnancia se comprueban los passados hechos. El susto de la muerte es acusación del ánimo, la serenidad de su golfo es fianza del espíritu, no hay razón que persuada con mayor viveza, no hay fuerza que conquiste con mayor poder, no hay discurso que adelante con más reflexiones, no hay martirio que atormente con mayor violencia ni hay motivo que desengañe con mayor verdad. El despedirse del ser es la mayor humildad del ser; el disponerse a dexar de ser, es la prueba del vicio o de la virtud de aver sido. Es irrepetible en las contingencias, puede ser promovida en las disposiciones, no puede cautelarse en el tiempo pero puede prevenirse en la precisión. El que vive meditándola, muere no temiéndola, el que se descuida de considerarla, se confunde al concebirla. En fin, sin ser el fin, sin ser el principio y sin ser el medio, lo desvanece todo y lo confunde todo, quedando de un todo la ceniza, el polvo, la muerte, la nada”⁶².

Se puede adivinar en las últimas frases de este texto el profundo pesimismo que abocaba al hombre barroco hacia la negación de cualquier realidad posible y a la desestimación de todas las actividades mundanas puesto que todo se resolvía con la muerte, que era al fin y al cabo, la nada. Esta visión desesperanzada del mundo permitió decir al doctor Juan Sánchez Valdés, parafraseando a Diógenes Laercio, que la

⁶¹ JURISICH, M.: “Donde termina el sueño: drama barroco y melancolía”, *Espéculo*, (Madrid), 17-VII, (2001) Marcelo Jurisich, al analizar la obra dramática de Calderón de la Barca, intuye el rechazo de la idea renacentista de que el hombre lo puede todo y la presencia de una profunda angustia ante lo inexplicable de la muerte.

⁶² ESPINOSA Y MALO, Félix de Lucio: *Ocios morales divididos en descripciones simbólicas y declamaciones heroicas*, Zaragoza, imp. Manuel Román, 2ª impresión, 1693, cap. XXXV, p. 59.

muerte era “sueño eterno, desatamiento del cuerpo, espanto de ricos, desseo de pobres; una inevitable venida, incierta partida, ladrón del hombre, padre del sueño, huyda de la vida, apartamiento de vivos y resolución de todas las cosas”⁶³.

Trascendida la magistral interpretación que sobre la cultura del barroco hizo Maravall, a la que definió como un sistema de recursos de muy variada clase, amalgamados y activados por los poderes políticos y religiosos con el fin de mantener integradas a las masas en un sistema social que estaba demostrando su ineficacia, tanto desde el punto de vista político como teológico⁶⁴, se puede adivinar un nuevo nivel simbólico que, de alguna forma, absorbió a sus propios creadores. Un escepticismo radical que criticaba todos los convencionalismos sociales afirmando el pesimismo absoluto frente a la existencia y que por ende negaba la validez de todo tipo de valores del mundo⁶⁵. Los espacios discursivos en los que se articuló esta concepción fueron muy amplios y variados.

En primer lugar, cabe destacar como una constante en la mayoría de los moralistas del Barroco el empleo de una filosofía negativista incapaz de conceder a la naturaleza humana alguna capacidad de acción moral positiva. Fray Pedro de Oña concebía la vida como una muerte prolongada en la que el hombre sostenía dos guerras perpetuas: una interior que se libraba entre la carne y el espíritu⁶⁶ y otra exterior contra

⁶³ SÁNCHEZ VALDÉS DE LA PLATA, Juan: *Crónica y historia general del hombre: en que se trata del hombre en común, de la división del hombre en cuerpo y alma, de las figuras monstruosas de los hombres, de las invenciones dellos y de concordancia entre Dios y el hombre*, Madrid, imp. Luis Sánchez, 1598, lib. I, cap. LII, fol. 66v.

⁶⁴ MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1990, p. 132.

⁶⁵ Resulta altamente interesante el uso de la expresión nihilismo aplicada a la interpretación del discurso simbólico barroco que hace Fernando Rodríguez de la Flor cuando afirma que durante el barroco hispánico “se representa una pulsión de muerte y un principio de ir más allá de todas las determinaciones entre ellas las de la misma razón”, RODRÍGUEZ de la FLOR, F.: “Barroco hispano: la perspectiva nihilista”, en GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A. y VILA VILAR, E.: *Gráficas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVII-XVIII)*, México, FCE, 2003, p. 493.

⁶⁶ La tragedia existencial del hombre quedaba plasmada en la extraordinaria dificultad que éste temía para poner en concordia las tres partes de las potencias de su ser: espíritu, alma y cuerpo. “El espíritu es la parte superior y racional del alma, que es entendimiento y voluntad; el alma es la parte inferior, que es irascible y concupiscible, como los demás animales; el cuerpo es este que vemos [...] la justicia original ordenaba estas potencias pero Adán, perdió la justicia original, desordenándose el espíritu al alma y cuerpo, y cada uno fue por su parte, hechos tan enemigos domésticos como si nunca hubieran estado juntos”, OÑA, Pedro de: *Primera parte de las Postrimerías del hombre*, Pamplona, imp. Carlos de Labayen, 1608, lib. II, cap. III, disc. VII, pp. 738-739.

el demonio, un enemigo que nunca daba tregua “porque aunque la guerra de la carne tiene cierta manera de treguas allá a la vejez, mas la del demonio no afloxa entonces, porque para el viejo tiene armas y cuidadosa astucia como para el moço, y a unos y a otros tienta”⁶⁷. Para el mercedario la existencia del hombre se cifraba en una constante vida de milicia en la que no existía el descanso. Los seres humanos se veían obligados a sostener una guerra continua y porfiada sufriendo las mismas penas y trabajos que llevaban los soldados de su tiempo⁶⁸. Ningún símil más acertado para describir la miseria de una vida llena de dureza y sobresaltos a la cual se veía forzado el cristiano si quería salir airoso de las innumerables asechanzas del mundo, el demonio y la carne. Esta imagen no era novedosa, Erasmo de Róterdam ya la había utilizado en su *Preparación para la muerte*⁶⁹, seguramente tomada de las palabras de Job: “Guerra es la vida del hombre sobre la tierra”⁷⁰.

Faltaban aún las constantes referencias a los santos padres que encomiaban la alegría de la muerte y la consideraban como un gran bien⁷¹. La muerte era deseable porque libraba al hombre de los trabajos y fatigas de la triste vida y era comparada con un sueño dulcísimo. Según la opinión de San Atanasio el mismo Jesucristo la había llamado inclinando la cabeza sobre la cruz, (*vocans mortem*), y esta llamada era interpretada como una aspiración que debía acostumbrar a no temerla, antes bien, a desearla. La lectura de los textos religiosos de la época podría llevar al convencimiento de que el hecho de la muerte se resolvía de una manera suave y plácida, como una

⁶⁷ *Ibidem*, p. 741.

⁶⁸ “Mas sépase qual es la vida del soldado, para que entendamos qual ha de ser la nuestra. Come un duro vizcocho, no se desnuda en un año, tiene por cama el suelo, por almohada la rodela; curtido el cuerpo en el invierno con rigurosos fríos y en el verano inflamado con ardientes calores; jugando pocas veces los dados y muchas las armas; perfumado con pólvora, chamuscado el cabello, roto el vestido y puesto cada hora en peligro, pero sobre todos los trabajos de la militia, es el cuidado y sobresalto [...] y todo esto y más ha de padecer el soldado de Christo en la milicia espiritual, para la qual no vale el soldado regalado, el harto, el descansado y descuidado”, *Ibidem*, p. 742.

⁶⁹ “Nuestro cuerpo no es nuestra casa sino como una tienda de real; no ha de tener hombre en él su tesoro sino lo que le basta para un día. Siempre a de estar en vela, siempre con las armas en la mano para que no le tomen los enemigos de rebato”. ROTTERDAM, Erasmo de: *Praeparatio ad mortem* (traducción de Bernardo Pérez de Chinchón como *Preparación y aparejo para bien morir*), Sevilla, 1545 en *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003, p. 49.

⁷⁰ *Job*, 7, 1

⁷¹ El trinitario fray Juan de Jesús María hace referencia al libro de San Ambrosio *De bono mortis* para afirmar “que la muerte no es temible sino el mayor bien y un dulce objeto del deseo”, JESÚS MARÍA, Juan de: *op. cit.*, lecc. II, p. 19.

simple dormición, pero más adelante veremos que el horroroso aspecto de la muerte nunca pudo llegar a maquillarse de manera convincente.

Por otra parte, dentro del pensamiento barroco, los teólogos consideraron que la solución final de cualquier acto natural se debía resumir en un desenlace coherente y ajustado. El alma tenía desde su concepción dos estados señalados: el que ocupaba en este mundo a través del cuerpo que conformaba y otro, una vez separada del cuerpo, cuyo destino dependía de su actuación durante su existencia corpórea. El estado en el mundo estaba destinado a merecer o desmerecer, mientras que en el plano espiritual estaba reservado a recibir el premio o castigo por sus actuaciones. El cuerpo, siguiendo las palabras de San Pablo, debía considerarse como una morada sucia y caduca de la que no importaba su destrucción, antes bien, era deseable que todo cristiano lo castigase mediante sacrificios, ayunos y penalidades con el fin de alcanzar, lo más pronto posible, la verdadera morada eterna (*Corin.2, 5*) Esta degradación del cuerpo humano condujo a muchos tratadistas a predicar una suerte de autodestrucción corporal como el mejor remedio para acabar con las penalidades de la vida⁷². La vida del hombre terminaba con la resolución del cuerpo y la absolución del alma. El cuerpo quedaba convertido en cenizas y con la muerte descansaban los huesos del hombre en el sepulcro después de los trabajos de la vida mientras que el alma inmortal, absuelta de sus culpas, descansaba también en el cielo. Frecuentemente se llamaba la atención sobre el alivio que suponía la muerte como descanso físico: “consuélate que en la sepultura no te dolerán brazo ni pierna, porque no sentirás pena alguna en la sepultura”⁷³, pero a la vez se insistía sobre la libertad que experimentaba el alma lejos ya de cualquier esclavitud del pecado. Con la muerte desaparecían las tentaciones y el peligro de caer en los innumerables pecados que acechaban constantemente. La tiranía de la culpa desaparecía y daba lugar al descanso del alma.

Pero no todos los tratadistas presentaron a la muerte como un descanso deseable. Fray Luis de Granada hablaba de la muerte como un gran dolor y un terrible pesar “porque allí fatigan los accidentes de la enfermedad, los dolores del cuerpo, los temores

⁷² SERPI, Dimas: *Tratado contra Luthero y otros hereges según el decreto del S.C. Trident. Con singular doctrina de SS.DD. griegos, latin. y hebreos. Con sesenta consideraciones sobre las liciones de Job*, Lisboa, imp. Antonio Álvarez, 1617, cap. XII, fols. 48v-49r

⁷³ JESÚS MARÍA, Juan de: *op. cit.*, lecc. III, p. 20.

del ánima, las congoxas de lo que queda, los cuytados de lo qué será, la memoria de los pecados passados, el recelo de la sentencia, el horror de la sepultura, el apartamiento de todo lo que desordenadamente ama; esto es, la hazienda, de los amigos, de la mujer, de los hijos y de esta luz y ayre común, y de la misma vida”⁷⁴. Con la muerte llegaban las angustias y temores y solamente aquellos que habían tenido una vida llena de santidad podían aspirar a la salvación directa. La mayoría debía sostener un duro combate con su conciencia y con las últimas tentaciones del demonio que, hasta el postrer aliento del agonizante, intentaba la condenación de su alma. La muerte era la última de las cosas terribles que había en la vida y muchos la consideraban como una gran misericordia de Dios pues su extremada terribilidad aprovechaba en su tránsito a los buenos, que pagaban con ella parte de sus penas en el Purgatorio, y también a los malos porque les terminaba el tiempo de la culpa en la cual morían de modo accidental. Además, las angustias de la muerte podían servir para convertir, en el último momento, a aquellos que habían mostrado gran obstinación en sus pecados infundiéndoles temor y predisponiéndoles al propósito de la penitencia.

El desorden de la muerte

La conceptualización de la muerte como un desorden de la realidad, tanto individual como social no es en modo alguno una apreciación de las ciencias actuales tales como la sicología o la antropología⁷⁵. Muchos tratadistas barrocos vieron en la muerte una profunda subversión del orden establecido que regulaba armónicamente el ciclo natural de las cosas advirtiéndolo que, siendo la muerte un hecho biológico inevitable y continuo, generaba una serie de consecuencias psicológicas y sociales en las que se instalaba un profundo estado de angustia y confusión. El ser desaparecía produciendo un “escándalo” en el mundo de los vivos⁷⁶. Fray Pedro de Oña, con una sensibilidad extraordinaria, nos habla de la desintegración de esta armonía cuando,

⁷⁴ GRANADA, Luis de: *Guía de pecadores*, Barcelona, imp. José Llopis, s.a, lib. I, cap. XXIV, p. 203.

⁷⁵ NOLA, A. M. di: *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*, Barcelona, Belacqua, 2007, pp. 214-215.

⁷⁶ Este sentido de escándalo, de terrible desorden está presente en la crítica del libro de HERTZ, R.: *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990, hecha por RAMOS, R., *Revista Española de investigaciones sociológicas. C.I.S.*, 54 (1991), p. 241; También en Hegel y Fink a través de las consideraciones de LEVINAS, E.: *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 108 y ss.

desde el punto de vista antropológico, enumera los tres efectos principales de la muerte: tinieblas y oscuridad, miserias y desorden. Para Oña la muerte oculta definitivamente al ser porque:

“Las cosas de los muertos están tan escondidas a nuestros ojos, que ni sabemos lo que se haze dellos, ni en qué estado están. Todo es confusión y escuridad, porque hecha la muerte un belo negro para que ni los veamos ni nos vean. ¡O qué tinieblas tan espesas, que nuestros ojos no verán los vienes desta vida, ni los de acá verán nuestros males, que no me verá vista de hombre, que no he de ver a mi padre, a mi madre, ni a mis amigos, que se han de acabar visitas, paseos, salidas, ventanas, espejos, señas, galas e invenciones, porque no ha de haver quien los vea, porque la muerte toda es oscuridad!”⁷⁷.

El mercedario se adelantaba así a las palabras del filósofo Emmanuel Levinas, que al hablar del último trance afirma: “la muerte es partida, deceso, negatividad cuyo destino se desconoce, viaje sin regreso, pregunta sin datos, puro signo de interrogación”⁷⁸. El que antes había estado vivo desaparece de su estatus natural dejando un vacío y pasa a situarse en un lugar ambiguo y desconocido. El muerto se integra en otro mundo exterior del cual se desconoce todo. Un mundo que no tiene los mismos parámetros y sensibilidades. Es un anonadamiento del ser, que a su vez suscita una profunda crisis emocional en aquellos que le sobreviven. Pero a la vez supone la mayor de las miserias pues trastoca el estado y condición de los individuos. El fausto, pompa y autoridad terminan en la horrible descomposición del sepulcro al cual van todos independientemente de su categoría social produciendo un gran desajuste jerárquico “y esta calamidad ha de venir, no sólo por los baxos, sino por los grandes, cuya soberbia sube a los cielos y su cabeça llega a las nubes, que no caben en las casas ni en la ciudad, que no les ha de tener más cortesía la muerte que a los villanos y esclavos. Es tierra de miseria la sepultura y como no hay orden, todas son yguales”⁷⁹. Finalmente, la tragedia espantosa de la muerte era capaz de destruir aquello considerado lo más perfecto de la creación: el hombre, “porque allí se acaban los conciertos, allí se desbaratan las trazas, allí se descompone la hermosura, la harmonía y el concierto más

⁷⁷ OÑA, Pedro de: *op. cit.*, part. I, lib. II, cap. IV, disc. I, p. 750. La idea de la muerte como oscuridad también se halla presente en Venegas “es una privación con que se acaba la vida mortal, como el que quitasse la lumbre que alcança las tinieblas, en solo quitar la candela sin poner algo nuevo, queda la obscuridad”. VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. II, cap. 3, p. 19.

⁷⁸ LEVINAS, E.: *op. cit.*, p. 25.

⁷⁹ OÑA, Pedro de: *op. cit.*, part. I, lib. II, cap. IV, disc. I, p. 752.

concertado del mundo que es el hombre, se desconcierta; todo es confusión y desorden y es uno de los mayores males”⁸⁰.

La teología cristiana no podía permitir semejante contrasentido. Dios había creado un orden perfecto en el que todo estaba justamente establecido y no era lógico que la muerte fuese la causante de tamaño desconcierto. No podía ser algo determinado por la voluntad divina. Así, el hecho esencial de la muerte se remontaba a la ruptura de la perfección inicial con que Dios había creado al hombre “Porque Dios creó al hombre para la incorrupción y lo hizo a imagen de su propio ser: Más por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen”⁸¹. Dios no era el principio de la muerte sino que, como en la mayoría de las religiones duales, un ser maléfico como el demonio había sido el causante de este desequilibrio normativo.

Juan Eusebio Nieremberg veía esta cuestión bajo un prisma diferente. El desorden ya estaba instalado en las cosas temporales. El mundo había sido claramente ordenado por Dios para que el hombre se sirviese de él con prudencia y comedimiento, pero “la malicia humana lo ha corrompido y apestado, inventando nuevos gustos, añadiéndoles con la imaginación lo que les falta de realidad y ser y sacando de su fin las cosas y como las cosas del mundo hayan dejado su último fin, que es único, hanse desordenado con multitud de fines de particulares vicios”⁸². La muerte no hacía sino añadir un nuevo desorden a las actuaciones de la propia naturaleza humana, sirviendo de colofón de su reprochable comportamiento y siendo aviso espantoso de las penas terribles del infierno. Para evitar esta perturbación eran necesarios una serie de ritos y representaciones colectivas encaminadas a liberar de tensiones a los vivos y a ubicar a los muertos en otro nuevo grupo. Así, gran parte de los gestos y actitudes sociales estuvieron encaminados a restablecer y mitigar la confusión traumática que la muerte producía.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 753.

⁸¹ *Sabiduría* 2, 23-24

⁸² NIEREMBERG, Juan Eusebio: *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno. Crisol de desengaños con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas y principales misterios divinos*, Madrid, Atlas, 1957, lib. III, cap. V, p. 129.

La enfermedad, mensajera de la muerte. Médicos y boticarios

En el imaginario de la época, los trabajos del hombre sobre la tierra eran innumerables. Durante el barroco, la figura del hombre como un peregrino que, brevemente, discurría su existencia sobre un bosque erizado de penalidades y fatigas, fue una constante. La primitiva imagen medieval del *homo viator*, que nunca desapareció del todo, fue adoptada por la Iglesia Tridentina como medio de persuasión para explicar la futilidad de la existencia. El tópico de la brevedad de la vida (*tempus fugit*) es más que recurrente en la literatura y en la poesía barroca, y de tal modo se popularizó este sentimiento de caducidad que todas las capas sociales se sintieron impregnadas de una sensación de pérdida inexorable de la vida. Ésta, convertida en un vertiginoso camino hacia la muerte, era una lucha atormentada contra el paso del tiempo, que, inevitablemente, pese a todas las actitudes, acababa por consumirse. Así, no resulta extraño que el reloj fuera uno de los instrumentos con más carga simbólica para representar esta preocupación. Poetas como Quevedo o Góngora, entre otros, dedicaron composiciones a diversos tipos de relojes los cuales avisaban del lento consumir de la vida⁸³. El pesimismo y la melancolía se instalaron firmemente en el pensamiento del momento y muy pocos se libraron de la angustia existencial que suponían las penalidades de la vida en el siglo y el posterior destino que les aguardaba. La mayoría de los moralistas de la época incidieron sobre la imposibilidad de una vieja aspiración tan antigua como el propio hombre: la búsqueda de la felicidad en el estado que le había tocado vivir. El capitán Miguel Martínez de Leiva, metido a tratadista de medicina, afirmaba que “no se halla hombre ni se ha hallado jamás que en este mundo aya hallado ni tenido contentamiento con su estado, porque si es niño mancebito querría ser garçón, y si garçón querría ser hombre, y si hombre querría tener dignidad; si es viejo querría ser moço, y si pobre querría ser rico, si rico querría ser príncipe y si príncipe querría ser monarca, y si monarca querría ser inmortal”⁸⁴. Por otro lado, todas las pretensiones que movían al hombre estaban bajo la sospecha del pecado. La pobreza

⁸³ En el poema “Este polvo sin sosiego” de Quevedo, se puede advertir la visión pesimista del discurrir del tiempo a través de un reloj de arena que pone fin a todas las aspiraciones humanas. QUEVEDO, Francisco de: *Obra poética*, edición de José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 1969, t. I, p. 599.

⁸⁴ MARTÍNEZ DE LEIVA, Miguel: *Remedios preservativos y curativos para el tiempo de la peste y otras curiosas experiencias*, Madrid, imp. Juan Flamenco, Imprenta Real, 1597, lib. II, cap. XIX, fols. 166v-167r.

engendraba la envidia, la riqueza la avaricia, la belleza la vanagloria, la sabiduría la ambición. No había lugar y estado en que las múltiples contrariedades de la vida no dieran lugar al desgarramiento interior del hombre, siempre abocado al pecado. En la máxima exaltación negativista barroca, algunos autores llegaron a enaltecer el “no ser” considerando dichoso a aquel que no nacía, pues no llegaría a conocer los trabajos del mundo.

Entre todas las desgracias que afligían al ser humano, la enfermedad era considerada una de las peores. La naturaleza humana estaba corrupta y ello inclinaba al hombre al pecado. A pesar de la redención de Cristo, el hombre conservaba una fuerte predisposición a cometer pecados. Éstos, en muchos casos, conducían a la enfermedad y por ende a la muerte. El obispo Juan de Palafox, siguiendo la vieja obra *De Miseria humanae conditionis* de Inocencio III, consideraba el cuerpo humano como una congregación de desdichas que sólo Dios podía conservar como instrumento de vida, siendo, ellas mismas, la disposición y el canal que conducían a la muerte. Tan sólo una delgada tela cubría el verdadero cuerpo del hombre bajo la cual se escondía una maraña de miserias, corrupciones y gusanos. Cada día que pasaba esta envoltura iba deshaciéndose mostrando todas las fealdades interiores de un cuerpo en el que “imposible parece y milagroso, que en tanta de flaqueza, dificultad, contrariedad de humores, debilidad de partes, concurso de tantos canales, conductos, y minerales interiores, y secretos, y en tan grande obscuridad, pueda haber, ni salud, ni fuerza, ni duración un instante”⁸⁵. El desprecio del cuerpo humano, lo repulsivo que podía llegar a ser, sirvió de elemento de meditación sobre la débil condición del hombre y su impotencia para librarse de las enfermedades. El jesuita Alonso de Andrade consideraba al hombre como un abismo de miserias cuyo destino final era la muerte⁸⁶. Pero a pesar

⁸⁵ PALAFOX, Juan de: *Obras del Ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Osmá*, Madrid, imp. Gabriel Ramírez, 1762, Carta pastoral XI, punt. 86, p. 218.

⁸⁶ “ El principio del hombre es el que tiene un gusano en un muladar; vive poco tiempo y ninguno tiene cierto, porque no pocas veces se dan las manos el nacer y el morir y se eslabonan el comenzar y acabar y el principio con el fin y el poco tiempo que vive es desterrado de la patria para que Dios lo crió, tan lleno de miserias que nunca permanece en un estado y siempre camina a la corrupción y aunque en el exterior obstante alguna hermosura, es como la que tiene un muladar cubierto de nieve, porque en su interior es un asco y una podre y un cenagal de hediondez y miseria que causa horror el mirarle y aún pensarle; tan flaco, tan sin fuerzas, tan tosco e ignorante y tan destituido de toda virtud, que si Dios no se la da, no puede adquirir alguna; y tan inclinado al vicio que siempre cayera en mil pecados. A todo esto echa el sello de la muerte que es la última de sus miserias y se convierte en podredumbre y manjar de gusanos”

de todas estas diatribas, conservar la salud fue una constante preocupación en todos los estados y condiciones. Resulta altamente revelador el estudio epistolar del teólogo jesuita Luis de la Puente, famoso por sus escritos ascéticos. En las sesenta y nueve cartas y billetes que recoge Camilo María Abad de la amplia correspondencia que sostuvo, tanto con los miembros de su compañía como con numerosas damas de las que era guía espiritual, se mezcla, junto con los consejos místicos y morales, un manifiesto interés por la salud. Él mismo sufría lo que sus contemporáneos denominaban *gota artética* o *artrítica* - lo que en la actualidad llamaríamos poliartritis reumática - En una carta escrita al joven Don Álvaro Espinaredo, que le había solicitado consejo para ingresar en alguna orden religiosa, le recomendaba que sus deseos y fervores estuviesen en proporción con su salud corporal porque “al fin el cuerpo ha de hazer su pedazo, y sin salud hará poco”. En otra, escrita a su madre desde Salamanca en 1590, le da cuenta pormenorizada de su estado de salud, la cual entonces era razonable, pero quejándose de que “aunque este humor es tan traidor que, cuando menos pienso, me saltea; y no se ha contentando con afligir los pies y los brazos, me ha, por algunos días, afligido los ojos, y otros huesos del rostro, no con pequeño peligro de algún gran daño, si pasara adelante”⁸⁷. Es cuanto menos curioso que un guía espiritual de la talla de este jesuita, que no sólo aconsejaba a los penitentes ordinarios sino que confesores y otros directores espirituales recibían su asesoramiento, y que recomendaba a las damas más linajudas la lectura del *Contemptus Mundi*, introdujera en sus escritos constantes quejas por su delicado estado de salud junto con las descripciones de sus achaques, recaídas y enfermedades, prodigándose en esta actitud de manera insistente a lo largo de más de treinta años. Este hecho demuestra que la preocupación por la salud afectaba por igual a todos los sujetos independientemente de su categoría social y de su nivel intelectual⁸⁸.

ANDRADE, Alfonso de: *Escuela de Christo nuestro señor, maestro de la verdad*, Madrid, imp. Melchor Sánchez, 1688, mat. I, lecc. I, punt. I, p. 36.

⁸⁷ PUENTE, Luis de la: “Epistolario” en ABAD, C. M. (edit): *Obras escogidas del P. Luis de la Puente*, Biblioteca de Autores Españoles, t. CXI, Madrid, 1958, carta 2, p. 354.

⁸⁸ El padre Luis de la Puente no sólo mostraba preocupación por su estado físico: “El aprieto de este año es mayor que los pasados, porque el humor no se baja a los pies, sino quédase en el bazo, estómago y pecho y corazón. Cualquier cosita de trabajo me hace aceza, y ando como quien tiene asma y respira con dificultad. Temo salir del aposento; ni sé si podré subir las escaleras de allá, según me falta la respiración en estos casos”, *Ibidem*, carta 65, p. 415. En algunas cartas habla de las enfermedades que afectaban a los miembros de las casas de la Compañía “Porque el pueblo está muy lleno de enfermos; y en casa, mis novicios andan muy apretados; cuatro están con calenturas y los demás no muy fuertes. Y yo también he andado alcanzado de cuenta con mis vómitos, que me han algo molestado y enflaquecido”, *Ibidem*, carta 5, p. 358.

Pobreza y enfermedad estuvieron representadas en el imaginario barroco no tanto como raíz de un estado que necesariamente conducía al otro, sino a la inversa. La privación de la salud conllevaba la pobreza. Pobreza por no poder disfrutar de los bienes que se poseían, y pobreza porque se ponía la hacienda en manos de los médicos y boticarios que según creencia ampliamente extendida siempre intentaban alargar las enfermedades para conseguir mayores emolumentos⁸⁹. El propio Martínez Leiva afirmaba: “desto podré yo dar fe y ser buen testigo, por aver caydo como los demás en tal maldición”⁹⁰. El pensamiento de que los médicos traían la ruina económica a una casa, contribuyendo a acelerar el tránsito del enfermo hacia la muerte, fue muy común durante la época. Quevedo satirizó despiadadamente a los médicos, considerándoles como los mayores enemigos de la vida del hombre, porque según él “de ninguna enfermedad se muere sin asistencia de la medicina; pocos males son tan hábiles que sin la mano del físico sepan acabar con el hombre”⁹¹.

La presencia del médico era considerada como un aviso seguro de la muerte y, dentro de la experiencia vital de una sociedad acostumbrada a la caricaturización de los elementos externos y de los métodos profesionales, los sujetos dedicados a los oficios curativos fueron el blanco de numerosas burlas de origen muy antiguo que se exacerbaban notablemente en todos los ámbitos populares. No solo aquellos que ejercían la medicina, como los físicos, sufrieron las chanzas y burlas de la época; cirujanos, barberos, algebristas, ensalmadores, herbalistas, especieros y boticarios no se libraron de numerosas invectivas⁹². Por otra parte, entre todas las profesiones liberales,

⁸⁹ Los médicos y boticarios, fueron el blanco de numerosas críticas a lo largo del periodo barroco. “Su incapacidad para diagnosticar y curar muchas enfermedades, los métodos primitivos que usaban y, sobre todo, el acaparamiento eclesiástico que se extendió desde el mismo principio de la enfermedad hasta la muerte, contribuyeron al desprestigio de estas profesiones”. MARTÍNEZ GIL, F: *op. cit.*, p. 133.

⁹⁰ MARTÍNEZ DE LEIVA, Miguel: *op. cit.*, fol. 167v.

⁹¹ QUEVEDO, Francisco de: *Virtud Militante*, ed. A. Rey, Santiago de Compostela, Universidad, 1984, p. 1456. En esta misma línea, el pasaje en el que uno de los criados cae enfermo en el pupilaje del dómene Cabra y recibe la tardía visita del médico “llamó entonces a un platicante el cual le tomó el pulso y dijo que el hambre le había ganado por la mano el matar aquel hombre”, QUEVEDO, Francisco de: *El Buscón*, ed. P. Jauralde Pou, Madrid, Castalia, 1994, p. 100. Igualmente la letalidad de los médicos en los libros de medicina: “para tacos de arcabuces, no menos ofensivos que las balas”, SAAVEDRA FAJARDO, Diego: *República literaria*, Madrid, imp. Benito Cano, 1790, p. 30.

⁹² “Ante este doctor han pasado los más difuntos, con ayuda deste boticario y barbero, y a ellos se les debe gran parte deste día. Alegó un ángel por el boticario que daba de balde a los pobres, pero dijo un diablo que hallaba por su cuenta que habían sido más dañosos dos botes de su tienda que diez mil de pica

los médicos tenían fama de actuar con total impunidad a la hora de ejercer su ministerio y rara vez se les pedía responsabilidades. Cervantes los consideraba siempre eximidos de pena, pues sus víctimas quedaban prontamente enterradas sin posibilidad de comprobaciones⁹³. De igual opinión era el franciscano fray Juan de Pineda, que se hace eco de la arbitrariedad con que actuaban los médicos, cuando escribe: “para contra los errores de las otras artes ay leyes punitivas, con ser el daño hecho de poca entidad y contra los errores de la medicina que destruye la salud y la vida no se hallará que alguno aya sido castigado. Pretenden dar salud matando a los vivos y entre todos los linajes de gentes, sólo el médico queda sin castigo de los homicidios que comete y aún sobretodo así, los mal muertos son reprehendidos”⁹⁴.

De este desprestigio generalizado tuvo gran culpa la actitud de la Iglesia, que procuró controlar la práctica médica anteponiendo la administración de los sacramentos a la intervención de la medicina y relegándola a un papel secundario dentro del proceso de la enfermedad. Los médicos debían estar advertidos de que muchas enfermedades se producían por los pecados del propio enfermo, “porque es de fe católica que por nuestros pecados enfermamos muchas veces, como lo dan a entender los sagrados cánones”⁹⁵. La mayoría de los tratadistas de la medicina afirmaban que las enfermedades tenían un origen divino y que este punto estaba confirmado desde la antigüedad en las obras de los padres de la medicina, Hipócrates y Galeno, los cuales,

en la guerra, porque todas sus medicinas eran espurias, y con esto había hecho liga con una peste y había destruido dos lugares”, QUEVEDO, Francisco de: *El sueño del Juicio Final*, ed. Ignacio Arellano, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 123-124.

⁹³ “Porque no hay gente más dañosa a la república que ellos. El juez nos puede torcer o dilatar la justicia; el mercader, chuparnos la hacienda; finalmente, todas las personas con quien de necesidad tratamos nos pueden hacer algún daño, pero quitarnos la vida sin quedar sujetos al temor del castigo ninguno, solo los médicos nos pueden matar y nos matan sin temor y a pie quedo, sin desenvainar otra espada que la de un récipe; y no hay descubrirse sus delitos, porque al momento los meten debajo de la tierra”, CERVANTES, Miguel de: “El licenciado Vidriera”, en *Novelas Ejemplares*, vol. I, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 236-237.

⁹⁴ PINEDA, Juan de: *Segunda parte de la Agricultura Cristiana: que contiene diez y nueve diálogos postreros desde el decimoséptimo*, Salamanca, imps. Diego López y Pedro de Arduza, 1589, cap 18, § XXX. fol. 36r.

⁹⁵ MURILLO Y VELARDE, Tomás de: *Aprobación de ingenios y curación de hypochondriacos, con observación y remedios muy particulares*, Zaragoza, imp. Diego de Ormer, 1672, cap. III, fol. 28v. En el mismo sentido Pedro de Oña siguiendo a Hipócrates escribía: “Téngase gran cuidado en las enfermedades, si en ella se halla alguna cosa divina, porque en tal caso no se ha de recurrir a los medicamentos ordinarios sino a atender mucho a conocer esta divina providencia. Y todos sus comentadores lo entienden de las epidemias o enfermedades del pueblo, que son la corrupción y la peste”, OÑA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. II, disc. III, p. 638.

aunque gentiles, habían servido de voz a Dios para anunciar a los cristianos que la causa de muchas de las enfermedades eran los pecados de los hombres y que no podía cesar el efecto de ellas sin quitar primero la causa. Era pues necesaria la máxima diligencia para acudir en primer lugar a los eclesiásticos con el fin de que el enfermo no abandonase esta vida sin el consuelo espiritual y el perdón de sus pecados.

De una manera general, la creencia en que el pecado abría la puerta a la muerte, estuvo siempre presente a través de las palabras de San Pablo: “Por tanto, así como por un hombre entro el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, porque todos pecaron”⁹⁶. El pecado y la enfermedad estaban íntimamente relacionados. En un principio, la enfermedad no existía por estar el hombre en estado de inocencia pero el pecado la introdujo haciéndola precursora de la muerte. Ésta se encargaba de destruir la disposición y temperamento que se requerían para la unión del cuerpo con el alma, desarticulando la esencia vital que animaba a los seres humanos, produciéndoles la muerte. Pero no siempre las enfermedades y los males conducían inevitablemente al trance final. Muchas enfermedades que remitían eran consideradas como avisos para el alma del enfermo que, afectando al cuerpo, casa del alma, manifestaban la llamada de Dios a una mejora sustancial de su vida espiritual.

El desprecio a los remedios proporcionados por la medicina queda patente a través de los innumerables tratados de las artes de bien morir y de los consejos de moralistas y teólogos. La enfermedad del cuerpo nacía del alma y estando en ella era necesario acudir primero a Dios antes que a ninguna otra cosa⁹⁷. En la extensa obra del benedictino Antonio de Alvarado, que en su cuarta parte contiene un *Arte de bien morir y guía del camino de la muerte*, se narra como muy buena y provechosa la acción realizada por el rey Ezequías, que sintiéndose enfermo no acudió a los médicos y medicinas humanas, sino a la oración, recobrando completamente la salud, no sin antes destruir un famoso libro que había compuesto Salomón sobre medicinas y remedios para todas las enfermedades con el fin de que nadie acudiese a él sino a Dios en caso de

⁹⁶ *Romanos*, 5,12

⁹⁷ “Y así en las enfermedades no nos hemos de confiar sólo en los médicos, sino en primer lugar rogar a Dios nos dé salud”. ENRÍQUEZ de ZÚÑIGA, Juan: *Consejos Políticos y Morales. Primera parte*, [s. l.] 1663, consejo V, fol. 12v.

estar enfermo⁹⁸. El mismo Erasmo de Róterdam tampoco tenía una opinión muy favorable sobre los médicos, sobre todo si el concurso de ellos era muy numeroso en la cabecera del enfermo porque no hacían sino acelerar la muerte del paciente distrayéndole, con sus opiniones encontradas, del ordenamiento de su alma:

“De los médicos, ni de todo se confíe ni de todo desconfíe. Toda esperanza tenga puesta en Dios. El cual, como Él solo puso el ánima en el cuerpo, así Él solo la saca cuando quiere. Bien es, empero, llamar al médico, especialmente en las enfermedades agudas, porque no parezca que tentamos a Dios. Pero no llamen muchos médicos, no solo porque comúnmente muchos médicos más aína matan, pero aun porque queriendo cada uno dar su parecer y en vida ajena hacer experiencias, multiplicando unas medicinas tras otras, causan que el enfermo no tenga lugar para entender en las cosas de su ánima”⁹⁹.

El jesuita Francisco García fiaba más la cura de las enfermedades en la intervención del arcángel San Rafael que en la mediación de los médicos porque éste tenía la potestad, encomendada directamente por Dios, de curar las dolencias de los mortales. Se basaba para hacer estas afirmaciones en las palabras de San Jerónimo, que había interpretado el nombre de Rafael como curación o medicina de Dios; considerando que éste la había aprendido de Dios para enseñarla después a los hombres. La encomendación diaria a dicho arcángel daba la seguridad de sanar de todas las enfermedades, “honrémosle todos los días para que todos los días nos favorezca curándonos de los males que padecemos y preservándonos de los que podemos padecer”¹⁰⁰. Los médicos nunca pudieron competir contra estas tesis y aceptaron la subordinación de sus conocimientos a los designios de Dios, el único capaz de sanar verdaderamente al enfermo. Fueron constantes las críticas a los facultativos que no

⁹⁸ ALVARADO, Antonio: *Arte de vivir bien y guía de los caminos del cielo: que contiene las meditaciones de la vida*, Madrid, imp. Lucas Antonio de Bedmar, 1717, p. 604. Este mismo relato lo recoge Pedro de Oña en sus *Postrimerías*: “Según refiere San Atanasio, San Hipólito se preguntaba ¿Cómo escribiendo tantos libros Salomón, como refiere la Escritura, particularmente uno que escribió de medicina, en que descubrió todas las propiedades de piedras, animales, plantas, aguas, flores, simples y compuestos, para remedio de los cuerpos humanos y de todas sus enfermedades, no parece este libro ni rastro del, y otros se hallan deste rey tan sabio? Y responde Eusebio Pánfilo que los libros de Salomón los juntó el rey Ezequías, que andaban antiguamente desbaratados y perdidos y como entre otros llegasse a manos deste religiosísimo rey este libro de la medicina y viesse que quando el pueblo enfermaba, acudían por el remedio al libro en qualquiera enfermedad, mandó juntarlos todos, rompiolos y quemolos, considerando píamente, con gran aviso del cielo, que las enfermedades las embiava Dios, para que avisados los hombres por ellas se vuelvan a su Majestad a pedirle remedio, y son como azote para que despertemos y bolvamos los ojos pidiendo misericordia”, OÑA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. II, disc. III, pp. 641-642.

⁹⁹ ROTTERDAM, Erasmo de: *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁰ GARCÍA, Francisco: *El perfecto médico San Raphael Arcángel*, Madrid, imp. Juan García Infanzón, 1683, p. 3.

recomendaban en su primera o segunda visita la confesión del enfermo, porque en el caso que muriese antes de exonerar sus pecados, éstos quedaban a cargo de sus conciencias¹⁰¹. El agustino Agustín Farfán, tratando de la enfermedad de dolor de costado, advierte: “lo primero que debe mandar el médico en esta enfermedad y en todas peligrosas es que confiese el enfermo y ordene su alma en todo y no aguarde quando el miserable no pueda y muera sin los sacramentos como cada día vemos. Y mandándole esto en la primera visita no teme tanto como quando lo manda estando muy malo”¹⁰².

La Iglesia siempre intentó controlar la práctica médica, y buena prueba de ello fue la confirmación del antiguo decreto de Inocencio III, dado durante el concilio Lateranense, a través de un *motu proprio* de Pío V, publicado en 1566. En él se ordenaba a los médicos que cuando fuesen convocados para curar a los enfermos, aconsejaran llamar primero al confesor. Pío V, dando una vuelta más de tuerca a la severidad del decreto, añadió que si a la tercera visita el enfermo no se había confesado, el médico debía cesar sus visitas e interrumpir el proceso de curación, salvo que el confesor por alguna circunstancia justa dilatase la absolución o el escuchar al penitente. Este breve pontificio no hacía referencia exclusiva a las enfermedades graves sino a todas aquellas que tuvieran necesidad del concurso del médico sin esperar a que el mal fuese progresando¹⁰³. Los médicos que no cumplieran con esta constitución podían ser declarados infames y privados de sus grados de doctores estando a disposición de los ordinarios para que se les agravasen las penas.

Las autoridades civiles corroboraron estas disposiciones canónicas en muchas ocasiones. Por ejemplo, en las cortes de Valladolid de 1548, contestando a una petición hecha en las de 1537 donde se expresaba la necesidad de que todos los médicos y cirujanos que hubieran visitado a un enfermo por segunda vez de una enfermedad aguda, no debían hacerlo una tercera vez si antes no le habían recomendado la confesión “porque por experiencia se ha visto por no averse hecho esto, morir muchos sin

¹⁰¹ MURILLO Y VELARDE, Tomás de: *op. cit.*, fol. 29r.

¹⁰² FARFAN, Agustín: *Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades que a cada passo se ofrecen*, México, imp. Pedro Ochoorta, 1592, lib. I, cap. II, fol. 10v.

¹⁰³ ALVARADO, Antonio: *op. cit.*, p. 605.

confesión y también será causa que sabiendo los enfermos que los médicos lo dicen por la pena que tienen, no se escandalizarán ni congojarán dello, pues principalmente se ha de tener consideración a la cura del ánima de la qual proviene algunas vezes la corporal”¹⁰⁴. Así mismo, se ordenaba guardar el derecho canónico y se condenaba a los médicos que no lo hiciesen a la pena de diez mil maravedís.

Sobre el cumplimiento de esta disposición existen serias dudas que cuestionan, tanto por parte de los médicos como de los enfermos, su total observancia tal y como lo demuestra la profusa mención que de esto se hace en las constituciones sinodales¹⁰⁵. En algunas, como la promulgada por el obispo de Teruel Fernando de Valdés y Llano, en 1627, se adjunta el texto íntegro del breve pontificio con el fin de dar mayor fuerza persuasoria a la constitución¹⁰⁶. En otras, se obligaba a los propios médicos a informar de la gravedad del enfermo a los sacerdotes y religiosos para que los exhortasen a recibir los santos sacramentos¹⁰⁷. En este punto, con una sutileza no exenta de interés, la Iglesia descargaba sobre los médicos la tensionalidad que producía la administración de los últimos sacramentos. No eran los eclesiásticos quienes debían decidir el momento de su intervención. Los sanitarios tenían la responsabilidad de informar sobre el peligro en que se encontraba el paciente. De este modo, las alteraciones que podían sufrir algunos enfermos a los que se ordenaba confesar eran siempre achacadas a la propia práctica médica¹⁰⁸.

¹⁰⁴ B.N.: *Las premáticas y capítulos que... el Emperador... en las Cortes que... con el Príncipe... en Valladolid, año de 1548*. imp. Salamanca J. Canova, 1564, sig. R/16614, fol. 13v.

¹⁰⁵ La práctica totalidad de las constituciones sinodales hispanas de los siglos XVI y XVII, hacen mención a este decreto pontificio. MARTÍNEZ GIL, F: *op. cit.*, not. 87, p. 128.

¹⁰⁶ “ Conformándonos con el Sacro general Concilio Lateralense y con el Motu propio de Pío quinto, de felice recordación, sancta synodo aprobante, estatuyamos y mandamos que de aquí en adelante, el médico corporal, a la segunda o tercera visita y antes, si antes le pareciere ser necesario, avise al enfermo que se confiese y ordene su ánima y si al tercero día después que le huviesse avisado , no se hiuiesse confesado, no lo visite más, lo qual haga y así cumpla, so pena, que no lo cumpliendo incurra en pena de privación de ingreso de la Iglesia y no sea admitido a las horas y oficios divinos hasta que lo enmiende y más cayga en pena de un escudo por cada vez que lo hiziera, para los pobres. Y para que todos tengan noticia del Motu, mandamos que se insiera en estas muestras constituciones”, *C.S. Teruel*, 1627, const. XII, pp.109-112.

¹⁰⁷ En las constituciones sinodales del arzobispado de Zaragoza, se ordena que los médicos den aviso a los curas sobre el peligro de la enfermedad y que estos informen a los feligreses de la obligatoriedad que tienen los médicos de advertirlo, *C.S. Zaragoza*, 1698, lib. I, tit. 7, const. I, pp. 77-78.

¹⁰⁸ En este punto, la recomendación de la confesión podía servir como elemento de curación del enfermo si se usaban las correspondientes precauciones: “lo qual, como sea por mandamiento del decreto

Los compromisos de los médicos y cirujanos no terminaban aquí. El padre Hermann Busembaum, al hablar de las obligaciones de los médicos, boticarios y cirujanos, se hacía eco de una serie de reglas que estos debían cumplir escrupulosamente. Entre ellas menciona la obligatoriedad de aplicar los tratamientos más seguros dejando a un lado las intervenciones dudosas por considerarlas peligrosas para la vida del enfermo. En el caso de que la curación no fuese cierta, debían optar por el tratamiento más probable procurando ejercer su oficio con el menor peligro y daño para el enfermo. Si no existía expectativa de curación, se podían emplear remedios ambiguos para satisfacer la conformidad del enfermo y hacerle creer que su enfermedad estaba en vía de curación¹⁰⁹. Todas estas normas éticas no diferían del comportamiento deontológico que se habían impuesto los propios médicos para regular su conducta profesional desde los tiempos hipocráticos.

Era en el capítulo de los pecados en donde todos aquellos relacionados con la sanidad debían estar avisados de las faltas que conllevaba el mal ejercicio de su profesión. Hasta siete pecados recoge el dominico Bartolomé de Medina referentes a las intervenciones de los sanadores: las curas arriesgadas practicadas sin conocer la verdadera naturaleza de la enfermedad; la administración de medicinas peligrosas para la salud del enfermo o la experimentación con las mismas sin tener la certeza de la curación; las negligencias en los tratamientos faltando a las visitas; los consejos de emborracharse o yacer con otra mujer que no fuese la propia para curar ciertas enfermedades; faltar a la curación de los pobres que no tenían dinero para pagar las visitas y ser laxo en dar licencias para disculpar el ayuno en casos de extrema debilidad del paciente, resumían una amplia casuística de faltas y pecados de las cuales los sanadores debían de ser examinados a la hora de la confesión¹¹⁰.

Apostólico, no será causa que el paciente se altere y incurra en peligro de muerte, pues tendrá por cierto que no haze aquello el médico por peligro y pronóstico de la muerte sino porque lo tiene de mandamiento especial de la Iglesia, lo qual si los médicos, como son obligados ordinariamente hiziesen, allende de la salud de las ánimas, sanarían muchas enfermedades y no se alteraría el paciente, viendo que la cosa se hazía más por oficio que por necesidad”, VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punto II, cap, 17, p. 45.

¹⁰⁹ BUSEMBAUM, Hermann: *Médula de la teología moral, que explica y resuelve sus materias y casos. Redúcela al español y añade un tratado de la bula de la Santa Cruzada el doctor Vicente Antonio Ibáñez de Aoyz*, barcelona, imp. Jacinto Andreu, 1674, trat. III, dud. IX, p. 169.

¹¹⁰ MEDINA, Bartolomé de: *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia, dividida en dos libros*, Alcalá de Henares, imp. Juan Iñiguez de Lequerica, 1593, “De los médicos y cirujanos”, cap. VIII, fols. 214r-214v. Los prontuarios morales y los manuales de confesores de

Los boticarios pecaban si sus pócimas estaban confeccionadas sin las necesarias reglas del arte farmacéutica y con evidente descuido. También eran reprobados aquellos que endulzaban sus medicamentos con miel en lugar de azúcar o cambiaban el medicamento por otro más caro. Finalmente, los que vendían remedios para esterilizar o inducir al aborto. Algunos de estos pecados eran similares a los que cometían los cirujanos que podían hacer intervenciones o aplicar sangrías para abortar, atreverse a curar llagas y heridas sin tener verdadera destreza y a prolongar los tratamientos para aumentar sus ganancias¹¹¹.

Como contrarréplica a estas acusaciones, y para evitar el intrusismo en la profesión, los gremios de drogueros y herbolarios procuraron dignificar moral e intelectualmente su oficio recomendando a sus miembros: saber con profundidad la lengua latina para conocer perfectamente los fundamentos de su arte; no ser soberbios ni vanidosos evitando todas las situaciones mundanas como los juegos, banquetes y otras diversiones; tener el ánimo liberal soslayando caer en la avaricia y proporcionando medicinas a los pobres; expender sus medicinas siempre por prescripción de los médicos, no sustituyéndolas por otras si no fuera por el consejo de los mismos y tener en sus boticas dependientes instruidos y competentes en las técnicas farmacéuticas¹¹². Todos estos pecados estaban contemplados en los manuales de los confesores y sobre ellos se recomendaba una profunda interrogación a aquellos penitentes que ejercían oficios sanitarios.

la época establecieron una serie de pecados arquetipos para cada una de las profesiones. En el examen penitencial de cada uno de los individuos, el confesor debía interrogar sobre una serie de puntos más o menos amplia, según el oficio del penitente. Con respecto a los médicos y sangradores, el moralista Benito Noydens recoge hasta veintitrés supuestos de la mala práctica de la medicina. Véase también NOYDENS, Benito Remigio: *Práctica de curas y confesores y doctrina para penitentes, en que con mucha erudición y singular claridad se tratan todas las materias de la teología moral*, Madrid, Imprenta Real, 1657, trat. V, cap. V, pp. 309-312; “Los médicos que no avisan al enfermo que está en peligro de muerte y no le aconsejan que le den los sacramentos, pecan mortalmente”. AZPILCUETA NAVARRO, Martín de: *Compendio del manual de confesores y penitentes*, Valladolid, imp. Diego Fernández de Córdoba, 1586, cap. 25, fol. 174v.

¹¹¹ BUSEMBAUM, Hermann: *op. cit.*, p. 170.

¹¹² MARTÍNEZ DE LEACHE, Miguel: *Tratado de las condiciones que ha de tener el boticario para ser doctor en su arte*, Zaragoza, imps. Herederos de Pedro Lanaja, 1662. A lo largo de su obra, este boticario de la ciudad de Tudela, trata de establecer una serie de normas de comportamiento conducentes a dignificar la tarea de los especieros-boticarios cuya relación con los médicos estaba íntimamente afianzada a través de la prescripción médica y del estricto conocimiento de los medicamentos simples y compuestos.

Por otra parte, la constante vigilancia de la Iglesia sobre todo tipo de materiales escritos motivó que en la mayoría de los tratados médicos de la época no faltaran capítulos dedicados a demostrar que muchas enfermedades tenían su origen en los pecados de los hombres y que el mejor remedio curativo consistía en las oraciones y en la mortificación del cuerpo. En algunos de ellos faltaba casi toda referencia científica y se reducían a largas disquisiciones espirituales en las que las únicas terapias se cifraban en actos de veneración y respeto a los templos, a las reliquias de los santos y a la práctica de la oración continuada¹¹³.

A pesar de este cúmulo de diatribas y limitaciones, ya desde los tiempos bajomedievales, las ciudades y concejos consideraron que el tema de la enfermedad era fundamental para la prosperidad y bienestar de las gentes y procuraron dotarse de médicos, cirujanos y boticarios que, de manera continuada, velasen por la salud colectiva¹¹⁴. Numerosas instituciones establecieron contratos y capitulaciones con los médicos y cirujanos. En ellas se pactaron una serie de condiciones y obligaciones, por ambas partes, conducentes a garantizar la asistencia sanitaria de sus miembros en caso de enfermedad. Así, por ejemplo, en 1668, el concejo de la ciudad de Teruel firma un acuerdo con el cabildo de la catedral para que los médicos municipales visiten a los capitulares, racioneros y beneficiados de la misma, incluidos el personal subalterno, comprometiéndose a pagar sesenta fanegas de trigo por este servicio¹¹⁵.

El reconocimiento social de los médicos, contra todo pronóstico, fue en aumento a lo largo de toda la Edad Moderna. Por una parte debido a la confianza que depositaron en ellos los estamentos superiores; por otra, al control que la universidad ejerció sobre la expedición de titulaciones¹¹⁶. Paulatinamente, todos aquellos que

¹¹³ Tomás de Castro proponía para librarse de la enfermedad de la peste las oraciones, los ayunos y las penitencias; las invocaciones a los santos particulares; la prohibición de todas las representaciones de comedias y músicas; las ayudas a las comunidades religiosas mediante limosnas y sobre todo, el castigo de los vicios y pecados públicos. CASTRO Y ÁGUILA, Tomás de: *Remedios espirituales y temporales para preservar la república de peste y conseguir otros buenos sucesos en paz y guerra, tratado breve*, Antequera, imp. Vicente Álvarez de Mariz, 1649, fols. 19r-20v.

¹¹⁴ GARCÍA BALLESTER, L.: *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España Medieval*, Barcelona, Península, 2001, pp. 500-501.

¹¹⁵ POLO RUBIO, J. J.: *Historia de los obispos de Teruel (1614-1700)*, Zaragoza, Instituto de Estudios Turolenses, 2005, p. 191.

carecían de una probada titulación universitaria fueron rechazados tanto por las autoridades municipales como por las eclesiásticas¹¹⁷ y pasaron a engrosar el grupo de sanadores marginales sobre los cuales cayeron, con mayor o menor intensidad, según los casos, todas las condenas y reconvenciones tanto civiles como eclesiásticas.

La salud y la enfermedad de los ciudadanos se convirtieron en un tema fundamental para las autoridades reales y municipales. Las pestes y enfermedades que, periódicamente, asolaban pueblos y ciudades, además de su impacto humano, causaban una profunda desarticulación del entramado social. Esto, unido a unas pérdidas económicas importantes actuaba en contra de la cohesión del sistema de poder. Por ello, era necesario ejercer un control sobre los que estaban encargados de curar las enfermedades y entre aquellos que elaboraban las sustancias capaces de remediarlas.

En las ordinaciones de Zaragoza de 1607 se establecía en caso de peste la permanencia de un jurado en la ciudad, acompañado de seis médicos y seis boticarios junto a los que trabajaban en el hospital de Nuestra Señora de Gracia para hacerse cargo de los enfermos apestados. En caso de negativa por parte de alguno de ellos, podían ser privados de sus oficios y expulsados a perpetuidad de la ciudad¹¹⁸. Pero no sólo la provisión de médicos en casos de extrema necesidad suscitó el interés de las autoridades municipales. La farmacopea del momento tuvo que tener algunos resultados positivos a tenor de las disposiciones que se hicieron sobre este tema. Las ordinaciones de Zaragoza de 1645 instituyeron que “se visiten a los drogueros y boticarios, porque sus drogas y medicinas son muy necesarias para la ciudad”. En ellas se derogaba el privilegio que tenía el gremio de los boticarios de ser visitados por ellos mismos y, para evitar el corporativismo y las corruptelas, se ordenaba que las personas encargadas de inspeccionar sus locales tuviesen amplios conocimientos en medicina. Todas aquellas medicinas que durante la inspección fueran consideradas como fraudulentas, o cuyos

¹¹⁶ Sobre este punto resulta interesante ver el capítulo 5, “El control social de la práctica médica”, pp. 499-559, en GARCÍA BALLESTER, L.: *op. cit.*

¹¹⁷ Los teólogos moralistas consideraban pecado mortal el uso del arte de la medicina o de la cirugía sin tener conocimientos suficientes. “Nótese que los médicos y cirujanos pecan mortalmente en curar sin ser graduados en universidades aprobadas y aver practicado los médicos dos años y los cirujanos quatro, con médico y cirujano aprobado”. NOYDENS, Benito Remigio: *Práctica de curas...*, *op. cit.*, trat. V, cap. V, punt. 1, p. 309.

¹¹⁸ *Ordinaciones concedidas por el rey Don Felipe, nuestro señor a la ciudad de Çaragoça en el año 1607*, Zaragoza, imp. Lorenzo Robles, 1608, pp. 12-13.

componentes estuviesen caducados, debían de ser quemadas públicamente castigando a aquellos que las tuviesen en su poder o las vendiesen.

Los boticarios tenían que guardar las prescripciones de los médicos con el fin de comprobar que los compuestos expedidos coincidían con el precio de los mismos. Todas las recetas debían ir firmadas por los médicos que ordenaban los tratamientos los cuales tenían que estar redactados en romance para que todos los entendieran. También se pretendía controlar el uso indiscriminado de las medicinas prohibiendo, bajo pena de sesenta sueldos jaqueses, la expedición de remedios sin receta previa¹¹⁹. Idénticas son las disposiciones que contienen las ordenaciones de la ciudad de Zaragoza del año 1669, con lo que se demuestra la importancia de los recursos medicinales durante esta centuria¹²⁰.

En la ciudad de Teruel también se estableció un control sobre el estado de las boticas y su adecuada provisión de remedios y medicinas, ordenando que los jurados de la ciudad, acompañados por el mayordomo síndico y algunas personas expertas en la materia, hiciesen una visita anual a los establecimientos de los boticarios¹²¹.

Al tratar el fenómeno de la muerte medicalizada en Teruel, resulta extremadamente dificultoso determinar cuántos enfermos estuvieron bajo algún tipo de tratamiento médico. La práctica testamentaria obvia este aspecto y únicamente nos informa del estado de salud del testamento con las consabidas y estereotipadas fórmulas “estando enfermo de mi persona” o “estando enfermo de mi persona de enfermedad de la cual temo morir”. En raras ocasiones se especifica la naturaleza de la enfermedad y mucho menos si hay constancia de algún tipo de asistencia médica, al contrario que en la Huelva del siglo XVII, en la que el 23,5% de los inventarios *post*

¹¹⁹ *Ordinaciones de la Imperial ciudad de Zaragoza de 1645*, Zaragoza, Hospital Real y General de nuestra Señora de Gracia, 1646, pp. 138-139.

¹²⁰ *Ordinaciones de la Imperial ciudad de Zaragoza concedidas por la católica, sacra y real majestad del Señor Rey D. Carlos Segundo, del año 1669*, Zaragoza, imp. Herederos de Diego Dormer, 1675, pp. 151-152. La única diferencia que existe con las anteriores estriba en que las recetas de los médicos debían de estar escritas en latín.

¹²¹ *Ordinaciones reales de la ciudad de Teruel, 1630*, Zaragoza, imp. Juan de Lanaja y Quartanet, 1630, p. 77. Esta disposición se mantuvo vigente con parecidos términos en las ordenaciones de 1655, 1664, 1685 y 1696. LATORRE CIRIA, J.M. y PÉREZ PÉREZ, I.: *El gobierno de la ciudad de Teruel en el siglo XVII*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2006, pp. 168-253.

mortem reflejan gastos ocasionados por los tratamientos de médicos y cirujanos¹²². En Teruel, la penuria testamentaria existente en esta centuria unida a los poquísimos inventarios que se conservan, hace prácticamente imposible determinar el grado de mediación de los sujetos sanitarios en el proceso del tránsito final.

Los emolumentos percibidos por los médicos durante los tratamientos del enfermo nunca fueron excesivamente importantes y es de suponer que la mayor parte de sus ingresos provenían de los contratos municipales y de las “iguales”¹²³ que tenían establecidas con algunas cofradías e instituciones religiosas¹²⁴. Los gastos en asistencia médica y en medicinas, aun entre las clases pudientes, apenas tienen importancia real dentro del cómputo global de las liquidaciones testamentarias. En el libro de ingresos y gastos que hace el vicario de la iglesia de Santiago, Hernando Alegría, sobre la hacienda del racionero Pedro Sevilla, muerto el 4 de septiembre de 1638, se puede constatar que el doctor Polo cobró por la pensión y visitas que hizo al difunto durante su enfermedad 80 sueldos jaqueses, cantidad similar a la que percibió la mujer que le asistió y a la que se abonó por los responsos que le fueron dichos por los cuatro conventos de religiosos de la ciudad el día de su entierro¹²⁵. Luisa Rubio de Vintimilla, viuda del notario Juan Pérez Adrián, muerta el 19 de septiembre de 1639, y que dejó, entre otras disposiciones, una capellanía de 14.800 sueldos, sintiéndose enferma, hizo testamento el 14 de julio de 1637 para después añadir un codicilo el 16 de septiembre de 1639, tres días antes de su muerte. Durante los más de dos años de su enfermedad, que se supone intermitente con periódicos estadios de mejoría y decaimiento, y a tenor de un albarán que fue presentado a los albaceas testamentarios por el boticario Miguel Juan Fombuena, sólo le fueron prescritos remedios farmacéuticos cuatro veces: el 4 de agosto de 1637, el 9 de octubre del mismo año, el 19 de marzo de 1638 y, curiosamente, el mismo día en el que ordenó su codicilo, seguramente por agravarse su enfermedad. El gasto farmacéutico

¹²² LARA RÓDENAS, M. J. de: *Contrarreforma y bien morir. El discurso y la representación de la muerte en la Huelva del Barroco*, Diputación Provincial de Huelva, Huelva, 2001, p. 102.

¹²³ Composición, ajuste o pacto por el cual se contratan los servicios de una asociación o persona, generalmente médico, durante un período de tiempo determinado.

¹²⁴ En 1668 el cabildo y el concejo municipal firmaron un acuerdo sobre la atención médica de los canónigos y beneficiados de la catedral de Teruel. Se destinaron sesenta fanegas de trigo para pagar a los médicos que visitaran a todos los capitulares, racioneros, beneficiados y demás ministros de la catedral. POLO RUBIO, J. J.: *Historia de los obispos...*, *op. cit.*, p. 191.

¹²⁵ A.P.S.S., (Santiago), *Legajo I*, Libro de la administración de la hacienda del racionero Pedro Sevilla.

total ascendió a 36 sueldos jaqueses mientras que solamente el día de su defunción se gastó 400 sueldos en sus honras funerarias¹²⁶. Mucho más escuetos fueron los gastos que se produjeron durante la enfermedad del vicario Juan Villaspesa, muerto en 1615, que ascendieron a 2 sueldos que se abonaron a un tal Robles por una sangría más 31 sueldos y 6 dineros que se gastaron en los días de su enfermedad, cantidad en la que estaban incluidos los gastos generados por la estancia de parientes y amigos¹²⁷. Esto nos induce a pensar que sólo una minoría privilegiada tuvo una asistencia médica continuada, mientras que los estamentos inferiores debieron conformarse con alguna intervención ocasional de sangradores o practicantes cuando no de curanderos y ensalmadores que aplicaban los dudosos remedios de la medicina popular.

Como se puede apreciar, la medicina del alma triunfaba sobre los demás remedios humanos, y siempre fue preferible gastar para la vida futura que para mantenerse en la precariedad de la presente. Tomás de Castro afirmaba que “quando se juntan en un mismo tiempo guerras, hambre y peste, es señal de que son mayores los pecados y que Dios está más ofendido y enojado, así piden mayores diligencias de penitencias, ayunos, limosnas y oraciones”¹²⁸.

La muerte natural

Existieron algunas diferencias entre los tratadistas médicos sobre el concepto de la muerte natural. Algunos negaban la muerte natural considerándola como una causa ineludible y necesaria en la que la Naturaleza no tenía intervención alguna. El médico Alonso González, uno de los muchos partidarios de conservar la salud a partir de bebidas refrigeradas mediante nieve, consideraba “que ninguna muerte es intentada por naturaleza y que solo es necesaria, porque de necesidad se ha de acabar el humido, que si no se le acabara, la naturaleza passara adelante procurando su conservación”¹²⁹.

¹²⁶ A.P.S.S., (Santiago), *Legajo I*, Libro de gastos de la hacienda de Luisa Rubio.

¹²⁷ A.P.S.S., (Santiago), *Legajo I*, Papeles del vicario Juan Villaspesa.

¹²⁸ CASTRO Y ÁGUILA, Tomás de: *op. cit.*, p. 31.

¹²⁹ GONZÁLEZ, Alonso: *Carta al doctor Pedro de Párraga Palomino en que se trata del arte y orden para conservar la salud y dilatar la vida, y buen uso de beber frío con nieve*, Granada, imp. Martín Fernández, 1612, fol. 3v.

Los teólogos apuntaban que la muerte natural no se debía a la progresiva descomposición de la naturaleza, que en tiempos anteriores había tenido una gran fuerza primigenia, permitiendo a los antiguos patriarcas bíblicos alcanzar edades insospechadas, sino que la decisión divina era la causante de que el tiempo de vida del ser humano se viese reducido para servir como aviso de la transitoriedad de la misma y para mantener al espíritu vigilante ante la memoria de la muerte¹³⁰.

Pero la mayoría consideró el deceso natural del individuo como una consecuencia necesaria e inevitable producida por el agotamiento de los humores vitales. La consumición del calor natural, que ardía en el humor radical deshacía la proporción de las calidades primeras con lo que los cuatro humores contrarios dejaban de actuar y se producía la separación entre el alma y el cuerpo por falta de los instrumentos necesarios para gobernar el alma. El orden lógico de las cosas establecía que todo aquello que tuviese sustentación material, por su propia finitud, estaba condenado a la destrucción. Otros tratadistas simbolizaron la muerte natural con la vejez, momento postrero de la vida del hombre, en el cual la expiración ocurría suavemente y sin grandes aflicciones. La idealización de la muerte tranquila y apacible alejada de todas las terribles angustias que conllevaba estuvo siempre asimilada a la beatífica muerte que experimentaban muchos de los santos. Sin embargo, se sabía que muy pocos podían aspirar a ella.

Una mujer, Olivia Sabuco de Nantes, propugnaba investigar las causas naturales que influían en la vida y muerte de los hombres mediante reflexiones de orden ético y moral que evitaran la muerte temprana o violenta pudiendo así llegar a una “muerte natural de vejez que se pasa sin dolor”. Su obra es un alegato contra la medicina tradicional de aquel tiempo, que demostraba constantemente su ineficacia, incapaz de curar las enfermedades epidémicas que periódicamente se presentaban.

“Pues han provado la medicina de Hipócrates y Galerno, dos mil años i en ella han hallado tan poco efecto y fines tan inciertos, como se ve claro cada día, y se

¹³⁰ “La vida no se abrevió después del Diluvio por flaqueza de la Naturaleza, porque nunca fueron peores los hombres cuando vivieron muchos años, porque al verse lejos de la muerte cayeron en grandes pecados. Por esto Dios dispuso a la naturaleza cercenar la vida, para que la muerte, más vezina a nosotros, más repetida en los vezinos, revocase nuestras licencias con la memoria de nuestra condición”, NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Curiosa y oculta filosofía: primera y segunda parte de las maravillas de la Naturaleza*, (3ª impresión), Alcalá de Henares, imp. María Fernández, 1649, lib. I, cap. XVI, p. 12.

ve en el gran catarro, tavadete, viruelas y pestes passadas y otras muchas enfermedades, donde no tiene efecto alguno, pues de mil, no viven tres todo el curso de la vida natural hasta la muerte natural y todos los demás mueren muerte violenta de enfermedad sin aprovechar nada su medicina antigua”¹³¹.

Cuando esta autora habla de la muerte natural la atribuye más a la transformación que experimenta el alma que al debilitamiento fisiológico del cuerpo. El alma tiene dos de las tres columnas de la vida que son la alegría y la esperanza del bien pero la experiencia hace que surja el desengaño. Ya no hay lugar para aquello que engañosamente producía alegría en la juventud. Se ven los errores de la vida pasada dando lugar a la tristeza que viene con el temor de la muerte cercana y cierta. También cesa la esperanza de bien corporal, porque ya no quedan fuerzas para alcanzarlo, ni salud ni gusto para gozarlo, y la prudencia no deja engañarse como en la juventud con vanas esperanzas. La tercera columna, que es la armonía del estómago, se debilita por la falta de calor y va disminuyendo la humedad. De esta manera, van creciendo en el alma la tristeza, los dolores y las penas y ella misma va ayudando a causar la muerte natural porque ama los deleites que son perdurables y no los del cuerpo que son pasajeros. Esta curiosa teoría de la que se desconoce el grado de aceptación que tuvo entre la clase médica del momento, termina con una descripción de carácter gerontológico en el que el símil entre la vida vegetal y la del hombre es evidente:

“... y por esto no puede faltar en la vejez los decrementos especiales violentos del ánima que ayudan a los forçosos del tiempo y simiente que desecan el humido de la rayz con su movimiento propio y natural, dessecandose la rayz, dessecanse con ellas sus ramas, que son los nervios y telas que della nacen. Dessecase y endurecese el nervio que cubre todo el cuerpo (que es el cuero) y va cessando su vegetación y vienen las rugas: el qual cuero comienza en la vértice o remolino de la cabeça por donde va la mayor parte de la vegetativa. Dessecanse todos los demás nervios y telas que desta rayz y su tronco nacen por do va el xugo blanco de la nutrición. Dessecanse también las vías, acetábulos o chupadores y filos de nervios por do chupa y assí muere por sequedad el hombre que va ganando y por la humedad radical que va perdiendo”¹³².

¹³¹ SABUCO DE NANTES, Olivia: *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcançada de los grandes filósofos antiguos la qual mejora la vida y salud humana*, Madrid, imp. P. Madrigal, 1588, fol. 4r.

¹³² *Ibidem*, tit. LXIX, fols. 137r-137v.

Una etiología de las enfermedades

Dentro del amplio concepto de enfermedad, las enfermedades individuales tenían un origen más explicable que aquellas que afectaban masivamente a amplias capas de la población. El sentido estricto de una dolencia particular, aun sin olvidar su origen divino – era Dios quien permitía que el sujeto enfermara – radicaba en una ruptura del equilibrio interno del individuo debido a agentes externos que estaban presentes en la Naturaleza. Las teorías de Galeno, que admitía en las enfermedades unas causas predisponentes y otras ocasionales e inmediatas tuvieron una amplia vigencia durante siglos. Los síntomas de una enfermedad eran sólo “signos” y por medio de la inducción había que remontarse a sus causas. Las enfermedades se descomponían en sus elementos más simples para después formular una hipótesis causal que permitiera explicar por deducción los hechos observados; finalmente, se procedía a comprobar la hipótesis por medio de experimentos. Al amparo de esta doctrina, la medicina, desde Galeno hasta el siglo XVII, fue generando un complejo sistema metodológico y biológico en el que la experiencia resultaba fundamental.

El cuerpo humano era considerado como el instrumento más noblemente ordenado entre todos los creados por Dios. Estaba compuesto, como toda la materia, por los cuatro elementos primigenios: aire, tierra, agua y fuego, que manifestaban sus cualidades en dos parejas de efectos contrapuestos: calor y frialdad; sequedad y humedad. Estas cuatro cualidades o “calidades” como las denominaban en la época, se dividían en activas y pasivas. Las activas eran el calor y la frialdad porque eran capaces de conservar a las otras cualidades, mientras que las pasivas actuaban más lentamente¹³³. Cuando éstas sufrían alguna alteración, la terapéutica a seguir consistía en aplicar sobre el enfermo, según lo requiriese la ocasión, elementos tanto vegetales como animales y minerales capaces de restablecer de nuevo el equilibrio. Este equilibrio fue llamado complexión y marcaba el estado de salud o enfermedad del individuo. La creencia aristotélica en que las raíces fundamentales de la vida estaban en la humedad radical (*humiditas radicaeis*) y el calor natural, fueron una constante en el pensamiento

¹³³ SÁNCHEZ VALDÉS DE LA PLATA, Juan: *op. cit.*, lib. II, cap. X, fols. 98r-98v.

médico de la época que explicaba las enfermedades mediante la constante lucha entre el equilibrio de estos dos conceptos¹³⁴.

Todas las patologías radicaban en la alteración de los cuatro humores: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. Cuando se producía un desequilibrio entre ellos aparecía la enfermedad, que se manifestaba a través de tumoraciones, corrupción de los propios humores, procesos febriles y, sobre todo, en la fisonomía del enfermo, el cual exteriorizaba la preponderancia excesiva de alguno de estos componentes dando como resultado individuos flemáticos, sanguíneos, melancólicos y coléricos. Los médicos debían determinar la cantidad de humedad radical y de calor de cada persona, pues era variable y distinta según la complejión de la misma y al carecer de medios cuantificadores recurrieron frecuentemente a la astrología. De esta manera, se intentó establecer una relación entre el macrocosmos y el microcosmos. El poder divino actuaba sobre todo y establecía una suerte de determinismo que fue muy difícil de conciliar con la libertad que, supuestamente, se había otorgado al hombre¹³⁵.

Alonso de Burgos, médico personal del obispo de Córdoba fray Domingo de Pimentel, explicaba la dificultad en que se hallaban los médicos a la hora de tratar ciertas enfermedades y recomendaba usar los remedios más seguros con el fin de causar los menores riesgos para la salud del paciente. Dentro de estos remedios se debían emplear tanto aquellos que habían demostrado su eficacia en la antigüedad como los más recientes, siempre que estos estuvieran suficientemente comprobados para “cuidar la calumnia de los maledicentes y murmuradores, advirtiendo que no está en la mano del médico que el remedio haga provecho y que con él alcance la salud aunque sea

¹³⁴ El concepto de humedad radical y el calor innato, daban explicación al origen de la vida y al proceso del envejecimiento. A lo largo de la vida humana se producía un proceso de desecación que conducía a la muerte. “con lo húmedo nos alimentamos y con lo caliente vivimos... y por esto tenemos necesidad de alimentos que restauren al húmedo que, cotidianamente, por el mismo calor, se disipa, pues el calor que nos engendró, ese mismo nos mata” GONZÁLEZ, Alonso: *op. cit.*, fol. 4r.

¹³⁵ Las técnicas astrológicas permitieron a la medicina justificar, de alguna manera, los diversos tratamientos según la clase social del enfermo. Se confirmaba y reforzaba la estratificación social y estamental. Ciertos tratamientos solo debían de ser aplicados a los enfermos de elevada posición o de reconocida nobleza porque a las clases subalternas, le bastaba con tratamientos generales. Véase esta idea en GARCÍA BALLESTER, L: *op. cit.*, pp. 151-152;

oportuno y puesto en razón”¹³⁶. Con esto salía al paso de las constantes críticas que sufrían los médicos sobre el empleo de medicinas de dudosa eficacia.

Las indicaciones o remedios que se aplicaban sobre el enfermo se dividían en curativas y no curativas. Las curativas eran aquellas que convenían para lograr el restablecimiento de una enfermedad determinada; pero estos remedios dependían de la costumbre, temperamento, edad, región y tiempo del año y una vez hallados, debían ser aplicados cuantitativamente según cantidad y grado de calor o frío para determinar su efecto sobre el enfermo. En este punto la costumbre – entendida como la situación social del sujeto - era un aspecto digno de tener en cuenta porque se volvía a justificar con ella la estratificación social de forma perversa:

“Los enfermos acostumbrados en salud a comer y beber comidas y bebidas de mal mantenimiento y de depravada calidad, les es conveniente en la enfermedad permitírseles por la fuerza de la costumbre y es mucho de advertir que no conviene darles alimentos buenos a los que no están acostumbrados porque los llevan mal y los molesta y enfada, luego bien se saca de este lugar que aunque la costumbre sea mala se a de permitir que los que están enseñados a tener y llevar trabaxos, aunque estén flacos y viejos (que es harta enfermedad) no se hallan sin su costumbre, antes los llevan mejor que los fuertes y moços no acostumbrados”¹³⁷.

Una vez más los pobres perdían oportunidades frente a los ricos, pues, en el hipotético caso de que algún jornalero o menestral recibiera asistencia médica, su tratamiento en cuanto a medicinas y dieta era muy inferior al aplicado en las personas de cierto estatus social con lo que sus posibilidades de supervivencia quedaban disminuidas notablemente. Toda la práctica médica debía de tener en cuenta que aquellos que estaban acostumbrados a las penalidades y esfuerzos, simplemente por su complexión y origen, necesitaban tratamientos más groseros y permisivos. La muerte, una vez más, ganaba dentro de los sectores sociales más desfavorecidos. El mismo Alejo Venegas, siguiendo los principios de Galeno, no dudaba en afirmar “que más presto y a menos sanaban los pobres que los ricos”¹³⁸ porque Dios daba ejemplo con

¹³⁶ BURGOS, Alonso de: *Método curativo y uso de la nieve: en que se declara y prueba la obligación que tienen los médicos de dar a los purgados agua de nieve*, Córdoba, imp. Andrés Carrillo, 1640, cap. II, fol. 11v.

¹³⁷ *Ibidem*, fol. 12v.

¹³⁸ VENEGAS, Alejo: *Agonía del transito...*, *op. cit.*, cap. III, p. 291.

ellos de que más valía la confianza en él que en la experiencia del médico y en sus remedios.

El más cruel y opuesto enemigo que la naturaleza humana tiene

Sin duda alguna, una de las enfermedades que sobresalió sobre todas las demás durante el Antiguo Régimen por su extraordinaria virulencia y sus efectos devastadores fue la peste. Su presencia persistió a lo largo de toda la Edad Moderna presentándose de manera aleatoria e intermitente y siempre fue asociada por las mentalidades colectivas con la muerte salvaje e inmisericorde. La peste desarticulaba el sistema social establecido, rompía los lazos vecinales y familiares creando un gran trastorno psicológico dentro de la masa de la población. Tal fue su labor destructiva que llegó, en muchos casos, a rebasar las posturas estoicas y de resignación que la Iglesia recomendaba. Destrozada la convicción de que la muerte suponía el paso a una vida mucho mejor por la propia intensidad dramática de su fuerza, las sociedades mostraron una exaltada rebelión ante la muerte pestífera. Tanto las autoridades laicas como eclesiásticas temían sus consecuencias porque creaba profundas actitudes de desasosiego vital dentro de las estructuras de la convivencia. El descontento popular, las críticas a una sociedad donde los abusos y privilegios estaban firmemente respaldados por un rígido sistema jerárquico de poder, no podían dejar de ser el blanco de la desesperación de las masas¹³⁹.

Ante el fenómeno catastrófico de la peste, la Iglesia intentó controlar los frecuentes brotes de irracionalidad y desesperación de la sociedad a través de su interpretación como un castigo divino que Dios enviaba a los hombres por los pecados colectivos. La perversión moral, los escándalos públicos y las impiedades eran el motivo de aquellas terribles mortandades que no cesarían hasta una enmienda general¹⁴⁰. Muchos predicadores presentaron la figura de un Dios terrible, airado y

¹³⁹ DELUMEAU, J.: *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2002, p. 37. Delumeau, señala acertadamente que el conjunto de miedos individuales sumados dentro de una masa puede dar lugar a pánicos colectivos que se resuelven con explosiones de violencia y de búsqueda de chivos expiatorios.

¹⁴⁰ El jurista Francisco Salado decía de la terrible peste que asoló Andalucía en 1649: “Deste contagio, sus efectos por nuestra desdicha emos advertido, sus rigores examinado y sus execuciones mortales emos visto, que la justicia divina a exercitado en tantas poblaciones por tantas maldades, estragos, ofensas,

vengativo, recurriendo a las exégesis bíblicas donde se narraban los ejemplares castigos que había infligido a los israelitas por sus constantes desobediencias. El trinitario fray Martín de Villanueva, dando gracias en una oración por preservar a la ciudad de Toledo de la terrible peste de 1649, amenazaba:

“Ya vemos el castigo que Dios haze en los otros con tanta peste, con tanta mortandad y con tanta desdicha. Libres estamos ahora, la salud sobra, no hay enfermedades, pero hay cuchillo; y es ceguedad no conocer que, Dios que tiene la espada para quitar la vida a tantos, no tiene espadas y cuchillos para que perezamos nosotros. Por esso, cuando allá castiga acá amenaza. Aquellas voces hacen acá los ecos. Aquellos rayos son aquí centellas, aquellos truenos, sino nos corregimos y enmendamos, han de ser aquí rayos; aquellos amagos, aquí duras execuciones. Y en fin, aunque la ira de Dios no ha llegado por su bondad a nuestro contorno, es menester mirar que está ensangrentado el cuchillo, Dios enojado y nosotros con poca enmienda”¹⁴¹.

Ante las mentalidades de la época se extendía la lógica aplastante de la justicia divina como un equivalente a la justicia humana que aplicaba severos castigos a los trasgresores de las leyes. La violencia institucionalizada por la sociedad civil, con su carácter público y ejemplarizante, tenía su transposición en la implacable justicia de un Dios omnipotente y justiciero, que al igual que los jueces de la tierra aplicaban los más duros tormentos y condenas. Por encima de todo planeaba la idea de que la sociedad tenía que ser gobernada con mano dura, y siguiendo un símil médico, aquellos miembros que la dañaban debían ser amputados de manera radical para evitar su descomposición:

“Misterios son divinos para enmendar vicios y corregir errores, y de la medicina se toma para obviar mayores daños; no se corrompan los cuerpos, hazer cauterios y cortar miembros dañados, que en los malos es justo el que padece rigor quando lo merecen, pues como brutos ofendieron, el dolor de brutos padeceran; que no hay república que se pueda gobernar sin el castigo, ocasión de tantas variaciones y mudanzas en todos tiempos, pues llaman el azote divino y provocan su enojo, causando novedades que tanto se desean saber y colegir sus deducciones, como en la ocasión presente, quando se abrasa esta Andaluzía con el mal del contagio que se padece”¹⁴².

atrevimientos, soberbias, disoluciones, vanidades, culpas y pecados indecibles”, SALADO GARCÉS Y RIBERA, Francisco: *Varias materias de diversas facultades y ciencias: política contra la peste, gobierno en lo espiritual, temporal y médico*, Utrera, imp. Juan Malpartida, 1655, lib. I, disc. I, fol. 2v.

¹⁴¹ VILLANUEVA, Martín de: *Exclamación a Iesu Christo muerto en la cruz en la rogativa que por la preservación de la peste de la ciudad y reyno de Toledo hizo, acompañada de la Imperial, la muy observante y religiosa comunidad de la Santísima Trinidad, de Redención de cautivos*, Toledo, imp. Juan Ruiz de Pereda, 1649, p. 7.

¹⁴² SALADO GARCÉS Y RIBERA, Francisco: *op. cit.*, lib. I, disc. I, fol. 1v.

En efecto, a lo largo del seiscientos, la calamitosa situación de España rodeada de constantes crisis de todo tipo: descenso demográfico, precariedad de las haciendas públicas con repetidas alteraciones de la moneda, epidemias cíclicas acompañadas de crisis de subsistencias y alza de precios, derrotas y pérdida de la hegemonía en Europa, sublevaciones secesionistas y el estado lamentable de amplias capas de la población, instauraron una conciencia de crisis colectiva. Y si bien es cierto que todos estos males fueron achacados a la pérdida de la moralidad y a la corrupción de las costumbres públicas, se intuía que la causa principal radicaba en los desastrosos gobiernos de una monarquía incapaz de mantener su prestigio. Arbitristas, moralistas y teólogos coincidían en la urgente restauración de los principios autoritarios y de la jerarquización tradicional, como único medio de volver a los antiguos valores¹⁴³.

Respecto a los terribles estragos causados por la peste, se conocía la íntima relación que existía entre las enfermedades epidémicas y el hambre ocasionada por la esterilidad y las malas cosechas. La Iglesia aprovechó estas reciprocidades para hacer una amplia crítica de la situación política. Porque si bien era cierto que Dios, como causa primera, eterna y poderosa de todas las causas y primer agente de los males de pena, se podía servir de las cosas naturales para abrir las puertas a las epidemias siendo comúnmente admitido que la corrupción del aire era uno de los principales orígenes de la peste, “enfermedad contagiosa, que a más de las veces tiene su principio de la corrupción del aire, aunque algunas veces se origina de otras causas”¹⁴⁴, también lo era que “el riguroso castigo de la peste y enfermedad común del pueblo, no se causa tanto por la mala disposición del ayre o influencia destemplada del cielo o rigor de estrella quanto por el pecado de soberbia del príncipe o gobernador”¹⁴⁵. La peste y las enfermedades eran castigo para los reyes y ejemplo para el pueblo porque a través de ellas Dios mostraba su condición natural de compadecerse del humilde degradando públicamente la autoridad de los soberanos a los que había concedido el poder¹⁴⁶. Se tomaban así las palabras de San Pablo en las que se consideraba que toda autoridad de

¹⁴³ RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, L. E. y SÁNCHEZ LORA, J. L.: *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 111-112.

¹⁴⁴ SALADO GARCÉS Y RIBERA, Francisco: *op. cit.*, lib. I, disc. I, fol. 1v.

¹⁴⁵ OÑA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. II, disc. III, p. 634.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 635.

los hombres provenía de Dios, el cual la concedía a los gobernantes para procurar la paz y el bienestar de los ciudadanos¹⁴⁷. La conducta del soberano tenía que estar ajustada a esta normativa y cuando por la consecuencia de su soberbia cometía abusos e injusticias, Dios enviaba las enfermedades como castigo a su comportamiento¹⁴⁸. Con estos razonamientos los tratadistas no hacían sino intentar establecer un plano igualatorio, pero ficticio, entre los soberanos y el pueblo ante el espectáculo desgarrador de la peste - tan difícil resultaba que el rey muriera en la guerra como que fuese víctima de algunas de las epidemias que periódicamente se desencadenaban -; lo que sí quedaba claro es que la salud y la vida del reino estaban íntimamente ligados a la salud del Rey y a sus actuaciones, dependiendo todo de la divina providencia. Con este planteamiento la Iglesia establecía, una vez más, la supremacía de lo religioso sobre los poderes temporales. Las faltas y pecados del rey tenían como consecuencia los terribles desastres que se producían en la nación. Muy convencido debía de estar de ello Felipe IV, cuando en una carta escrita desde Zaragoza en 1643 a su consejera espiritual sor María de Ágreda y ante las grandes dificultades que se le presentaban en aquellos momentos decía:

“Yo, aunque suplico a Dios y a su Madre santísima nos asistan y ayuden, fio muy poco en mí, porque es mucho lo que le he ofendido, y justamente merezco los castigos y aflicciones que padezco [...] y el mayor favor que podré recibir de su bendita mano es que el castigo que dé a estos reinos por mis pecados me le dé a mí personalmente, que soy quien los merezco, y ellos no, que siempre han sido y serán verdaderos católicos”¹⁴⁹.

Llegados a este punto, surgía una pregunta evidente: ¿por qué siendo la peste junto con las guerras y el hambre castigos infligidos al príncipe por sus omisiones,

¹⁴⁷ “Que cada uno se someta a las autoridades que están en el poder, porque no hay autoridad que no venga de Dios; y los que hay han sido puestos por Dios” (*Romanos*, 13, 1)

¹⁴⁸ “Esta es pues una de las razones porque Dios embia enfermedades generales y comunes, que sirven de cárcel al Rey y al Príncipe, porque en la guerra, como lleva las mejores armas y caballo y va en medio de la tropa de los valientes, suele muchas veces escaparse; y de el hambre, siempre el rico sale mejor, que con tiempo se provee y proviene y aunque falte para todos, para el Rey y para el señor, pocas veces o nunca faltó. Y así sólo es cárcel para estos poderosos la enfermedad, esos son grillos que siendo contagio común todo está cerrado, porque la landre y la seca también se halla y conserva en las sedas y olandas como en los trapos rotos y también llega a manos del Rey en una carta, como al corazón del pobre con el mal mantenimiento que comió. Desta prisión nadie se escapa y con esa los humilla el cielo y se ve a llano que ese tiro es solo del brazo poderoso de Dios que acierta al corazón del Príncipe que está solo en sus manos”, OÑA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. II, disc. III, p. 638.

¹⁴⁹ *Epistolario español. Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos*, t. LXII, Madrid, Atlas, 1965, t. 2º, carta XLVII, p. 81.

injusticias y soberbia, los sufrían todos sus súbditos de igual manera, muchos de ellos sin haber cometido pecado alguno? A esto, Pedro de Oña contestaba con una cosmovisión jerarquizada de la sociedad en la que ésta asemejaba a un gran cuerpo biológico en el que las funciones eran interdependientes. La peste castigaba a la cabeza que era el Rey cortándole los miembros y reduciéndole los vasallos que eran sus pies y sus manos, éstos recibían el influjo y la vida de la cabeza y por tanto también debían participar de los males que les tocaban por depender de ella. Además servía para muchos como aviso admonitorio de penitencia despertándoles del sueño del pecado y a los inocentes, de premio, porque Dios los sacaba de este mundo para que no se contaminasen de los pecados de la cabeza¹⁵⁰. El mercedario afirmaba que, aunque las grandes mortandades servían para limpiar las repúblicas de toda clase de pecadores que la corrompían, también causaban un terrible daño en ellas pues morían muchos justos, siendo este el mayor daño y castigo que podía sufrir el gobernante¹⁵¹.

Las manifestaciones sintomáticas de la peste eran bien conocidas por la medicina de la época pero, en muchas ocasiones, se presentaban dudas para identificarlas según ésta apareciera en alguna de sus tres formas: bubónica, pulmonar e intestinal. La peste bubónica se caracterizaba por la presencia de bubones en las zonas de los ganglios, sobre todo en los inguinales, axilares y cervicales. En ocasiones las lesiones se hacían más evidentes a través de una necrosis en las zonas de la piel donde se habían producido las picaduras de las pulgas tomando un color negruzco. Estas inflamaciones recibían el nombre de carbunco pestífero y eran extremadamente dolorosas. La peste pulmonar resultaba altamente contagiosa porque dentro de su grave cuadro bronconeumónico se arrojaban gran cantidad de gérmenes con la tos y las expectoraciones, las cuales eran sanguinolentas. Finalmente, la peste intestinal cursaba con un cuadro tífico o colérico agudo que provocaba una muerte rápida.

¹⁵⁰ OÑA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. II, disc. III, p. 642.

¹⁵¹ “Castiga el cielo al Rey y Gobernador sus pecados y culpas, con guerras, hambres y pestes, perro el acabamiento de todo es quando le saca los buenos y le quita a los virtuosos. Porque aunque en las plagas dichas de guerra, hambre y enfermedad, mueren y faltan muchos en el reyno, esto antes podía ser beneficio del mismo estado, pues suelen ser estos trabajos un barrisco de las gentes ociosas y perdidas y eso sería como escardar la heredad y limpiarla; pero quando toca Dios en los buenos y a estas vueltas de trabajos entresaca a los que viven bien, esso ya es acabar con todo, ya es echar las murallas del reyno por tierra para que a pie llano le acaben los enemigos” *Ibidem*, disc. IV, p. 646.

La peste mantuvo inmutables sus características a lo largo de toda la Edad Moderna. Los síntomas que describía en 1616 el médico Juan de Sorapán son idénticos a los que cita Delumeau, tomados de las descripciones que observó un médico marsellés durante la peste de 1720: “calentura maligna, manchas pintas, landres, carbuncos, desvaríos, modorras, temores, tristezas, sed, cansancio, fastidio, vómitos, ensueños, congojas, inquietudes, frio en los extremos y fuego interno, pulsos desiguales, muy pequeños y frecuentes”¹⁵².

Cuando la peste remitía, los religiosos se apresuraban a demostrar que la piedad divina o la intervención de algún santo habían hecho posible la vuelta de la salud colectiva. Los supervivientes, después de sufrir las tremendas angustias y tensiones de una enfermedad impredecible, acosados por sentimientos contradictorios de culpabilidad y desesperación; recientes aún las imágenes de las muertes de familiares, vecinos y amigos, experimentaban explosiones de sinceras convicciones religiosas. Exaltaciones rayanas en la irracionalidad llenas de tumultuosas manifestaciones de profunda devoción. La muerte desordenada volvía a ser muerte sabida, muerte reconocida y por lo tanto muerte esperada y controlada. En la Málaga de 1637 un relato anónimo cuenta cómo después de padecer la ciudad “una acerbísima y rabiosa pestilencia, como hemos visto a los ojos, y que de ciento en ciento llevaban a enterrar a los sepulcros y donde quiera que entraba este rabioso mal barría y consumía todas las personas a quien tocava”¹⁵³, gracias al rosario que pidió un clérigo en el convento de San Francisco de Paula, empezaron a mejorar algunos enfermos que tenía en su casa. Animado por este hecho, junto con otros sacerdotes solicitaron del obispo sacar en procesión la imagen del santo. Cuando pasó ésta delante del hospital donde se curaba a los apestados, el relato describe el paroxismo desesperado y suplicante de los que allí se encontraban: “fueron tantos los enfermos que salieron a la calle, hincados de rodillas por las ventanas y por los agujeros de las paredes y tantas fueron las voces y clamores que daban al santo y las lágrimas que se derramaron, que no es posible exagerarlo y decirlo. Parecía el día del juyzio y confusión”. Colocada la imagen en el convento de las descalzas, donde se le hicieron gran cantidad de novenarios y manifestaciones, todos los

¹⁵² SORAPÁN DE RIEROS, Juan de: *Parte segunda de la medicina española*, Granada, imp. Juan Muñoz, 1615, part. II, p. 58. La nota en DELUMEAU, J: *op. cit.*, not. 27, p. 162.

¹⁵³ *Relación verdadera de lo sucedido en la ciudad de Málaga y mejora de sus enfermos. En este año de 1637*, Sevilla, imp. Nicolás Rodríguez, 1637.

apestados comenzaron a tener mejoría de tal manera que en los dos días siguientes salieron del hospital más de ochocientas personas. El relato no tiene desperdicio: gracias a la misericordia de Dios obrada a través de la intercesión de este santo se había conseguido una progresiva mejoría – que no curación inmediata – en una ciudad en la que ya se contaban ocho mil muertes por la peste. Con toda probabilidad, los últimos coletazos de esta enfermedad coincidieron con los hechos aquí relatados y la apología amplificadora eclesiástica hizo el resto.

II. LA BUENA Y LA MALA MUERTE

“Oíd que quiero desengañaros a todos diciéndoos que moriréis como viváis, que si tenéis ajustada vida, hallarais una dichosa muerte y si tenéis mala vida, tendréis mala muerte”.

Práctica de misiones (José de Caravantes)

La mala muerte, contrapuesta a la buena muerte son dos aspectos demostrativos y complementarios de la preocupación del ser humano por la forma de morir. Y aunque la muerte en esencia sea igual para todos, los que rodean al moribundo le atribuyen, por su manera de abandonar este mundo, unas cualidades que han variado sustancialmente dependiendo de los patrones culturales de cada época. La dicotomía entre la buena y la mala muerte tiene unas connotaciones antropológicas que presumen el premio de una agonía suave y sin alteraciones para aquellos que han cumplido con las normas establecidas, o el castigo, para los que han infringido los preceptos religiosos o civiles, explicitado por una agonía penosa y prolongada. Los momentos finales del individuo han sido observados y catalogados a lo largo de los tiempos, como buenos o malos, tanto por las autoridades religiosas, como por el común de los sobrevivientes. En nuestras sociedades, a pesar de la creciente secularización, la valoración y distinción entre la buena muerte y la mala muerte, sigue teniendo una rabiosa actualidad que ha dado lugar a infinidad de confrontaciones tanto éticas como religiosas.

La buena muerte. La esperanza de la inmortalidad

El cristianismo supuso un cambio radical en el concepto del tránsito final. La muerte era necesaria para alcanzar la vida verdadera, la cual se prometía eterna y que acababa con todas las angustias y temores suscitados por el sentimiento de la pérdida de la individualidad, la corrupción del cuerpo y el temor al más allá. Cristo con su resurrección representaba la negación de la muerte a través de la reconstitución del cuerpo y de su posterior inmortalidad¹⁵⁴. En los textos evangélicos, la condición original para alcanzar la perpetuación de la carne se resumía en la conversión a través del

¹⁵⁴ *1 Corintios* 15, 20-22 “Pero Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicias de los que mueren. Porque como por un hombre vino la muerte, así, por un hombre, la resurrección de los muertos. Y como todos mueren en Adán, así todos revivirán en Cristo”.

bautismo¹⁵⁵. Desde ese momento el individuo tenía asegurada la resurrección y el disfrute de la eternidad. En este primer estadio teológico, la buena muerte se circunscribió a aquellos que se habían convertido en contraposición con la mala muerte destinada a todos los que no estaban unidos en Cristo a través del bautismo. Pronto la patrística se encargó de matizar el acceso a la inmortalidad. Para alcanzarla no bastaba con ser miembro del cuerpo de la Iglesia. El cristiano debía llevar una vida ajustada y libre de pecado si quería aspirar a la resurrección futura¹⁵⁶. Aparecerá el pecado como un obstáculo permanente capaz de nublar la certeza absoluta en la vida sobrenatural y con él la advertencia de que sin haber llevado una vida conforme con los preceptos evangélicos resultaba extremadamente difícil tener una buena muerte. Por otra parte, los momentos finales de la agonía estaban rodeados de tremendos peligros entre los que se encontraban las constantes tentaciones del demonio y la desesperación por no poder alcanzar la tan ansiada inmortalidad, con lo que la buena muerte se podía transformar en mala muerte que, inevitablemente, conducía a la condenación eterna.

Ambos conceptos tuvieron interpretaciones y matices diferentes según los niveles culturales. Por supuesto que las clases intelectuales encabezadas por religiosos y eclesiásticos consideraron como buena muerte la de aquellos que habiendo vivido dentro de las normas establecidas por la Iglesia, morían con el arrepentimiento de los pecados cometidos y con el perdón de sus culpas, recibiendo los últimos sacramentos de la eucaristía y la extremaunción. En teoría este hecho confirmaba, ante toda la colectividad, de manera oficial, la buena muerte del individuo con independencia de la clase de agonía que tuviera. Mientras que los usureros recalcitrantes, los blasfemos reconocidos, los apóstatas, los herejes y los asesinos sin contrición, estaban irremisiblemente abocados a la condenación eterna cuyo prolegómeno era su mala muerte. Sin embargo, en realidad los espacios existentes entre una buena o mala muerte resultaban muy angostos. Las clases iletradas añadieron una serie de condicionantes de

¹⁵⁵ *Romanos* 6, 3-4

¹⁵⁶ El maestro Venegas explicaba el por qué el bautismo no bastaba para conceder la inmortalidad al cuerpo: “La primera es porque si en el bautismo se recobrara la inmortalidad, no pudieran padecer los hombres, y por consiguiente no merecieran. La segunda, que si los bautizados nunca muriesen, tendrían la experiencia de la inmortalidad que se les dio en el Bautismo y por aquella certeza infalible olvidarían otras verdades que la fe les manda creer, así se les menoscabaría la fe en esta vida en alguna manera, la qual se requiere de necesidad para caminar a la otra vida perpetua”, VENEGAS, Alejo: *Agonía de...*, op. cit., punt. I, cap. II, pp. 18-19.

carácter ético-mágico relacionados con sus ámbitos cotidianos. Aquellos que habían contravenido las normas sociales impuestas por el grupo eran más susceptibles de tener una mala muerte. A los que se les suponían robos a la comunidad, incumplimiento de tratos o promesas, acaparamiento de alimentos y otros bienes, fraudes en los pesos y medidas o actuaciones que habían dado motivo a rencillas o agresiones, el imaginario popular les atribuía una mala muerte. Esta se podía traducir en una larga agonía acompañada de tremendos dolores y largos sufrimientos. Asignar una mala muerte a esta clase de individuos era el último rechazo que la sociedad les aplicaba y la corroboración de un justo castigo que la divinidad les infligía por sus actos. En muchas ocasiones, la percepción entre la buena y la mala muerte no era simétrica en ambos niveles. Alguien podía morir acompañado de todas las exigencias eclesiásticas y, sin embargo, suscitar entre la comunidad la sensación de que había muerto de manera horrible, de mala muerte.

No solamente una larga y dolorosa agonía significaban una mala muerte. La muerte instantánea e inesperada suponía abandonar este mundo sin tener tiempo a preparar el alma ante tan decisivo trance. El hombre generaba el pecado continuamente y era muy difícil que el momento final lo sorprendiera en estado pleno de gracia. Durante la Edad Media, y particularmente en los siglos XIV y XV, se fue desarrollando un complejo entramado de ideas entre las que destacaba la caducidad de la vida. La vida terrenal era un tránsito efímero cuyo destino estaba abocado a la muerte que significaba la verdadera vida perdurable. El triunfo de esta concepción se popularizó gracias al modelo retórico *¿ubi sunt?* conectado con la fugacidad imparable del tiempo y la muerte igualatoria de las Danzas Macabras¹⁵⁷. El mundo estaba lleno de falsos engaños tan percederos como el mismo cuerpo y era necesario para morir bien hacer caso omiso a las cosas temporales dedicando la existencia en esta vida a la preparación de la muerte¹⁵⁸. Erasmo de Róterdam en su libro *Preparación y aparejo para bien morir*,

¹⁵⁷ HUIZINGA, J.: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2004, p. 184; VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, op. cit., punt. VI, cap. XIII, p. 267; NOLA, A. M. di: *La negra señora. Antropología de la muerte y el luto*, Barcelona, Belacqua, 2006, p.108. Este último considera que las teorías expuestas por autores como Ariès o Vovelle respecto a la evolución del concepto sobre la buena y mala muerte están insertas en un criterio de evolucionismo histórico un tanto discutible. La meditación sobre la buena y la mala muerte parece que tiene raíces más antiguas estando ya presente en los textos antiguos.

¹⁵⁸ A mediados del siglo XV, Juan de Mena expresará este viejo tópico cargado de admoniciones sobre el comportamiento de los personajes de su tiempo. “Razonamiento que hace Juan de Mena con la muerte”, en *Poesía crítica y satírica del siglo XV*, edición de Julio Rodríguez Puértolas, Madrid, Castalia, 1984, pp. 182-187.

publicado en 1535, decía, siguiendo a Séneca, que la preparación para la muerte era el ensayo de la nueva vida¹⁵⁹. Se imponía pues una constante reflexión sobre el postrer momento, en la cual el cristiano debía considerar la corruptibilidad del cuerpo humano y el rechazo a las cosas terrenas como único medio para llegar a una buena muerte. Según la pedagogía de teólogos y moralistas la vida buena conducía a morir bien, mientras que la vida en el pecado implicaba la muerte perpetua y, por lo tanto, una mala muerte.

El proceso de implantación y difusión de este pensamiento se basó en una serie de factores muy complejos. Con toda seguridad uno de los hechos que contribuyó al desarrollo de la concepción cristiana de la buena y mala muerte fue el proceso de mundanización y secularización que se advierte en la sociedad europea a partir del impulso económico del siglo XV¹⁶⁰. Los moralistas y predicadores habían agotado los viejos *exempla* medievales, mientras que la sociedad iba adquiriendo una conciencia cada vez más individual en la que se propagaba, con creciente intensidad, la inclinación por la vida terrenal. Como reacción a este creciente afán por las cosas profanas se produjo la respuesta de las instituciones eclesiásticas que advertía sobre la terrible realidad de la muerte capaz de acabar, no sólo con todos los goces y placeres mundanos, sino con el cuerpo biológico a través de la corrupción. Surgirán abundantes tratados en los que la imagen de la muerte se centrará en un rechazo insistente de la mala muerte frente a la buena muerte, que será considerada como la máxima aspiración que debe tener todo cristiano. En estos textos se mostrará el miserable fin del ser humano a la vez que, en el polo opuesto, se asegurará su inmortalidad siempre que la vida del individuo hubiese sido virtuosa. La insistencia de los tratadistas por describir las tremendas fases de la agonía y los espantosos castigos posteriores a la muerte, en el caso de morir en pecado, generaron un temor visceral a los últimos momentos popularizando el género literario de las *Ars moriendi* encaminadas a la preparación del cristiano para morir bien y tener un dichoso tránsito. En el paso de la Edad Media a la Edad Moderna, las artes de bien morir se difundirán de manera notable gracias a la simplificación de sus mensajes retóricos acompañados de abundantes xilografías que ilustrarán, de manera convincente

¹⁵⁹ ERASMO de RÓTTERDAM: *Preparatio ad mortem*, (traducción de Bernardo Pérez de Chinchón), en REY HAZAS, A.: *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad media y del siglo de Oro*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003, p. 31.

¹⁶⁰ MARAVALL, J. A.: *El mundo social de "La Celestina"*, Madrid, Gredos, 1972, pp. 172 y ss. Este historiador argumenta que, a finales de la baja Edad Media, la muerte aparecerá simplemente como algo negativo sin connotaciones claramente definidas con respecto al destino sobrenatural del individuo.

y didáctica, una meditación que hasta entonces estaba reservada a los círculos intelectuales eclesiales. Por supuesto que siendo la mayoría de los fieles iletrados esta percepción les llegó de manera reducida a través de la predicación y de las imágenes, pero fue suficiente para crear en el común de las gentes una creciente angustia por la forma de morir. De los principales tratados de bien morir, se fueron desgajando numerosos manuales y pequeñas obritas destinadas a la instrucción del clero. En ellos se explicaba de manera sencilla los pasos que el sacerdote tenía que llevar a cabo durante la asistencia al moribundo y las fórmulas de las oraciones que convenían recitar según las distintas situaciones. A mediados del siglo XVII, las ediciones de las artes de bien morir alcanzarán en España su punto más álgido, si bien es cierto que muchas de ellas serán reediciones y copias de las anteriores¹⁶¹.

A la vez que la representación de la buena muerte va calando en todas las capas sociales, su interpretación final irá variando susceptiblemente. La inmortalidad del alma dará paso a una concepción mucho más restringida: la evitación de las terribles penas del Purgatorio. Todos los esfuerzos del fiel cristiano estarán centrados en salir de este mundo libre de los pecados cometidos, posponiendo, de manera difusa, el futuro destino del alma en la resurrección y en la inmortalidad¹⁶².

La mala muerte

Las múltiples formas de abandonar este mundo: muertes repentinas, accidentales, violentas, largas y dolorosas, contribuían a intensificar y dramatizar el dolor y la pena de los sobrevivientes a la vez que generaban un profundo temor ante los terribles sufrimientos que aguardaban llegado el trance final. La concepción de la muerte rápida e instantánea, tan apreciada desde los tiempos antiguos, dejó de tener una valoración positiva a medida que el programa doctrinal de la Iglesia sobre la muerte fue adquiriendo perfiles más definidos. La literatura del primer cristianismo representaba la muerte como un dulce tránsito, una dormición que conducía al descanso y a la paz¹⁶³.

¹⁶¹ MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 53.

¹⁶² En contraposición con los primeros tratados, centrados más en la agonía del moribundo y sus efectos, durante la época barroca, las obras editadas de *ars moriendi* estarán encaminadas a una preparación en la vida para la muerte la cual se presentará como algo bueno y deseable.

En los siglos posteriores, la presencia inevitable de la muerte se fue haciendo más acuciante. Ésta empezaba a gravitar sobre el hombre desde su nacimiento amenazándole de manera incesante, pudiendo sorprenderle en cualquier momento de su vida. Este recordatorio persistente, unido a la incertidumbre de hallarse completamente libre de pecado, dio lugar a que la aspiración de la masa de los fieles estuviese centrada en disponer durante la agonía del tiempo suficiente para confesar sus pecados y recibir la absolución que les libraría de las penas del Infierno. La mayoría de los autores consideraban que el estadio previo de la agonía era imprescindible para reconciliarse con Dios y alcanzar la salvación.

El rechazo a la muerte imprevista, rápida e inesperada, fue contestado por el pensamiento erasmista. La muerte súbita no resultaba abominable si se había tenido una buena vida anterior. Erasmo escribía que la muerte inopinada no existía como tal porque ésta acompañaba constantemente a los hombres a través de todas las inseguridades de su existencia, dando claro aviso y memoria de la muerte. La forma de morir no era síntoma de condenación. Ninguna muerte era mala. Se podía morir sin sufrimiento alguno e ir directamente al Infierno, mientras que otros que morían entre grandes congojas y pesadumbres tenían asegurada la entrada en el Paraíso¹⁶⁴. Ya en 1494, en la obra del

¹⁶³ Esta concepción de origen clásico fue reelaborada por el cristianismo que consideró la muerte como un descanso donde el justo recibía como recompensa de sus trabajos la paz y la quietud del espíritu. BOUZA ÁLVAREZ, J. L.: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, C.S.I.C., 1990, pp. 392-393. El mercedario Pedro de Oña desarrollará ampliamente este simbolismo apoyándose en los textos de los escritores estoicos y patrísticos. La muerte como un sueño que proporciona quietud y descanso tanto al cuerpo como al alma suponía el fin de todos los trabajos y miserias de la vida: “Luego bien se dice que la muerte es sueño. Si sueño es una paz y fin de los cuidados, quanto al alma, y un descanso y reparo agradable del cuerpo, lo mismo es la muerte, aunque no haya gloria, sino solo el descanso del cuerpo en la sepultura y del alma en la otra vida, aunque no vea a Dios. De manera que si le preguntasen al cuerpo y al alma si querían volver a esta vida mortal, dirían que no; y si les diesen libertad, no volverían, y si les hiziese volver por la fuerza, les pesaría y se quejarían de ello”, OÑA, Pedro: *op. cit.*, lib. II, cap. IV, dis. I, p. 759.

¹⁶⁴ Erasmo restaba validez y eficacia a las formas consensuadas de morir señalando que la espiritualidad del individuo y sus actuaciones solamente podían ser juzgadas por Dios: “Infinitas maneras de morir hay: unas espantosas porque matan de súbito, como acontece que muchos mueren en los convites; otros porque duran mucho y dan gran tormento, como son la perlesía. La ciática, la gota; otras que hacen enmudecer y enloquecer, como son la apoplejía, la frenesía, la modorrilla; otras que hacen que los hombres se despeñen, o se echen en algún un pozo, o que se ahorquen, o se maten con hierro. Hay otras enfermedades que corrompen los instrumentos interiores del alma, y a estas llamamos comúnmente endemoniadas. A otros vemos morir tan sin pena que más parecen dormirse. Pero, como quiera que sea la muerte, no por eso debemos juzgar a ninguno. Aun de los que mueren ajusticiados por algunos excesos, dado el caso que mueran con infamia, no por eso diremos que van condenados. Porque puede ser que, por revolvedor y alborotador de pueblos, muere hecho cuatro cuartos vuela derecho al Cielo, a la compañía de los ángeles, y que otro que muere en su cama, con el hábito de Santo Domingo y confesado, descienda derecho al infierno. Solo el Señor es quien pueda juzgar de esto”, ERASMO de RÓTTERDAM: *op. cit.*, p. 47.

teólogo y humanista Sebastián Brant, aparecerá un grabado atribuido a Durero, que representa a un moribundo agonizando, en apariencia, piadosamente, mientras que un monstruo, simbolizando al demonio, acecha cerca del lecho. El texto que acompaña a la xilografía resume la idea de que la apariencia de la forma de morir no implicaba necesariamente tener una buena o mala muerte¹⁶⁵.

La Contrarreforma fue ocultando las observaciones erasmistas sobre la buena y la mala muerte, vulgarizando y exteriorizando el tránsito vital en una serie de imágenes en las que se integraron elementos mágicos y supersticiosos. Particularmente, aquellas muertes ocasionadas por los agentes de la naturaleza tenían una larga tradición de ser consideradas como un castigo divino. Los rayos que mataban, los desprendimientos de tierras, las grietas en el suelo o las avenidas inesperadas eran los instrumentos de sanción que podía usar la divinidad contra los que incumplían sus preceptos. Esta apreciación se mantuvo dentro del imaginario popular a pesar de los procesos de reelaboración doctrinal que la Iglesia introdujo. Sin embargo, los posos erasmistas siguieron perviviendo en algunos autores como el agustino Antonio de la Natividad que mantuvo la opinión sobre lo arriesgado que era juzgar algunos tipos de muertes:

“Si nos gobernamos por lo que los sentidos nos dicen mala muerte es de aquellos que mueren mozos, o ajusticiados, de accidente, o de desastre; hasta la muerte de los mártires santos nos parecerá mal, si de este modo la juzgamos y por lo contrario tendremos siempre por buena la muerte más tardía. Pero a los ojos de la Fe divina, no ay muerte buena, si no es de aquellos que con Dios mueren en su gracia y amistad, o mueren viejos, o mozos, o de dolencia, o de desastre, ni bien mayor que el de esa muerte”¹⁶⁶.

La mala muerte se identificó con la muerte adversa y arrebatada. El padre Luis de la Puente decía sobre las muertes desastradas que eran el castigo que Dios infligía a algunos pecadores para que sirviese de ejemplo y aviso a los demás. No hacía falta ser un gran impenitente, los designios de Dios podían escoger a aquellos que simplemente

¹⁶⁵ “Cada cual cree buena su vida, pero sólo Dios conoce el corazón. Por malos se tiene con frecuencia a muchos que, sin embargo, Dios conoce y ama. Muchos son venerados en la tierra, pero van al infierno tras la muerte. Un necio es quien osa decir que está completamente limpio de pecado. Pero todo necio tiene este defecto: que no quiere ser lo que es”, BRANT, Sebastián: *La nave de los necios*, (edición de Antonio Regales Serna), Madrid, Akal, 1998, pp. 130-131.

¹⁶⁶ NATIVIDAD, Antonio de la: *Silva de sufragios declamados, alabados y encomendados para común provecho de vivos y difuntos*, Zaragoza, imp. Pedro Lanja, 1648, p. 267.

habían pecado sin tener en cuenta el número y calidad de sus faltas¹⁶⁷. La muerte inopinada se convertía en amarga memoria para aquellos que cifraban sus aspiraciones en lo mundano y debía producir en ellos el temor y el arrepentimiento. Así, la muerte formal se presentó como modelo significativo capaz de suscitar en la opinión general de las gentes el sentido de premio o castigo por sus comportamientos morales. El morir bien o mal tenía un componente externo representado por la manera de abandonar este mundo. La forma de morir no se circunscribía únicamente al individuo. Los cómplices del pecado también estaban expuestos a sufrir el mismo destino porque “no hay pecadores más abominables y obstinados que los que se conciertan y ayudan en sus malos intentos para esmerarse en ellos”¹⁶⁸. Con ello se advertía que ciertas formas de morir podían estar causadas por el contacto y las relaciones que se habían mantenido con los pecadores durante la vida. No faltaron autores que aprovecharon la perplejidad que causaba la muerte repentina para incitar a los creyentes al culto reverencial por los muertos con la esperanza de que serían recompensados por ello. El franciscano Rojas, hablando sobre el asombro que causaba la muerte inesperada de algún amigo o pariente, escribía que debía servir de temor y advertencia y proponía esta reflexión:

“No te quedas admirado y temeroso diciendo entre sí: ¡Válgame Dios si me sucedera a mí lo mismo! Y sino lo piensas eres loco porque imaginas te sucederá todo bien y tendrás muerte a tu gusto y que te saldrán las cosas como mal te las imaginas. Teme a la muerte que te enseña la misma naturaleza a temer, no seas temerario, honra los muertos y sus sepulturas, ofréndales si quieres que te honren la tuya y hagan bien por tu alma”¹⁶⁹.

Este mismo autor opinaba que las muertes inesperadas y accidentales podían servir como método de purgación:

¹⁶⁷ El jesuita avisaba que algunas formas de morir estaban íntimamente relacionadas con la vida del pecador y que servían para condenar justamente a unos pero también para llamar misericordiosamente a otros a fin de que encauzaran sus conductas de cara a la muerte. “Por tanto, si vosotros sois también pecadores, escarmentad en cabeza ajena y mirad que esta muerte es voz de Dios que os llama y convida a la penitencia, porque no venga sobre vosotros semejante pena, pues verdaderamente sois dignos de ella”. PUENTE, Luis de la: *Obras espirituales del Venerable Luis de la Puente, de la Compañía de Jesús. Tomo II en el qual contiene el primero y segundo de los estados: De la perfección en el estado christiano desde su primera vocación y nacimiento espiritual hasta su muerte*, Madrid, imp. Antonio Román, 1690, trat. I, cap. XIV, p. 66. Sobre la violencia que encierra la muerte del pecador, Pedro de Oña dedica todo un discurso para demostrar que muchas muertes violentas y anticipadas tienen su origen en los vicios y pecados de los hombres. OÑA, Pedro: *op. cit.*, lib. II, cap. IV, dis. VI, pp. 812-823.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 69.

¹⁶⁹ ROJAS, Francisco de: *Teatro funeral de la Iglesia Católica*, Madrid, 1636, fol. 124v.

“Las muertes que ay atrozes y repentinas violentas y con naufragios, también pueden ser purgatorio para muchas almas: el morir ahogados, el rayo que le mató al otro, la casa que se le cayó encima, la cayda que dio de repente, todo esso puede ser purgatorio y como está en este mundo mereciendo, de mucho provecho. También los trabajos de la enfermedad son penas que purgan al alma”¹⁷⁰.

La incidencia de las muertes repentinas que afectaban a todas las clases sociales, entre las que se encontraban individuos a los cuales se les suponía una acrisolada piedad unida a una categoría moral fuera de duda, dio lugar a que algunos autores estableciesen una serie de condicionantes para atenuar el pánico que suscitaba ese tipo de muertes. La mala muerte era consecuencia de haber tenido una mala vida en la que se había postergado el momento de la penitencia. No se podía hablar de la muerte súbita con aprensión cuando las defunciones eran un hecho cotidiano desde la niñez. “Donde quieras que vuelvas está la muerte”, escribía fray Pedro Amoraga, en 1602.

“Qué otra cosa oymos sino gemidos de los que se mueren, qué otra cosa vemos sino mortuorios, enterramientos, muertes, llantos, sepulturas y letreros y blasones de los que mueren; y si nos mueven poco los ajenos males, cuántas veces nos zumban a los oydos muertes de parientes o amigos. Y si esto nos parece poco para reconocer nuestra fragilidad quién hay que no aya halládose a dos dedos de la muerte por pestilencias, ladrones, guerras o enfermedades...”¹⁷¹.

El cristiano debía considerar que, incluso las casas, las cuales se juzgaban como lugares seguros, podían caerse aplastando a sus moradores; la tierra, que parecía un elemento firme y macizo, se abría en ocasiones provocando grandes mortandades; por no decir del aire que, sirviendo para vivir, podía resultar mortífero; o de los alimentos y bebidas que amenazaban cada día con la muerte la vida de los hombres. No era pues la muerte súbita la que había que detestar sino la de aquellos que estaban mal apercebidos para recibirla. Del mismo modo, el trinitario Juan de Jesús María, consideraba que los fallecidos de forma inesperada, sin haber recibido los socorros sacramentales, no debían tener temor alguno si habían vivido cristianamente. Distinguía entre la muerte repentina y la muerte desprevenida, la única que resultaba mala. Además, la muerte súbita podía ser conveniente para muchos porque era efecto de su eterna predestinación ya que con este género de muerte se libraban de las tentaciones del demonio, que eran terribles y

¹⁷⁰ *Ibidem*, fol. 117v.

¹⁷¹ AMORAGA, Pedro de: *Libro intitulado instrucción del pecador en diálogo, contiene diversas materias*, Madrid, imp. Pedro Madrigal, 1602, p. 142.

peligrosas en los momentos finales de la agonía¹⁷². Otro trinitario de nombre casi homónimo, José de Jesús María, confirmaba también que ningún católico debía desesperar en los casos de semejantes muertes porque existían revelaciones moralmente ciertas de que algunos que las habían padecido estaban gozando en la gloria. La venerable sor Mariana de Escobar, en sus frecuentes conversaciones con Dios, le oyó decir estas palabras: “No penséis que yo tan fácilmente permito la condenación de las almas; costáronme mucho y mucho es menester para condenarse un alma. No penséis que todos los que mueren sin sacramentos se condenan”¹⁷³. La misericordia de Dios era infinita y ocultísimos sus juicios, y podía ser que la muerte súbita fuera para algunos justos la aseguración de su salvación porque les evitaba cometer nuevos pecados.

Sobre este punto los tratadistas sostuvieron notables divergencias. Muchas veces era necesaria la presencia del demonio para que el moribundo se justificase ante Dios a través de su lucha contra las tentaciones a la que era sometido. Pedro Medina argumentaba la inevitable aparición del demonio a la hora de la muerte aduciendo varios motivos. En primer lugar, durante los momentos finales el alma se iba separando lentamente de su envoltura material lo que daba lugar a que adquiriera una percepción del mundo ultrasensorial mucho más profunda, “como el ánima se aparta de la carne y está casi desasida del cuerpo, tiene habilidad natural para ver lo que antes, estando inmersa y embebida en todo el cuerpo, ver no pudo”¹⁷⁴. Esta consideración, enraizada en las antiguas teorías que hablaban de la purificación y levedad que experimenta el alma cuando deja a un lado el peso de la consistencia material, le permitía desarrollar sus potencialidades más finas. La materia era lo que separaba de Dios, el espíritu lo que unía. Por eso era justicia de Dios que, tanto las buenas ánimas como las malas, vieran al

¹⁷² JESÚS MARÍA, Juan de: *op. cit.*, trat. II, lecc. IV, pp. 183-184.

¹⁷³ JESÚS MARÍA, José de: *Vida del Venerable y extático Padre Fr. Miguel de los Santos. Religiosos del Orden de Descalzos de la SS. Trinidad*, Salamanca, imp. Lucas Pérez, 1688, lib. II, cap. XXVII, p. 265.

¹⁷⁴ MEDINA, Pedro de: *Libro de la verdad donde se contienen dozientos diálogos, que entre la verdad y el hombre, se tratan sobre la conversión del pecador*, Málaga, imp. Juan Rene, 1620, part. III, diálogo XX, fol. 136v. Medina, cosmógrafo e historiador sevillano, muerto en 1567 fue clérigo de la casa de Medinasidonia y un gran matemático. En 1555 publicó este libro de carácter ascético que se reimprimió varias veces. Su curioso tratado resulta una copia del de Alejo Venegas *Agonía del tránsito de la muerte*, Muchas definiciones y consejos están tomados textualmente y su única novedad estriba en presentar el tema de la muerte y de la salvación como un diálogo entre el hombre y la Verdad. Venegas fallece en 1554 y Medina publica su tratado en 1555, lo cual hace pensar en una apropiación más que descarada de la obra de Venegas, que ya en vida tuvo numerosas ediciones; VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. IV, cap. II, p. 152.

demonio al tiempo de su partida. Los malos para que contemplaran a los horribles demonios antes de morir y comprobaran a qué les había llevado el menosprecio de las leyes divinas; los buenos, para demostrar por última vez la fe ciega en su salvación. Así la visión del Demonio era la última prueba que el cristiano tenía que superar. Todos los tratadistas recomendaban no turbarse ni desesperar ante las visiones horribles y espantosas que adoptaba el Demonio a la hora de la muerte. Muchos santos habían tenido visiones del demonio en el momento de la agonía, y los métodos que utilizaron para evitar sus tentaciones estaban recogidos en una profusa relación de fenómenos que corría de boca en boca. Era frecuente exponer que el mismo Señor había experimentado las tentaciones y visiones del Demonio para demostrar que la tentación no era argumento de condenación y que el cristiano debía mantenerse firme y no desesperar considerando que su alma podía caer en los últimos pecados. Sin embargo, el Demonio no se aparecía a los que morían de muertes arrebatadas porque la tensión que tenía el alma al despedirse del cuerpo estaba soslayada por la premura de la muerte. No obstante, este tipo de muerte era considerada como peligrosísimo y la Iglesia debía rogar en sus oraciones para que sus fieles no sufrieran una muerte inesperada.

Como contrapunto, un insistente discurso eclesial cargado de tópicos retóricos, estableció que la buena muerte era aquella que se ocasionaba tras una agonía consensuada que diera lugar a la preparación del alma y a la confesión de los pecados. El padre Nieremberg decía que la muerte más dichosa era aquella que no se producía de manera violenta ni repentina, sino despacio a través de alguna enfermedad natural que terminaba paulatinamente con la vida. No obstante, no ocultaba que incluso con ser una de las mejores maneras de morir que podía desearse, la agonía encerraba terribles padecimientos físicos que dejaban al descubierto todas las miserias humanas¹⁷⁵. El espíritu barroco terminó por instaurar un terror ambivalente ante el hecho de la muerte. Si terribles eran las penas que aguardaban a los que morían en pecado, terribles también eran los sufrimientos que se manifestaban durante la agonía.

¹⁷⁵ “Qué mayor miseria de la vida que llegue a ser dicha una cosa tan miserable, sólo porque es menor miseria Pero en sí no deja de serlo muy grande; porque ¿qué angustias y congojas no pasa quien de esta manera muere? ¡Cuánto le afligen los accidentes de la enfermedad, el calor de la calentura que le abraza las entrañas, la sed de la boca que no le deja hablar, el dolor de la cabeza que le impide entender, las congojas del corazón que le melancolizan de muerte, y otros graves accidentes!” NIEREMBERG, Juan Eusebio: *De la diferencia...*, *op. cit.*, lib. II, cap. I, p. 55. Venegas, obviando tales consideraciones, recomendaba que la agonía fuese espaciosa y casi aplazada para que se tuviese tiempo de encomendarse a los méritos de la Pasión de Cristo, ordenar el testamento, confesar los pecados y recibir los sacramentos. VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. VI, cap. XII, p. 264.

También las agonías largas y prolongadas tuvieron dos interpretaciones diferenciadas. Aunque los escritos doctrinales se esforzaron por señalar que podían servir como un periodo de expiación con el que se acortaban las penas del Purgatorio mediante el sufrimiento que se experimentaba¹⁷⁶, en el imaginario popular pervivió la idea de que el alma del moribundo se resistía a abandonar este mundo por algún tipo de responsabilidades morales cometidas durante su vida. Los estados agónicos prolongados fueron considerados como negativos adquiriendo por lo tanto la connotación de una mala muerte. Una larga agonía suponía, además de los trastornos domésticos que conllevaba, la sospecha de que el moribundo tenía causas pendientes en este mundo y le resultaba muy difícil abandonarlo sin haberlas satisfecho.

Las muertes súbitas

Los registros parroquiales constituyen una fuente de primer orden para conocer la incidencia de muertes súbitas producida a lo largo de un periodo determinado. Uno de los apartados en las actas de defunción hace referencia a la constatación de si el difunto ha recibido los últimos sacramentos y en caso contrario, la especificación de los motivos que le impidieron cumplir con un requisito tan indispensable y obligatorio. Gracias a ellas podemos conjeturar el número de turolenses que fallecieron a falta de alguno de ellos o de su totalidad. Cuando este último hecho se producía, aparecerá anotada, indefectiblemente, la causa. El grado de fiabilidad que tienen estos apuntes está en relación con la preocupación que la Iglesia tuvo por el control de las actuaciones religiosas de sus fieles, y máxime en los momentos finales de sus vidas. No obstante hay que señalar que las cifras obtenidas en cuanto a las muertes súbitas son meramente aproximativas ya que, en muchas ocasiones, la determinación de este tipo de muertes tuvo un carácter subjetivo en clara interdependencia con apreciaciones personales y formalismos sociales. La muerte súbita o repentina que entraría más en el campo de la historia médica debido a sus componentes esencialmente biológicos, es, sin embargo, un apartado digno de tener en cuenta a la hora de precisar los comportamientos sociológicos y las actitudes funerarias que se adoptaron ante este tipo de muerte que, de manera sorpresiva, truncaba el curso vital de los individuos.

¹⁷⁶ PUENTE, Luis de la: *Obras espirituales del Venerable Padre Luis de la Puente, de la compañía de Jesús, Tomo II en el qual contiene el primero y segundo de los estados*, Madrid, imp. Antonio Román, 1690, trat. V, cap. I, pp. 274-275.

Cuadro 1

Relación de muertes súbitas por quinquenios

Quinquenios	Hombres	Mujeres	Total
1600-1604	1	3	4
1605-1609	3	3	6
1610-1614	4	4	8
1615-1619	7	4	11
1620-1624	5	8	13
1625-1629	5	7	12
1630-1634	3	4	7
1635-1639	4	2	6
1640-1644	3	2	5
1645-1649	7	4	11
1650-1654	1	4	5
1655-1659	7	1	8
1660-1664	6	4	10
1665-1669	3	4	7
1670-1674	4	2	6
1675-1679	6	2	8
1680-1684	1	5	6
1685-1689	6	4	10
1690-1694	4	2	6
1695-1699	3	3	6
TOTAL	83	72	155

Como se puede observar en el Cuadro 1, el número de varones fallecidos inesperadamente superará al de las mujeres en un 7% con respecto al computo global, mientras que el comportamiento medio de este tipo de mortalidad se acercará a las ocho defunciones por quinquenio y el porcentaje sobre el total de fallecidos en el periodo estará muy próximo al 2%, una cifra que en la actualidad resultaría extraordinariamente baja¹⁷⁷. La mayoría de estas muertes habría que atribuir las a las morbilidades coronarias y a otros trastornos graves del aparato circulatorio entre los que destacan las hemorragias o embolias cerebrales, también llamadas apoplejías. En la época, gran parte de las muertes repentinas se atribuían a esta enfermedad cuya etiología se creía que radicaba en una paralización total del sistema nervioso¹⁷⁸. De todas formas, la

¹⁷⁷ Hay que tener en cuenta que en nuestros días los trabajos sobre la muerte súbita afirman que el 12% de las defunciones son producidas por esta contingencia. MARRUGAT, J., ELOSUE, R. y GIL, M.: "Muerte súbita. Epidemiología de la muerte súbita cardíaca en España", *Revista de Estudios cardiológicos*, 52, (1999), IMIM, Barcelona, pp. 717-725.

¹⁷⁸ "La apoplexia es una enfermedad tan peligrosa como notoria, de que muchos mueren repentinamente. Dicen los médicos ser una estuperfación y pasmo de los niervos de todo el cuerpo con privación de los

información que poseemos sobre las circunstancias y origen de estas muertes dependerá de la minuciosidad de los detalles que aporten los diferentes vicarios parroquiales al hacer las anotaciones. Por ejemplo, en 1624, el tundidor de paños Pedro Lamata, muere “súbitamente comiendo una escudilla de sopas”, mientras que Francisca Ribera fallecerá “subiendo la cuesta de San Francisco”¹⁷⁹. En ocasiones la muerte se producía durante el descanso nocturno. En 1624, el pastor Luis de Gorreta, natural de la localidad de Mora, aparecerá muerto en el mesón del Arrabal¹⁸⁰. Del mismo modo, a Pedro Muñoz, nuncio del obispo, se le encontró “muerto en la cama sin enfermedad alguna”¹⁸¹. Se pueden intuir las causas de algunas muertes repentinas: probablemente por un golpe de calor murieron el segador Vicente Cebrián, natural de Castellón de la Plana, en 1626, o el joven José Lázaro, que murió de manera fulminante mientras trabajaba en el campo durante el verano de 1688. También las complicaciones del parto desencadenaban en ocasiones muertes instantáneas e inesperadas. La tasa de mortalidad femenina en esta época era muy alta y afectaba por igual a todas las clases sociales¹⁸². El momento del alumbramiento fue considerado como algo peligrosísimo y se recomendaba que las embarazadas, previamente, debieran confesar y comulgar para eludir una mala muerte¹⁸³. Sin embargo, y a pesar de estas recomendaciones, algunas mujeres murieron repentinamente sin tener tiempo a recibir los santos sacramentos, como Isabel Ana Pérez, mujer de un alpargatero, que murió en 1656, “de repente, estando en el parto”¹⁸⁴. A este respecto hay que señalar que las muertes súbitas producidas durante el parto tuvieron un significado negativo ya que eran consideradas como castigo por una supuesta concepción pecaminosa o por haber tenido inclinaciones abortistas. En los estratos populares este pensamiento se enraizó profundamente y en algunos lugares la

sentidos y movimientos”, COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de: *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, imp. Luis Sánchez, 1611, fol. 79v.

¹⁷⁹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 235r.

¹⁸⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 63r.

¹⁸¹ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 62v.

¹⁸² ALVAR EZQUERRA, A.: *Demografía y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Arco Libro, 1996, p. 14; PÉREZ MOREDA, V.: *La crisis de mortalidad en la España interior. Siglos XVI-XIX*, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 199.

¹⁸³ MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 586.

¹⁸⁴ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 373v. Igualmente, Magdalena Torres, muerta en 1609, sin recibir los sacramentos estando en el parto. *Ibidem*, (San Juan), vol. II, fol. 191v. Catalina Fortea, en 1650, de sobreparto. *Ibidem*, (San Pedro), fol. 361v.

Iglesia tuvo que combatir la costumbre de negar la sepultura a las mujeres que morían durante el alumbramiento¹⁸⁵.

Las muertes repentinas siempre plantearon problemas civiles y religiosos. La ausencia de testigos las hacía más sospechosas. Los cadáveres que eran “hallados muertos” o “amanecían sin vida”, aunque fuese dentro del ámbito doméstico, despertaban toda clase de suspicacias y las constituciones sinodales especificaron que no podían ser enterrados hasta pasadas las veinticuatro horas del fallecimiento, mientras que a los muertos por enfermedad eran suficientes doce horas¹⁸⁶. Ignoramos cuántas de estas muertes súbitas fueron más o menos previsibles dado el estado de salud de algunos de los afectados. En ocasiones la muerte resultaba menos sorprendente debido a las dolencias que padecían los sujetos, como el caso de la viuda de Domingo Edo, que “sintiéndose muy enferma, confesóse y recibió el santísimo sacramento y después de algunos días, llevándola a Celadas, murió de repente en la calle bajándola de la cabalgadura en que iba”¹⁸⁷. Las largas enfermedades también podían desembocar en una muerte inesperada. Magdalena Pérez murió en 1633 de manera repentina sin sacramentos “aunque estuvo en una cama dieciocho años”¹⁸⁸. Algunos tipos de dolencias que cursaban con inesperados brotes de convulsiones y pérdidas del conocimiento, como los episodios epilépticos, creaban un acuciante temor a morir imprevisiblemente sin haber recibido los sacramentos. En 1649, Juana Buj, a la que le acostumbraban a dar ataques de alferecía, murió repentinamente estando hablando con las gentes de su casa, a pesar de que temerosa de este achaque frecuentaba los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía, pero “en esta ocasión no pudo recibir ninguno por su pronta muerte”¹⁸⁹. El temor a morir sin tener tiempo a redimir las culpas tuvo que influir notablemente en el comportamiento de este tipo de enfermos. Precisar estos aspectos resulta muy aventurado, pero no cabe duda de que el estado de salud tuvo que contribuir a la adopción de actitudes doblemente piadosas en los sujetos.

¹⁸⁵ NOLA, A. M. di: *La negra señora...*, *op. cit.*, p. 166

¹⁸⁶ *C. S. de Segorbe* (1668), tit. XVIII, const. II, pp. 180-181.

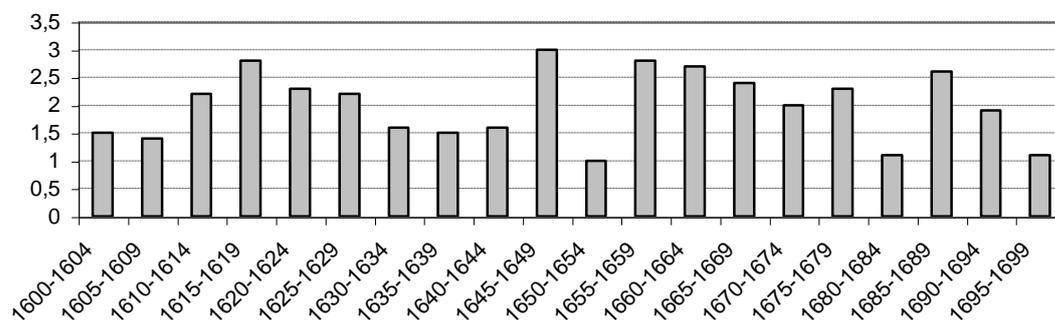
¹⁸⁷ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 92r.

¹⁸⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 332r.

¹⁸⁹ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 62v.

Gráfico 1

Evolución de los porcentajes por fallecimiento súbito



En el Gráfico 1 se advierte que el porcentaje de muertes súbitas por quinquenios oscilará entre el 3%, correspondiente al quinquenio 1645-1649, y el 1% que arrojará el siguiente. Esta notable diferencia tiene una difícil explicación ya que el nivel mínimo de muertes súbitas se producirá, precisamente, en un periodo de elevada mortalidad general motivada por la irrupción de la peste en la ciudad en 1652. Probablemente el temor dio lugar a que las gentes frecuentaran más los sacramentos e hizo superfluo el comentario *subitanea morte obiit* al suponer, casi con certeza, la causa del fallecimiento.

La muerte violenta

Sin duda, para las mentalidades de la época el prototipo de muerte arrebatada fue aquella que se producía de manera violenta y con derramamiento de sangre. Morir a manos de otros suponía, por un lado, poner en peligro la salvación partiendo bruscamente de este mundo sin tiempo a arrepentirse de los pecados, sin confesión y sin la ayuda edificante de los últimos auxilios espirituales; pero a la vez encerraba la convicción de que se había interrumpido el curso de la existencia por una intervención ajena al destino natural del individuo. Las vidas concluidas de esta forma expresaban destinos truncados a destiempo, que contravenían tanto las leyes naturales como las divinas. Las almas de los que así morían podían llegar a ser terroríficas porque estaban condenadas a permanecer sobre la tierra el período que les había sido asignado por Dios hasta su momento final. Durante este lapso de tiempo vagaban sin reposo volviendo a

los lugares donde habían perdido su parte corporal. Esta creencia estuvo muy extendida y a pesar de que los teólogos habían determinado de manera categórica que, una vez producida la muerte el alma partía directamente a uno de los cuatro lugares de ultratumba que estaban determinados: Paraíso, Infierno, Purgatorio y Limbo¹⁹⁰, el concepto del tránsito inmediato del espíritu nunca fue aceptado totalmente por unas gentes impregnadas de reminiscencias mágicas y supersticiosas. Buena prueba de ello es la multitud de cruces, pilares y placas que se colocaron en los lugares donde se producían las muertes con violencia. La misión de estos símbolos aparte de rogar una oración por el alma del difunto, era ahuyentar a su espíritu para que no produjera molestias a los sobrevivientes¹⁹¹. A todo esto hay que añadir la delicada posición moral que se atribuía al asesinado. Con frecuencia su muerte se producía como consecuencia de disputas o altercados que desembocaban en el empleo de las armas y resultaba muy difícil calibrar la actuación ética que había mantenido la víctima durante la contienda. La misma Iglesia recomendaba en estos casos una pompa funeral moderada presumiendo alguna culpabilidad en esta clase de difuntos.

La teología moral justificaba el homicidio en un amplio abanico de supuestos, si bien es cierto que los condicionantes resultaban muy complejos y farragosos. En caso de agresión era lícito matar al asaltante para defender la vida pero se recomendaba protegerse de forma moderada, por ejemplo dándole una cuchillada al atacante, siempre que no se pudiera huir sin afrenta o infamia. Curiosamente, la fuga sólo se imponía a los clérigos, religiosos y hombres de clase baja, para los que no era un desdoro la huida¹⁹². Resulta fácilmente comprensible que esta “moderada” forma de defensa, suponía de hecho la permisión total del homicidio dado que las consecuencias de este tipo de heridas solían resolverse en una muerte casi segura a tenor del estado de la sanidad de la época. Pero era en el capítulo de la honra y la fama donde más ambigüedades morales se presentaban, especialmente cuando existían de por medio crímenes de sangre. En los casos de adulterio la muerte de los amantes a manos del marido era considerada como

¹⁹⁰ VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. IV, cap. VIII, p. 164; SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. IX, fol. 39v.

¹⁹¹ Esta costumbre ha perdurado hasta bien entrado el siglo XIX, siendo los peirones, en el ámbito aragonés, un ejemplo de construcciones populares que con frecuencia se destinaron a este fin.

¹⁹² VILLALOBOS, Enrique de: *Suma de la teología moral y canónica, segunda parte*, Madrid, imp. Melchor Sánchez, 1650, trat. XII, dif. X, p. 219.

algo reprobable, pero estaba justificada ampliamente en el plano legal¹⁹³. Otro tanto ocurría con los que ponían su vida en peligro por la defensa de la honra y bienes de amigos y convecinos llegando al punto de matar por ellos¹⁹⁴. La Iglesia consideraba lícito matar por defender el honor si no se podía conservar de otro modo “porque el honor es de mayor estimación que la hacienda, por la qual cantidad notable se puede matar al agresor”¹⁹⁵. La estricta jerarquización de clases estaba reflejada de manera evidente en los tratados morales. Se permitía a los nobles matar a los que les ofendían con injurias o calumnias, pero no a los plebeyos; a estos sólo se les consentía poder defenderse de las injurias verbales usando otras semejantes. Sin embargo, en el caso de que la calumnia fuera reputada como gravísima, el injuriado podía seguir al ofensor para matarle y recuperar de esta manera su honra¹⁹⁶.

La sociedad barroca estuvo condicionada por una deplorable cultura de la violencia. Ésta no sólo estuvo inserta en las actuaciones cotidianas de las gentes sino que fue favorecida desde las clases dominantes a través de múltiples actuaciones. Gran parte de las manifestaciones culturales, como el teatro, reflejaban aspectos ideológicos asentados en el código del honor donde el empleo de la violencia no era sino el trasfondo de una enraizada conflictividad social¹⁹⁷; las expresiones lúdico festivas estuvieron siempre centradas en lo violento, agitado y exaltado, haciendo alusiones abrumadoras al dolor, la muerte y la violencia física¹⁹⁸. El papel coercitivo de la justicia que, con su actuación punitiva no dudaba en aplicar los castigos más duros y crueles y una teología tridentina que presentaba la vida como una lucha cargada de connotaciones

¹⁹³ “El marido que halla a su muger en fragante delito con adúltero y los mata antes de la sentencia del juez, es homicida y peca mortalmente... verdad es que en el fuero exterior se permite que los mate y no le castigan como cosa de derecho fundándose en buena razón porque se compadece la ley del justo dolor que apenas sería posible que el marido reportase viendo tan gran agravio”. *Ibidem*, p. 215.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 217.

¹⁹⁵ MOTA, Francisco de la: *Compendio de la Suma añadida del R. P. Fr. Martín de Torrecilla*, León, imp. Antonio Román, 1698, t. I, trat. 3, cap. 2, p. 247.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 248.

¹⁹⁷ Para este aspecto véase a PETRO del BARRIO, A.: *La legitimación de la violencia en la comedia española del siglo XVII*, Salamanca, Universidad, 2006. La honra como valor social fue el eje básico de la mayoría de las producciones dramáticas del Barroco. GARCÍA CÁRCEL, R.: *Las culturas del siglo de Oro*, Madrid, Historia 16, 1999, pp. 80-81.

¹⁹⁸ ÁLVAREZ SANTALÓ, C.: “Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca”, *Espacio, Tiempo y Forma, IV, Historia Moderna*, 10, (1997), p. 24.

intimidatorias y terroríficas, conformaron una sociedad dura e intransigente en la que la muerte por violencia estaba más que aceptada.

Si hemos de creer a las actas de defunción de las distintas parroquias turolenses, tan sólo treinta y nueve hombres y mujeres encontraron la muerte a manos de sus congéneres a lo largo del siglo XVII. Este exiguo índice de muertes por homicidio nos lleva a cuestionar, en este aspecto, el valor informativo de los registros funerarios los cuales se contradicen de forma ostensible con la dinámica de violencia descrita para otras poblaciones. Con toda seguridad, en las actas de defunción, donde no siempre se anotaba de manera invariable y taxativa la tipología de muerte que había tenido el individuo, muchas muertes violentas debieron de ser obviadas, bien por ciertos respetos, bien por considerar que la simple constatación de no haber recibido los últimos sacramentos era suficiente para cumplir con las disposiciones sinodales al respecto. La sospecha se acrecienta cuando nos encontramos con una serie de anotaciones críticas sobre la defunción de algunos miembros de las oligarquías locales. Los doctores Juan y Dionisio Ambel, ambos hermanos, y pertenecientes a una familia con amplia incardinación dentro de las estructuras del poder ciudadano, fallecerán el mismo día, en 1639. Únicamente recibirán el sacramento de la unción (probablemente *sub conditione*) y serán enterrados con un oscuro funeral en la sepultura familiar¹⁹⁹. En este caso parece más que probable que el motivo de sus muertes fuese el resultado de algún enfrentamiento entre fracciones antagónicas enmarcadas dentro de una dinámica de tensiones y conflictos por alcanzar cuotas de poder en la ciudad.

Establecida pues esta cautela, vamos a tratar sobre los casos que conocemos. La poca información que se tiene sobre estas muertes impide conocer las circunstancias y los motivos que las provocaron. Sin embargo, se pueden aventurar algunas hipótesis sobre algunas de ellas. En la mayoría de los casos, estas se produjeron de forma drástica o en un corto espacio de tiempo ya que muy pocos sobrevivieron el tiempo suficiente para recibir los últimos sacramentos. A José Serrano, muerto en 1664, la gravedad de sus heridas sólo le permitieron recibir la unción²⁰⁰. Lo mismo le ocurrió a Pablo

¹⁹⁹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 343v.

²⁰⁰ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, 377v.

Martínez, que murió a consecuencias de un escopetazo en 1682²⁰¹. Los homicidios que se producían en descampados restaban posibilidades para recibir atenciones tanto corporales como espirituales. El labrador Nicolás Alcaine fue encontrado muerto de mano airada en la partida de San Abdón y San Senén sin saber quienes fueron los autores del hecho²⁰². Varios de estos crímenes se cometieron fuera del perímetro de la ciudad. Particularmente, el lugar de las Gasconillas²⁰³ fue el escenario de cuatro de ellos, lo que indica que las muertes por homicidio fueron más abundantes en las aldeas de la Comunidad que en el ámbito de la ciudad. Los ajustes de cuentas, las peleas por linderos y los odios enconados debieron de ser las causas de la mayor parte de estas muertes. En cuanto a los medios utilizados para perpetrarlas, se advierte un claro predominio de las armas blancas²⁰⁴ aunque los asesinatos más alevosos y premeditados se cometieron con armas de fuego²⁰⁵.

En el Gráfico 2, donde se representa la distribución numérica de los homicidios conocidos perpetrados en la ciudad de Teruel por quinquenios, se puede observar que la mayor incidencia de los mismos se produjo en el intervalo correspondiente a 1640-1644. Quizás este repunte de la criminalidad pudo estar relacionado con las luchas de bandos que dieron lugar a enfrentamientos y venganzas²⁰⁶. Resulta significativo que

²⁰¹ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 96r. Tan sólo dos víctimas tuvieron tiempo de recibir todos los sacramentos. Una de ellas fue José Domingo, muerto en 1690, el cual “tuvo tiempo de confesar y comulgar antes de morir”, A.P.S.S. *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 305r. La otra, Diego Fornés, muerto en 1675, incluso pudo testar el mismo día de su muerte, A.P.S.A. *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 406v.

²⁰² A.P.S.S. *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 276.

²⁰³ El lugar de las Gasconillas, que dista unos diez kilómetros de la ciudad, estaba asignado a la iglesia de San Pedro y cuando se producía un fallecimiento sus habitantes estaban obligados a enterrarse en dicha iglesia. En la actualidad está despoblado.

²⁰⁴ Sirvan como ejemplo los siguientes casos: El estudiante Miguel Abril es asesinado de una puñalada en 1616, al igual que Juan Benedicto, en 1645, “muerto de una puñalada que le dieron”. Otros terminaron sus días durante pendencias en las que intervinieron las espadas como el joven Domingo Castellano “que recibió una estocada de la cual murió repentinamente”, en 1645, o el soldado Jaime Gastón, que en una disputa “lo mataron de una estocada en el cuerpo de guardia”, en 1672.

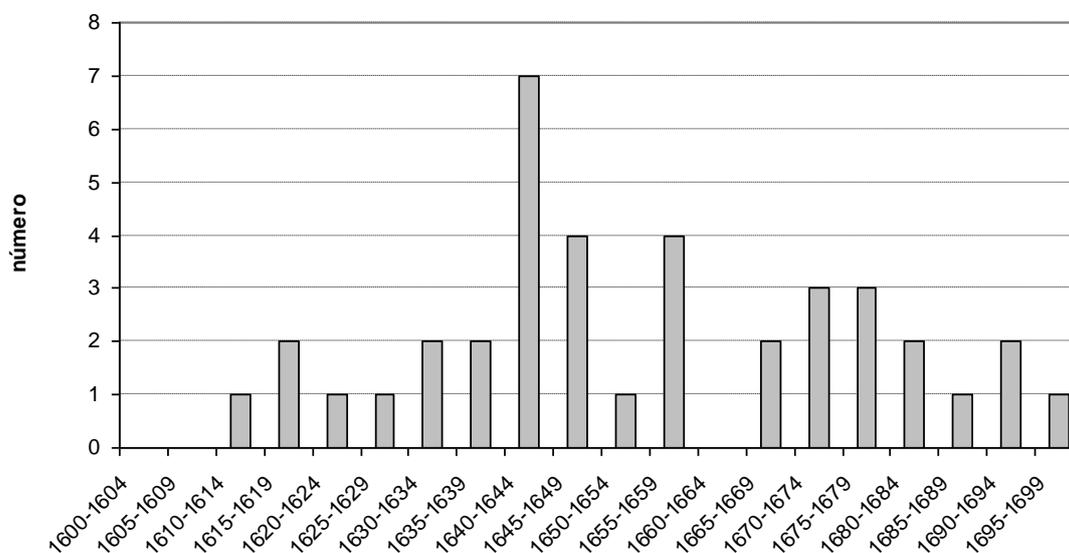
²⁰⁵ De un escopetazo murió José Marín, en 1617 y también los clérigos Juan Pina, en 1642, y José López Camarena, en 1643, vicarios de las localidades del Olmo y Sarrión, respectivamente, A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 1v, 21v y 22r (respectivamente). De igual forma fue asesinado el ciudadano Jaime Carlos, en 1644, A.P.S.A. *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 353v.

²⁰⁶ Véase LATORRE CIRIA, J. M.: “La conflictividad política y social en la ciudad y comunidad de Teruel durante los siglos XVI y XVII”, en *Los fueros de Teruel y Albarracín*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2000, p. 174.

entre la nómina de las víctimas encontremos dos clérigos, un notario y un ciudadano. Respecto a la categoría social de las víctimas, la mayoría pertenecerán a las clases bajas destacando los labradores, criados y mancebos, que, con frecuencia serán enterrados como pobres debido a sus escasos recursos. Únicamente se puede señalar como figura relevante a doña Rafaela Valterra y Báguena, viuda de don Julián de la Mata, muerta de un arcabuzazo en el puerto Cansador (actualmente Puerto Escandón), en 1656, seguramente durante un asalto ejecutado por malhechores²⁰⁷. Esta señora será una de las seis mujeres de las cuales tenemos constancia de su muerte violenta²⁰⁸.

Gráfico 2

Muertes por violencia



Hubo otros tipos de muertes violentas que fueron suavizadas bajo el epígrafe de muertes por desgracia. La muerte accidental producida por percances en el trabajo o por circunstancias imprevisibles que ocasionaban el fallecimiento instantáneo, adquiriría una imagen de consternación no exenta de un trasfondo de sensibilidad colectiva. Las tareas agrícolas podían dar lugar a fatales desenlaces sobre todo durante la recolección. La

²⁰⁷ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. IV, fol. 180r.

²⁰⁸ En 1640 será asesinada Ángela Martín en el lugar de Las Gasconillas; en 1645, de un arcabuzazo, Catalina Sanz, casada con un labrador; en 1696, la doncella María Belloc, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fols. 344v. y 354v. (respectivamente) y vol. V, fol. 4v; la mujer del calcetero Juan Martín, en 1649, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 182.

proverbial debilidad de las ramas del nogal fue la causa de las muertes fulminantes de los labradores Juan Campillo, que en 1632 “cayó de un nogal muriendo súbitamente”²⁰⁹ y, en 1688, de Benedicto Chirilaque, muerto también de idéntica forma²¹⁰. Los vuelcos y caídas de carros ocasionaban frecuentes accidentes como el ocurrido a José Tello, que en el verano de 1675 murió instantáneamente sin recibir los sacramentos al caer del carro donde transportaba la mies²¹¹. Los pastores que se arriesgaban a cruzar el río con fuertes crecidas tenían el peligro de perecer ahogados como un criado de Juan Pomar “que pastando el ganado murió ahogado en el río”²¹². Las muertes por ahogamiento se prodigaron especialmente entre los niños y jóvenes²¹³. Los trabajos domésticos también podían causar muertes inesperadas como le ocurrió a Catalina Castellano que en 1625 murió asfixiada por el humo de su horno²¹⁴. Ocasionalmente, los juegos infantiles desembocaban en muertes trágicas. En 1692, Ana Villalba murió súbitamente al caerse de una tapia en la que estaba subida²¹⁵; a la hija de Francisco Hernández, que “estaba jugando en una enruna la cogió una peña y murió de repente”²¹⁶. El deplorable estado de algunas viviendas y su ínfima construcción daba lugar a frecuentes desplomes ocasionando que sus moradores fuesen sepultados bajo las ruinas. En estos fatales accidentes resultaban muertas familias enteras como la del pelaire Andrés Torres que pereció junto con su mujer y una hija pequeña que tenían²¹⁷. Los caminos y veredas eran lugares peligrosos donde se podía perder la vida, no solamente por el ataque de los

²⁰⁹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 250r.

²¹⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 266.

²¹¹ *Ibidem*, fol. 220.

²¹² *Ibidem*, fol. 206.

²¹³ Sirvan como ejemplo los siguientes casos: En 1648 muere ahogada en la acequia del Molino de Medio, la hija del labrador Antón Mata “que le dava mal de corazón”. En 1674, la doncella Isabel Ana Ginés, sobrina del vicario Pedro Sanz, “de desgracia que cayó en el pozo del doctor Gregorio”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fols. 180 y 219 (respectivamente). En 1692, aparecerá ahogado en el río un hijo del pelaire Juan Jiménez. A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 305r. En 1696, después de dos días, se encontrará el cadáver del párvulo Francisco Sanz, ahogado en el río, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fol. 111v.

²¹⁴ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 29r.

²¹⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 221.

²¹⁶ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 285r.

²¹⁷ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 117. Del mismo modo falleció Simón García en 1676, “sin sacramentos porque cayóse la casa donde vivía y lo mató”. A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 51r.

salteadores sino por los vuelcos de carruajes o el desbocamiento de las bestias de carga; de esta manera murió el cardero Antonio Cuñiga, en 1666, viniendo de Albarracín con unas cargas de lana²¹⁸ o por las inclemencias del tiempo, como el arriero Juan Andrés que murió helado en el término de la localidad de Visiedo en 1616²¹⁹.

Sobre las muertes por ajusticiamiento, los libros parroquiales permanecerán en silencio a lo largo de todo el siglo que nos ocupa²²⁰. La falta de documentación sobre las cofradías, y en especial sobre aquellas que se dedicaron específicamente al auxilio de los condenados a muerte acompañándoles en sus últimos momentos, recogiendo sus cadáveres y dándoles sepultura, impide aventurar cualquier suposición. Con toda seguridad, en los fondos documentales de estas cofradías debió hacerse mención a este tipo de muertes y a las actividades de asistencia llevadas a cabo²²¹.

No cabe duda de que los tratadistas de la buena muerte tuvieron muy presentes las diversas formas de morir que acaecían en el ámbito cotidiano con el fin de construir un entramado que sacralizaba ciertas muertes frente a otras de carácter claramente negativo. Vivir era un continuo peligro y, dentro de éste, algunos tránsitos se presentaron como indeseables. En realidad, no hicieron sino reconducir las viejas creencias existentes sobre la muerte y adaptarlas a un concepto de salvación que dependía de la eficiente intervención eclesial. Sin ella resultaba casi imposible alcanzar la gloria dado que era imprescindible la presencia de un sacerdote que proporcionara el salvoconducto hacia el más allá a través de una serie de ritos sacramentales.

²¹⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 204.

²¹⁹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 201r.

²²⁰ Lo mismo ocurre en Zamora cuyos registros parroquiales no recogen información alguna sobre este tipo de muertes. LORENZO PINAR, F. J.: *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, p. 153. En Toledo, sobre una muestra de 1.483 registros, en los que 86 mencionan la *causa mortis*, tan sólo aparece un caso de muerte por ajusticiamiento. MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 170.

²²¹ Martínez Gil señala que en Toledo la cofradía de la Caridad estuvo dedicada preferentemente a la asistencia de los pobres, ahogados, asesinados y ejecutados, apareciendo todos ellos registrados en sus libros de Mayodomía de Finados. MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 44.

El modelo de la buena muerte: la muerte del santo

La vieja hagiografía medieval se había encargado de difundir ampliamente las truculentas muertes de los santos que alcanzaban la inmortalidad y la perfecta bienaventuranza a través de atroces tormentos en los que se pintaban terroríficas formas de morir: decapitaciones, desollamientos, lapidaciones, amputaciones de miembros... Estas terribles muertes conferían al santo una especialísima virtud que le garantizaba, no sólo la gloria eterna, sino la fama ejemplarizante de haber muerto proclamando la fe con su martirio²²². Los santos distinguidos por su vida virtuosa y su muerte heroica se transformaron en personajes mitificados que representaban los valores más acendrados del mensaje cristiano. Con su conducta, proyectaban su particular comportamiento en el mundo de la vida cotidiana conformando una guía de conducta moral que debía ser imitada. El martirio otorgaba la santidad y la iconografía barroca siguió adornando los templos con escenas de santos martirizados²²³, pero con escenas cada vez más cuidadas y seleccionadas. A la vez, muchos textos hagiográficos fueron abandonando la descripción martiriológica para centrarse preferentemente en un modelo de muerte carente de violencia, una muerte sosegada y apacible que se resolvía de una manera dulce y aceptada. Un elemento clave en esta transformación se debió, sin duda, a las órdenes mendicantes que percibieron el agotamiento del modelo anterior. Morir en el martirio, además de resultar extraordinariamente doloroso, sólo estaba reservado a unos cuantos elegidos. Se requerían una serie de cualidades que eran muy difíciles de adquirir para el común de las gentes. La Iglesia se dio cuenta de que, si bien las grandes escenas de los santos que morían en aras de la fe y las narraciones descriptivas de estas muertes impactaban en los creyentes, éstas no eran lo suficientemente accesibles y adecuadas para inducir al cristiano a anhelar aquel tipo de fin. El género hagiográfico experimentó una transformación sustancial: las vidas de los santos adquirieron un formato claramente literario. Se describía con todo detalle el nacimiento y la niñez del venerable, las admirables cualidades y virtudes demostradas a lo largo de su existencia adulta, a veces cuajadas de extraordinarios milagros y, finalmente, el siempre edificante

²²² Delumeau advierte que en esta agonía victoriosa de los torturados se puede advertir la inculcación de un miedo visceral al sufrimiento que fue explotado hábilmente por predicadores y teólogos con el fin de establecer un paralelismo con las terribles penas del infierno, DELUMEAU, J.: *op. cit.*, pp. 38-39.

²²³ MÂLE, E.: *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Encuentro, 2001, pp. 113 y ss.

deceso que se producía acompañado de piadosísimas prácticas de devoción y alegre aceptación. La contrarreforma expurgó de las relaciones hagiográficas a muchos santos antiguos por considerarlos legendarios y poco documentados²²⁴, pero a la vez introdujo, como reacción al fuerte cuestionamiento que sobre ellos hicieron los protestantes, otros nuevos cuyas historias estaban más acordes con los tiempos modernos. Reforzó la veneración de sus reliquias, el culto a las imágenes y la reverencia a los lugares y objetos que habían santificado con su presencia. La gracia divina se materializó sobre sus despojos haciéndose aprehensible para el común de las gentes que a través de los sentidos se sentían tocadas por su fuerza sobrenatural²²⁵. Fue una reacción desmedida, que indujo a la piedad popular a situarse en extremos claramente irracionales. Se fortaleció un cristianismo mágico y milagrero lleno de prácticas externas donde la superchería y la exaltación colectiva se fundieron en muchas ocasiones²²⁶.

La muerte de la Virgen fue considerada junto con la de Cristo como el máximo exponente de la buena muerte. Ambos habían muerto sin conocer el pecado y ambos habían ascendido al cielo sin dejar en este mundo su parte humana. Los dos suponían el verdadero triunfo sobre la muerte cuya nota más característica era la destrucción corporal. Fray Pedro de Oña en el capítulo tercero de su obra, que trata sobre los efectos del pecado y sus consecuencias, dedicó todo un discurso, el cuarto, a considerar este aspecto. La expiración de la Virgen planteaba graves problemas teológicos. La muerte era una de las consecuencias más terribles del pecado; María, que no había incurrido en ninguno también había tenido que pasar por este trance como cualquier ser humano. Este hecho, entre otros, permitió a los protestantes minimizar el culto a la Virgen por considerarla un mero instrumento en el plan de redención de Cristo. Los tratadistas de la Contrarreforma se apresuraron a contestar esta afirmación. Una de las razones que adujeron para dar explicación a este contrasentido fue eminentemente fisiológica. Si bien la muerte se debía al pecado que había dado lugar a una separación del hombre con

²²⁴ CARO BAROJA, J.: *op. cit.*, p. 98.

²²⁵ Bouza Álvarez apunta que la multiplicación de las representaciones materiales y sensibles vulgarizaron el culto religioso en el Barroco. BOUZA ÁLVAREZ, J. L.: *op. cit.*, p. 42.

²²⁶ MARAVALL, J. A.: *La cultura...*, *op. cit.*, pp. 458 y ss.; RODRÍGUEZ - SAN PEDRO, L. E. y SÁNCHEZ LORA, J.: *op. cit.*, pp. 221 y ss.; SÁNCHEZ LORA, J.: "Claves mágicas de la sensibilidad barroca" en *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 2003, vol. II, pp. 125-145; FRANCO RUBIO, G. A.: *Cultura y Mentalidad en la Edad Moderna*, Sevilla, Mergablum, 1999, pp. 160 y ss.; CARO BAROJA, J.: *op. cit.*, pp. 100-118.

Dios, la causa formal de la misma estribaba en la parte corruptible que formaba toda constitución humana. La materialidad era corruptible por ser los elementos que la componían repugnantes y contrarios. Así, fue necesaria la muerte de la Virgen porque estaba revestida de un cuerpo natural²²⁷. No obstante, ésta se produjo sin dolor ni enfermedad corporal estando rodeada de los apóstoles y una gran multitud de ángeles, que al tercer día de su muerte acompañaron su cuerpo resucitado hasta el cielo²²⁸. María se convirtió por sus extraordinarias cualidades en la abogada de los pecadores y la auxiliadora en los últimos momentos de la vida de todos aquellos que esperaban el perdón de sus culpas.

El tránsito de san José también fue considerado como paradigma de una buena muerte. Aunque los evangelios no decían nada en particular del género de muerte que tuvo ni de la enfermedad de la cual terminó sus días, se deducía que su tránsito le sobrevino en compañía de Jesús y de María, los cuales le asistieron en sus últimos momentos. Para dar mayor consistencia a su patronazgo sobre la buena muerte, fue necesario que los tratadistas imaginaran su deceso similar al de cualquier hombre. San José tuvo una agonía dolorosa acompañada de todos los accidentes comunes que se manifestaban en los momentos finales llegando a perder el habla²²⁹. Sin embargo la consolación y los ánimos que le dieron la Virgen y su hijo le hicieron esperar serena y confiadamente su fin. Tuvo por lo tanto, una muerte santa y feliz, la mejor muerte que podía desear un hombre. San Francisco de Sales era de la opinión de que José fue uno de los que salieron del sepulcro al mismo tiempo que resucitó Cristo y que lo acompañó en su ascensión gloriosa. Abonaba esta afirmación el hecho de que nunca se había encontrado su tumba a pesar del hallazgo de miles de reliquias de otros santos menos

²²⁷ La parte humana hacía mortal al mismo Cristo “Que si a Cristo no lo matarán, muriera naturalmente de viejo, porque aunque se le alargara la vida, al fin se acabara por la composición y carne que tenía como verdadero hombre”. OÑA, Pedro: *op. cit.*, lib. II, cap. III, dis. IV, p. 694. La misma consideración hace VILLEGAS, Alonso de: *Flos sanctorum y historia general en que se escribe la vida de la Virgen Sacratísima y de los santos antiguos*, Madrid, imp. Francisco del Hierro, 1724, cap. XXI, p. 113. “Y considerando esto nos consolemos todos muriendo, viendo que Cristo murió y su Madre, de manera que por estas razones, aunque la dispensó como Virgen de otras leyes generales, como ser concebida sin pecado, parir sin dolor, ser madre y virgen, en el morir no se dispensó con ella”.

²²⁸ El silencio que guardan las Escrituras sobre la muerte, entierro y sepultura de la Virgen era considerado como una precaución que habían tomado los evangelistas con el fin de que las gentes no la adorasen equivocadamente como Dios. OÑA, Pedro: *op. cit.*, lib. II, cap. III, dis. IV, pp. 697-698.

²²⁹ VALDIVIELSO, José de: *Vida, excelencias y muerte del gloriosísimo Patriarca y esposo de nuestra Señora San Ioseph*, Madrid, imp. Martín Vázquez de la Cruz, 1610, canto vigésimo tercio, fols. 322-337.

importantes²³⁰. San José se convirtió en uno de los mejores intercesores a la hora de la muerte y él mismo simbolizó uno de los modelos de la buena muerte²³¹. Su vida había sido un cúmulo de virtudes entre las que destacaban la pobreza, castidad y obediencia, que eran la guía básica de cualquier orden religiosa, así que no es de extrañar que muchas fomentasen su culto a partir del siglo XVI²³².

Después del Concilio de Trento, los tratadistas consideraron, de manera reiterada, que la mala muerte de los pecadores se debía a las fuertes uniones que existían entre el alma y la parte corporal, siempre inclinada a los vicios y placeres terrenales: “es muy corporal el pecador mundano y está su alma más travada y añudada al cuerpo que la del justo que desea verse desatado. Por esta consideración podemos decir que el pecador de cualquiera manera que muera, siempre muere de muerte violenta y el justo no”²³³. Esta violencia se traducía en el doloroso desgarramiento que se producía en el momento de la agonía “porque lo primero que hace Dios en esta hora postrera es arrancarle el alma de las carnes”²³⁴. Se avisaba que las congojas, angustias y temores que provocaba la agonía tenían su origen en esta íntima unión y que era importantísimo llegar a ella acompañado de buenas obras y con un desasimiento de las pasiones humanas a fin de que el tránsito fuera lo más tranquilo posible. Los justos que habían tenido una vida llena de abstinencias y penitencias apenas tenían sufrimientos a la hora

²³⁰ FIERAD, José: *La vida y muerte del hombre justo: propuesta en los ejemplos de San Josef, esposo de María santísima, sacada del Evangelio según la interpretación de los santos Padres*, Pamplona, imp. Benito Cosculluela, 1789, cap. IX, pp. 154-155.

²³¹ Son múltiples las oraciones dirigidas a este santo pidiendo tener una buena muerte y que han perdurado prácticamente hasta bien entrado el siglo XX. Sirva como ejemplo la siguiente: “San José bendito, tú que expiraste en los brazos de Jesús y de María, cuando llegue la hora de mi muerte, ven en mi auxilio con Jesús y María. Consígueme de nuestro Padre Dios una muerte santa, para que pueda resucitar con Cristo. Si es posible, abogado de la buena muerte, que muera en paz, con serenidad, lleno de esperanza. Aleja de mi el sufrimiento duro y largo, aunque acepto la voluntad de nuestro buen Dios”. *Devocionario a San José*, Barcelona, 1941.

²³² Especialmente los carmelitas y los jesuitas. MÁLE, E.: *op. cit.*, pp. 292.

²³³ REBOLLEDO, Luis de: *Cincuenta oraciones funerales*, Zaragoza, imp. Juan Quartanet, 1608, oración XVII, p. 128. Este autor representa la muerte del justo y del pecador como dos hombres presos: al uno se le ha comunicado su sentencia de muerte y se sobresalta cuando ve entrar al confesor sabiendo que en breve será ejecutado; mientras que el otro, al que se le ha dicho que queda libre, se regocija porque sale de la prisión que es el cuerpo, cárcel del alma, quedando definitivamente libre de toda atadura, *Ibidem*, p. 130.

²³⁴ OÑA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. IV, dis. II, p. 805.

de su muerte porque el hilo que unía su espíritu con el cuerpo era muy tenue y pasaban de esta vida a la otra sin tensiones y con suma facilidad²³⁵.

Los hagiógrafos contrarreformistas describieron el deceso de los santos modernos con una serie de notas características que pretendían desdramatizar el momento final de la muerte. Generalmente el Señor les solía manifestar con antelación el momento de su muerte, incluso el día y la hora. Según San Juan Damasceno, la misma Virgen había tenido conocimiento de la suya a través del arcángel san Gabriel²³⁶. Fray José de Jesús María aseguraba que el venerable Miguel de los Santos conoció meses antes el día que iba a morir sin haber manifestado anteriormente enfermedad alguna. La muerte de este religioso resulta el paradigma, tantas veces reproducido, de la muerte del santo. Durante su enfermedad, producida por un tabardillo o fiebres tifoideas, se mantuvo sin molestias y dolores mostrando gran serenidad, alegría y sosiego, como si estuviera sano. Su instante final recoge todos los elementos tópicos del género²³⁷, así como el estado en que quedó el cuerpo tras su muerte: los miembros tratables, la carne blanda y suave, el rostro tan hermoso como cuando vivía con un semblante apacible y risueño²³⁸. Frecuentemente la ausencia de rigidez cadavérica solía ir acompañada de otros prodigios como era la incorrupción del cuerpo y la fragancia *post mortem*. El cuerpo de Santa Rosa de Viterbo después de su muerte permaneció entero, sano y tratable exhalando un olor suavísimo. Del cadáver de la religiosa mercedaria Santa María de Cervellón emanaba “una fragancia celestial y como un ungüento o licor odorífero, por cuyo medio Dios obró en quantos lo usaron con viva fe

²³⁵ En este aspecto, hubo autores que acudieron a interpretaciones fisiológicas para demostrar que los fenómenos que se producían durante la agonía estaban relacionados con los desórdenes y pecados cometidos durante la existencia. El pecado corrompía la sangre y a la hora de la muerte acudía al corazón produciendo en él un gran dolor. “Esto pues es la causa de las angustias de los malos y bramidos que dan los pecadores en la hora de la muerte, porque la mala sangre de los pecados que en vida la tenía apartada del corazón y echada en el rincón del olvido, allí en la hora de la muerte se les va llegando poco a poco al corazón”, *Ibidem*, p. 806

²³⁶ VILLEGAS, Alonso de: *Fructus sanctorum y quinta parte de Flos sanctorum, que es libro de exemplos, assí de hombres ilustres en santidad como de otros*, Barcelona, imp. José Texido, 1728, p. 519.

²³⁷ “A cosa de la medianoche compuso su cuerpo lo mejor que pudo y en presencia de la comunidad fixando apaciblemente sus ojos en el santo crucifixo que tenía entre sus manos y el corazón en el cielo, fue aún con mayor conato y fervor prosiguiendo los referidos actos, hasta que con grandísima paz y serenidad, sin hazer extremo ni movimiento alguno, más que alçar sus ojos al cielo, como siempre avía mirádole viviendo y en particular en sus éxtasis frecuentes, durmió ahora en el Señor, a poco más de las doce de la noche”. JESÚS MARÍA, José de: *op. cit.*, lib. II, cap. II, p. 279.

²³⁸ *Ibidem*, p. 284.

diversas maravillas”²³⁹. Estas portentosas manifestaciones se interpretaban como la confirmación de la auténtica santidad que la divinidad concedía a aquellos que habían logrado vencer las leyes naturales de la corrupción. No faltaron en los últimos momentos de los santos las descripciones teatrales de gran contenido simbólico que confirmaban sus extraordinarios méritos. Cuenta también Ribadeneira que Santo Tomás de Villanueva, arzobispo de Valencia, famoso por sus obras de caridad, en los últimos días antes de su muerte entregó todos sus muebles a los pobres, incluida su propia cama, lo cual le obligó a pedirla prestada para morir. Expiró durante la celebración de la misa que ordenó decir en su aposento en el momento en que el sacerdote acababa de consumir la eucaristía recitando el último verso del salmo “*in manus tuas Domine commendo spiritum meum*”²⁴⁰. También las señales exageradas de pureza y virginidad eran habituales en este tipo de relatos como las mostradas por San Felipe Neri, que mientras lavaban su cadáver, como si estuviese vivo, se cubría las partes naturales para que no las viesen²⁴¹. En este tipo de narraciones resultaban frecuentes las descripciones de hechos prodigiosos y visiones sobrenaturales que los elegidos experimentaban en el momento final. San Felix de Cantalicio murió cantando alabanzas mientras recibía la visita de la Virgen María acompañada de numerosos ángeles²⁴². Sin embargo, hubo en todas ellas una nota dominante cargada de un alto grado ejemplarizante: la aceptación resignada de la muerte en medio de las fatigas de la enfermedad y la recepción fervorosa de los últimos sacramentos. El franciscano José Jiménez Samaniego, biógrafo de la venerable madre María Jesús de Ágreda, destacaba este deseable comportamiento²⁴³ a la vez que describía sus últimos momentos en los que aparecía rodeada de sacerdotes, prelados y religiosos que la acompañaban ayudándola en su agonía.

²³⁹ RIBADENEYRA, Pedro de: *Flos sanctorum de las vidas de los santos*, Barcelona, imp. Sierra, Olivar y Martín, 1790, vol. III, pp. 17 y 104 (respectivamente).

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 72.

²⁴¹ *Ibidem*, vol. II, p. 103.

²⁴² *Ibidem*, vol. II, p. 115.

²⁴³ “Los dolores, congoxas y molestias de la enfermedad que por todo el discurso de ella fueron vivos, penosísimos y mortales, llevó con tanta paciencia, igualdad de ánimo y resignada conformidad en la voluntad divina, que era a todos de admiración pues no sólo no se le vio aún el más leve indicio de menos sufrimiento, sino que la vimos siempre con tal quietud, sosiego, modestia y compostura exterior, qual pudiera tenerla si nada padeciese y todas sus palabras sonaban resignación o ejercicio de otras altas virtudes”, JIMÉNEZ SAMANIEGO, José: *Prólogo y relación de la vida de la Venerable Madre Sor María de Jesús de Ágreda*, Madrid, imp. Blas de Villanueva, 1712, p. 330.

Resulta indudable que la profusión y desarrollo del género hagiográfico barroco estuvo destinado a contrarrestar el temor incuestionable a la muerte que el mismo discurso eclesiástico había generado. El modelo de una muerte en santidad se convirtió en uno de los recursos más eficaces de la corriente contrarreformista debido a que, de alguna manera, paliaba la terrible catástrofe que representaba el morir. Las admirables vidas de los santos, y en especial sus muertes ejemplares, no hicieron sino reforzar las conductas de los creyentes dentro del marco religioso de la época. La propuesta resultaba del todo inalcanzable dado que esta forma de morir estaba reservada a unos pocos, pero se contaba con que el común de las gentes hiciese todos los esfuerzos posibles para acabar sus días alcanzando ciertos niveles de imitación. Las biografías de los santos representaban la parte narrativa de los distintos dogmas cristianos²⁴⁴, la demostración y expresión de los principios de la fe, que de algún modo se hacían evidentes a través de sus comportamientos. Alonso de Villegas expresaba con toda claridad el didactismo que encerraba este género: “No será disconveniente traer a la memoria la que tuvieron los santos y siervos de Dios en la muerte y lo que a ellos y a otras personas diversas les sucedió en semejante trance para de todo sacar exemplo y aviso de cómo nos devemos disponer en tal paso, de modo que no nos halle la muerte desapercibidos y assí no sólo el vivir sino el morir aprendamos con sus exemplos”²⁴⁵. Estos textos sirvieron de adición a los de las *ars moriendi* configurando en su conjunto un potente instrumento para demostrar que la terribilidad de la muerte física unida al incierto destino del alma necesitaban como contrapartida una constante preparación para la muerte, una meditación sobre las postrimerías y el mantenimiento de una ciega confianza en la misericordia de Dios, que solamente se lograba con el estricto cumplimiento de las normas eclesiales y la ayuda fundamental de sus ministros, los únicos capaces de administrar los sacramentos de la salvación.

Hay que señalar que tan sólo una reducida parte de la sociedad tuvo acceso directo a la lectura de este tipo de obras. Sin embargo, el modelo devocional de la vida y muerte de los santos caló con gran fuerza en todos los niveles sociales gracias al sermulario que recogía abundantes resúmenes de las peripecias y hechos admirables de estos elegidos de Dios. Los predicadores narraban las vivencias particulares de los

²⁴⁴ CARO BAROJA, J.: *op. cit.*, p. 95.

²⁴⁵ VILLEGAS, Alonso de: *Fructus sanctorum...*, *op. cit.*, dis. 54, p. 517.

santos de manera interesante y amena, dando lugar a que un auditorio prácticamente iletrado se sintiera atraído ante la descripción, a veces melodramática, de unas vidas que nada tenían que envidiar a la de los personajes novelescos. Una vez más, lo prodigioso e insólito se puso al servicio de una pedagogía que intentaba hacer accesible al común de las gentes los principios teológicos fundamentales marcando, de paso, unas pautas de comportamiento. Existieron otros aspectos que contribuyeron a la difusión del género hagiográfico entre los que cabe destacar la lectura de las imágenes²⁴⁶ en una ingente cantidad de estampas, grabados y pliegos de cordel a través de los cuales las masas populares llegaron a familiarizarse con los santos de tal manera que su poder de intercesión superaba en muchos casos al de los personajes fundamentales de la Redención. El santo concretizaba con sus facciones humanas el abstracto mensaje de la teología salvífica propiciando una fe más sentida y localizada y, por lo tanto, la configuración de un modelo más cercano e imitable.

La muerte neutra: la muerte de los niños

En las sociedades del Antiguo Régimen la muerte solía crear vacíos sociales mucho más amplios que en la actualidad. Nuestra sociedad está provista de los mecanismos compensadores necesarios para suplir inmediatamente la desaparición del difunto evitando que su ausencia se signifique de manera alarmante. Pero en la Edad Moderna, las estructuras de convivencia no estaban preparadas para soportar el hecho de la muerte social. Ésta instalaba dentro de las poblaciones unos espacios vacantes cuya amplitud estaba en proporción con la importancia y el papel que los individuos difuntos habían desempeñado dentro de la comunidad.

Independientemente de los sentimientos particulares, la muerte turbaba y trastornaba más cuando representaba la ausencia de una serie de sujetos que eran parte imprescindible del funcionamiento general. Por ello cuando la mortalidad actuaba con más intensidad y frecuencia de lo habitual había que añadir, al traumatismo psicológico y a los temores colectivos producidos por ella, la confusión en los trabajos productivos

²⁴⁶ Sobre este aspecto resultan interesantes las consideraciones que hace Alberto Manguel a propósito de las imágenes que glosadas reiteradamente por el personal eclesiástico alcanzaban entre la gran masa de analfabetos un alto grado de ejemplaridad. MANGUEL, A.: *Una historia de la lectura*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 141-158.

de la vida cotidiana. Podría hablarse de un oportunismo social. La desaparición del padre de familia o de individuos de mediana edad en período fructífero fue siempre más traumática que la que afectaba a los niños o ancianos²⁴⁷.

Respecto a los niños, estos fallecían de manera continuada y persistente. La mortalidad infantil solía ser muy alta y experimentaba excesos cuantitativos importantes cuando la situación económica se deterioraba dando lugar a un déficit alimentario generalizado que afectaba a amplias capas de la población y que incidía particularmente en los niños pequeños. En tiempos normales los fallecimientos infantiles tenían unas secuencias estacionales. Los finales del verano y principios del otoño eran los periodos más proclives al aumento de las tasas de mortalidad debido a las infecciones parasitarias y a las diarreas que se presentaban acompañadas de deshidrataciones. Durante el invierno, las enfermedades bronco-respiratorias y la subalimentación endémica volvían a incidir sobre la población infantil. A la debilidad propia de este colectivo había que añadir unas condiciones higiénicas deplorables y una total ausencia de remedios preventivos. Así, durante el primer año de vida, entre un 25% y un 30% de la población infantil fallecía a causa de enfermedades comunes, esta cifra se incrementaba hasta el 40% en los diez primeros años para llegar al 50% hasta los quince años²⁴⁸. Alvar Ezquerra señala que en las inclusas un 90% de los acogidos moría y en concreto, en la inclusa de Madrid fallecían el 60% durante la lactancia²⁴⁹. Ante este panorama, la aceptación de la muerte temprana como un hecho inevitable condujo a una actitud fatalista. Su cotidianidad hizo que fuera considerada como algo natural e intrínseco a la propia naturaleza humana. El hombre debía pasar por una criba donde se perdían gran cantidad de individuos dado que su naturaleza débil y corrupta así lo exigía.

Estas muertes, a pesar de su extraordinaria incidencia en la época que nos ocupa, estuvieron relegadas a un dolor atenuado e íntimo dentro del círculo familiar. Las muertes infantiles tenían una escasa incidencia dentro de la dinámica de la colectividad por su doble condición de seres improductivos y a la vez gravosos para la subsistencia del resto del grupo, sobre todo en épocas de carestías y crisis económicas. El niño, sin

²⁴⁷ NOLA, A. M. di: *La negra señora...*, *op. cit.*, p. 22.

²⁴⁸ PÉREZ MOREDA, V.: *op. cit.*, pp. 146-187.

²⁴⁹ ALVAR EZQUERRA, A.: *Demografía y sociedad...*, *op. cit.*, p. 16.

función social determinada, moría sin ser sentido dentro de la colectividad entre la indiferencia y el anonimato. Por otra parte, dentro de las sociedades del Antiguo Régimen, se llegaban a producir actitudes de alegría. La muerte infantil podía ser considerada como un hecho feliz, porque liberaba al niño de las penalidades que le tocaban padecer en este mundo plagado de sinsabores y trabajos. Su alma, en caso de estar bautizado, iba directamente al cielo y en el común de las mentalidades se les asimilaba a los ángeles. Una vez más se hacía una exaltación encubierta de la no-existencia, preferible, en muchas ocasiones, a la vida del hombre sobre la tierra. En muchas ocasiones las constituciones sinodales tuvieron que salir al paso para prohibir las manifestaciones de gozo y alegría que se producían en las velas de los niños difuntos. Parece ser que en muchos lugares existió la costumbre de posponer el entierro de los infantes para celebrar durante la noche bailes y fiestas de regocijo, dando lugar a escándalos e irreverencias²⁵⁰.

Los libros de registros de defunción turolenses apenas constatan la mención de niños fallecidos a pesar de las recomendaciones que hicieron obispos y visitadores para que se les inscribiera al igual que a los adultos fallecidos²⁵¹. En las distintas iglesias turolenses aparecen algunos apuntes de párvulos de forma esporádica dejando amplias lagunas de más de treinta años sin anotación alguna²⁵². No faltaron, sin embargo, algunas firmes intenciones de acabar con esta costumbre, como la protagonizada por el vicario de la iglesia de San Martín, Antonio Cuniga, que en 1625, anota esta advertencia en el libro de difuntos:

²⁵⁰ C.S. de Málaga (1671), lib. 3, tit. 10, p. 475. “Y porque somos informados que en algunos lugares ay abuso de que muriendo un niño detienen el entierro para que de noche con pretexto de velar el cuerpo (cuya alma por su inocencia está en la gloria) se hazen bayles y fiestas con concursos de hombres y mugeres, de que pueden y suelen resultar algunos inconvenientes de indecencias y de culpas; para evitarlas mandamos no se dilaten los entierros con dichos pretexto ni se hagan dichos bayles ni otros concursos semejantes por ningunas personas eclesiásticas ni seculares, pena de excomunió*n latae sententiae* en que incurran los de la casa que lo permitieren y los que executaren tales demostraciones, y quando sea necessario tener el cuerpo del niño alguna noche sin enterrar, los que assistieren estén con modestia alabando a Dios Nuestro Señor que por su infinita misericordia llevó a si reyno aquel alma”.

²⁵¹ Fue a raíz de la visita del canónigo Juan Valeriano Barcelona en 1674 en la que se ordena: “que del presente día de oy en adelante, todos los párvulos que se entierren en dicha Yglesia los anoten en el libro de los difuntos como a todos los demás, por haverse experimentado grandes daños de no hacerlo, so pena de cien sueldos apocaderos a nuestro arbitrio”, cuando empiezan a inscribirse, aunque de forma discontinua, los fallecimientos de párvulos, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fols. 212-213.

²⁵² Sirva como ejemplo el caso de una de las parroquias más numerosas de la ciudad: en la iglesia de San Pedro en el periodo que va entre 1619 y 1626, se registra el fallecimiento de setenta y dos párvulos. En la parroquia de Santiago, entre 1674 y 1698 sólo se registran cuarenta y tres fallecimientos de niños.

“Por parecerme descuido y negligencia el no aver escrito en este libro los niños párvulos que mueren, he determinado de poner aquí y escribirlos, contando desde el tiempo que ha corrido, corre y correrá, por mi cuenta el hazello; que aunque no fuera sino por curiosidad (que lo es grande) por muchos justos respetos debería hazerse y dexando a parte algunos, digo que los párvulos mueren para el siglo como los adultos y este es libro de difuntos. También [tachado] porque pague el que se enterrase en la iglesia y tenemos de aquellos particularmente que se entierran en la iglesia y por el derecho de quién pueda tenello, así de los señores superiores como de los que tienen capillas y entierros en la presente iglesia”²⁵³.

Esta apostilla no tuvo demasiado éxito entre sus sucesores ya que parte del texto aparece tachado junto con la propia firma del vicario; pudiendo considerarse esta actitud como la única tentativa a lo largo de todo el siglo XVII de llevar un registro estable de los niños fallecidos. Junto a esta despreocupación manifiesta por la suerte de los niños, el anonimato es otro de los hechos más patentes que nos corrobora la insignificancia de estos seres pobremente considerados en el momento. Según Ariès, este fenómeno habría que achacarlo a lo que él denomina “mortalidad obsesiva” y que es característica de todas las sociedades tradicionales en las cuales no tienen cabida los infantes²⁵⁴. En ocasiones, la muerte de un párvulo podía resultar un inconveniente. Una sociedad acostumbrada al escamoteo, en la que los prejuicios y sospechas de todo tipo rayaban lo enfermizo, nunca vio con buenos ojos la extraña procedencia de algunos niños que fallecían sin saberse su origen, como en el caso de la niña Josefa Rosa, fallecida en 1672 que “recién nacida *ex ignotis parentibus*, fue enterrada ocultamente por ciertos inconvenientes de licencia del Señor deán con quien se comunicó el caso; pero se enterró con todas las ceremonias y como dispone el Ritual. Enterróse en la claustra, enfrente de un medio retablo que hay de un santo, bajo a mitad de la claustra de parte por donde pasa la fuente y se sale al corral”²⁵⁵. Este empeño por señalar minuciosamente el lugar exacto del enterramiento a la vez que se constataba haber observado todas las formalidades, deja traslucir, más que una preocupación por la muerte en sí, una inquietud de las conciencias sobre algo que resultaba realmente indecente y deshonesto.

²⁵³ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 134.

²⁵⁴ ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, *op. cit.*, p. 372.

²⁵⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 48r.

Este desprecio hacia la infancia se manifiesta en el lugar que, generalmente, estaba destinado a acoger los cuerpos de las criaturas fallecidas. Ariès, tomando como referencia tres parroquias de Toulouse en los últimos años del siglo XVII, señala que sus cementerios anejos estaban destinados, eminentemente a recoger los cuerpos de los pobres y de los niños, incluidos aquellos que eran hijos de burgueses y clases acomodadas, abundando los niños de menos de un año²⁵⁶, y afirma que hasta los hijos de los ricos eran tratados como los pobres siendo sepultados en las fosas comunes²⁵⁷. Un caso muy representativo a este respecto lo protagonizará, en 1601, el mercader Antón Forcano, que tras perder a dos de sus hijos en el mismo día, los sepultará en el cementerio de la iglesia del Salvador sin hacer por ellos función alguna²⁵⁸.

La teología católica no fue ajena a este sentimiento de indiferencia cuando no de abandono hacia los niños fallecidos. El destino que aguardaba a todos aquellos que no habían recibido el bautismo era el limbo, uno de los lugares del más allá donde iban a parar las almas de aquellos que morían sin uso de razón llevando el estigma del pecado original. Los recién nacidos no habían tenido ocasión de cometer pecado alguno pero llevaban la carga imborrable del primer pecado, que sólo se quitaba con el sacramento del Bautismo; por ello no podían alcanzar la gloria y eran relegados a este lugar impreciso que fue modelándose a lo largo del tiempo hasta alcanzar una configuración específica. Si bien es cierto que el Concilio de Trento no se había pronunciado sobre el limbo, una larga tradición que venía de San Agustín instauró este lugar como el destinado a todos los niños que morían sin bautizar. Anteriormente, según la ley antigua, estaba destinado a los niños que habían muerto sin circuncidar y por lo tanto su creación estaba prevista por Dios desde el principio de los tiempos²⁵⁹. Este carácter de antigüedad lo equiparaba con otro receptáculo similar llamado Seno de Abraham, con la diferencia de que ya había sido clausurado por Cristo, cuando después de su resurrección, bajó a los infiernos para liberar las almas de los santos padres, tal y como

²⁵⁶ ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, *op. cit.*, pp. 76-81.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 177.

²⁵⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fol. 209v.

²⁵⁹ SERPI, Dimas: “Este lugar es muy cierto que lo ay y lo ha avido siempre dende que Dios creó el orbe, por ser lugar necesario, supuesto que sabía Dios que avía de servir para los que muriessen con culpa original”, *op. cit.*, cap. VII, fol. 34r.

proclamaba uno de los artículos de fe en el Credo. El limbo, según la doctrina de la Iglesia, no era un lugar tan neutro como la piedad popular imaginaba. Las almas de los que allí estaban sufrían la privación de la vista de Dios y permanecían perpetuamente alejadas de los beneficios de su gloria.

Habría que añadir una nota más sobre la desestimación de los no bautizados. Muchos tratadistas rechazaron la idea de que sus cuerpos resucitarían el día del Juicio Universal. La explicación a este razonamiento se sustentaba en el hecho de que la resurrección estaba destinada a premiar o castigar los merecimientos que conjuntamente habían hecho el cuerpo y el alma. Los infantes que morían sin serles perdonada la culpa original nada habían hecho con su cuerpo, por lo que era inútil que este se uniese con su ánima manchada por el pecado. Sobre esta opinión se impuso la rigidez dogmática de una iglesia que intentaba universalizar todos los supuestos en un afán por no dejar ninguna laguna interpretativa. Sus razonamientos no vinieron a paliar la situación de los niños sino a confirmar la perpetua desesperanza a la que estaban condenados. Los niños también resucitarían en el juicio final porque habían contraído el pecado en unión con su cuerpo, y éste debía ser castigado, junto con su alma, con la pena de daño. Respaldaba más esta aseveración el hecho de que con la resurrección sus cuerpos tendrían la inteligencia y conformación correspondiente a una persona de treinta y tres años y que su entendimiento sería capaz de darse cuenta de la pena de daño que tenían asignada²⁶⁰. Con esto se dulcificaba, aparentemente, la crueldad de la sentencia. Ya no era un niño el condenado perpetuamente a estar privado de la visión de Dios, sino un hombre adulto con todas las potencialidades de su entendimiento. Llegados a este punto, no resultaría, con nuestros actuales parámetros, difícil de juzgar la bondad del resultado final.

El triste destino de los no bautizados generó un problema de equidad entre los teólogos. Las palabras de San Agustín, que afirmaban que su suplicio sería eterno, fueron contrarrestadas por otras en las que expresaba que las penas de los infantes eran levísimas en comparación con las que podían sufrir los habitantes del Purgatorio. Dimas Serpi, recogiendo la opinión de Santo Tomás, Escoto y San Buenaventura, convenía en que la justicia de Dios era tan perfecta que no podía dar pena eterna sino por los

²⁶⁰ *Ibidem*, fol. 142r.

pecados actuales y voluntarios. Por tanto, los niños que habían recibido el pecado como herencia, y no por propia voluntad, no tenían posibilidad de experimentar dolor y arrepentimiento por algo que no pudieron cometer. Amparado en este razonamiento, afirmaba que aquellos que habían muerto sin el bautismo no tenían pena alguna en el limbo²⁶¹. Como una concesión graciosa estaban libres de que los demonios se les manifestasen de forma terrible y espantosa aunque estos fueran los encargados de llevar sus almas al limbo una vez fallecidos²⁶². No obstante, a pesar de estas matizaciones, se mantuvo en esencia la opinión de que los niños sin bautizar jamás verían a Dios ni compartirían con los bienaventurados las glorias del cielo.

En el colmo del paroxismo moralizante y como advertencia, tanto a los niños de tierna edad como a los padres, el implacable clérigo José Boneta advertía que algunos niños podían estar padeciendo las penas del Infierno. En su obra *Gritos del infierno*, un niño de cinco años clama terriblemente desde el Infierno describiendo las penas que está sufriendo por la costumbre que tenía de jurar, advirtiéndole que:

“El mal del pecado, es una culpa contra Dios, una culpa que trae una pena que siempre te ha de afligir y nunca ha de cesar; siempre has de estar quemándote vivo en estos hornos, y siempre han de estar lloviendo cruelísimos azotes en esse tu cuerpecito que han de abrir horribles llagas en él y que sobre esas llagas han de volver a descargar azotes y más azotes, y no es de decir que con látigos, sino con pesadísimas cadenas de encendido hierro, que aun tiempo te rasgan la carne y quemén lo que rasgan; y no es de decir que viene este castigo de mano de maestros cristianos, sino de monstruosísimos demonios, que como jamás se cansan, jamás descansan, con que siempre y sin cesar has de estar padeciendo sus inhumanas hostilidades, siempre viendo sus feísimas figuras, siempre oyendo sus horrorosos bramidos, de que asustado y oprimido, desearás morir por librarte de estas agonías, y no podrás, porque has de estar siempre muriendo y siempre deseando morir”²⁶³.

Esta terrible descripción de las penas a que se ve sometido un niño de tan corta edad, seguramente que estaba destinada a servir de aviso a aquellos padres que no castigaban con decisión y dureza cualquier comportamiento considerado como pecaminoso desde la más temprana infancia. Pero lo que no deja de asombrar es la truculencia del ejemplo, que contraviene todas las consideraciones teológicas que la

²⁶¹ *Ibidem*, fol. 35v.

²⁶² *Ibidem*, fol. 54r.

²⁶³ BONETA, José: *Gritos de el Infierno para despertar al mundo: parte primera*, Zaragoza, imp. Tomás Martín, 1706, cap. III, § I, p. 166.

Iglesia había hecho sobre la muerte de los niños. De todas formas, este rigurosísimo eclesiástico amenazaba en el prólogo de su libro con la próxima publicación de otro, que debería de llevar por título *Gritos de los niños del Limbo, contra las madres delinquentes*. Ignoramos si llegó a escribirlo, pero a juzgar por los anteriores, los sufrimientos que aguardaban en el Limbo no debían de ser menores.

Apartados de toda relación, tanto de la divina como de la humana, resultaba inútil rezar por ellos porque los sufragios no podían alcanzarles ya que no estaban purificados por el sacramento del Bautismo y no podían recibir mérito alguno. Relegados pues a poco menos que un vago recuerdo, sin sufragios que los evocaran, sin capacidad alguna de mediación, sin esperanza en la vida del más allá, los no bautizados se disolvieron en la bruma de una inexistencia fatal y predestinada.

Los niños no bautizados tenían vedado el entierro eclesiástico si morían fuera del vientre de la madre. Pero si ésta fallecía sin haber dado a luz, podían ser enterrados en la misma sepultura porque se entendía que formaban parte sustancial de la misma. Se recomendaba, no obstante, si la madre parturienta estaba muerta y se sospechaba que el niño tenía vida, extraer al niño de su vientre para bautizarlo. Sirva como ejemplo el caso de Catalina Bernabé, muerta durante el parto, en 1621, a la cual se le abrió el vientre para bautizar a la criatura que más tarde murió²⁶⁴. Esta práctica estuvo tan arraigada, debido a la obsesión por que el recién nacido recibiera las aguas bautismales lo antes posible, que no faltaron las disposiciones prohibiendo practicar cesáreas a las madres si éstas estaban vivas, por considerarlo intrínsecamente malo y un asesinato encubierto²⁶⁵. La misma premura en administrar el sacramento del bautismo, dispensaba incluso del empleo de la materia formal del sacramento que era el agua líquida ya que en caso de

²⁶⁴ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 75v.

²⁶⁵ VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 2ª parte...*, *op. cit.*, trat. XXXI, p. 510. Los teólogos, establecieron a este respecto, toda una serie de probabilidades entre las que se contemplaba el hecho de que la criatura no tuviese origen humano, “Una mujer que agoniza en el parto no tiene obligación de dejarse abrir para bautizar a la criatura, porque el socorrer al prójimo no obliga como medio extraordinario. Si nace un monstruo y su padre no es hombre no se tiene que bautizar, sino matar, pero si procede de semen viril y tiene dos cabezas o dos cuerpos bien formados, se ha de bautizar como dos. La mejor formada, absolutamente y la otra, bajo condición”. SALAZAR, Simón de: *Súmulas de moral y índice de vocablos: primera y segunda parte. Contiene la primera el compendio del R. P. Fr. Simón de Salazar, del orden de predicadores, y los preámbulos, advertencias y índice de vocablos del R. P. M. Fr. Juan Anastasio de Arana, del orden de Nuestra Señora del Carmen; contiene la segunda unos fragmentos del Reverendísimo Padre maestro Fr. Raymundo Lumbier*, Zaragoza, imp. Herederos de Pedro Lanaja, 1684, trat. II, p. 26.

necesidad extrema se podía bautizar con nieve o hielo colocándola en la frente. También, si existía la presunción de una muerte inminente, se permitía bautizar al niño en un pie o en un dedo con tal que asomase, aunque si sobrevivía, se le debía volver a bautizar porque la primera ablución había sido hecha *sub conditione*²⁶⁶.

Pero no solamente caían en el olvido los infantes no bautizados. Aquellos que morían habiendo recibido las aguas bautismales también eran relegados fuera del ámbito del recuerdo. Como los niños bautizados habían muerto sin perder la gracia que dicho sacramento les confería, no necesitaban sufragios porque iban directamente al cielo sin mácula de culpa perdonada como los adultos. Los teólogos explicaban que la salvación de los niños bautizados se realizaba por el merecimiento de *congruo*, es decir, aunque ellos no habían podido justificarse por las obras hechas en gracia, habían cumplido con la ley de Dios que mandaba purificarse con el bautismo, con lo cual, aunque pecadores, eran merecedores de la gracia²⁶⁷. Los niños que morían con el bautismo sin haber alcanzado el uso de la razón podían considerarse afortunados porque se veían libres de las posteriores tentaciones demoníacas que les aguardaban una vez alcanzada la madurez. Salvador José Mañer, expresaba muy gráficamente este pensamiento:

“La astucia de Satanás, está como dormida mientras el niño bautizado no tiene uso de razón pero en viendo que asoma, luego acude a combatirle por sí y por sus malos ministros que son las malas compañías, procurando quebrar estos vasos en su tierna edad con alguna culpa mortal para que se derrame el licor de la gracia y el vino de la caridad que tenían, y destituido deste socorro, poco a poco se despeñen en otros graves pecados, durando en ellos hasta la vejez y hasta la muerte conforme a lo que dijo un amigo de Job: sus huesos se llenarán de vicios de su mocedad y dormirán con él en la tumba”²⁶⁸.

Venegas, atribuía como único mérito a los niños que no habían llegado al uso de razón su inocencia bautismal y cierta capacidad de mediación ante Dios en el momento de la agonía²⁶⁹, pero esta presunción de candor immaculado no les permitía ser admitidos

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 24

²⁶⁷ SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XLVIII, fol. 175r. y cap. LII, fol. 182v.

²⁶⁸ MAÑER, Salvador José: *Disertación crítica-histórica sobre el Juicio Universal, señales que le han de preceder y estado en que ha de quedar el mundo, con el destino de los niños del limbo*, Madrid, Imprenta Real, (s.a).

a los oficios divinos ni enterrarse en sepultura eclesiástica en tiempos de entredicho si antes no se había tomado por ellos una bula de difuntos²⁷⁰. La rigidez del dogmatismo eclesiástico se mostraba, una vez más, inflexible con la infancia en general; el niño careció durante esta centuria de toda significación individual. Los mismos padres consideraban que cuando moría un niño no eran necesarios los gastos funerarios porque contribuían a sobrecargar las economías familiares y procuraban hacerles pasar por individuos que no habían alcanzado el uso de razón con el fin de evitar los aranceles parroquiales. El boticario Diego Blasco, a la muerte de su hijo en 1672, sostuvo una ardua polémica con los clérigos de San Pedro alegando que éste no era todavía adulto y que debía ser enterrado pagando como niño. Pero el vicario general consideró que por la edad que tenía, ocho años y dos meses, se le consideraba adulto ordenando que se le hiciera una funeraria que ascendió a 199 sueldos y que se cargasen doscientos más para un aniversario por ser enterrado en la iglesia²⁷¹. El caso demuestra hasta qué punto colisionaron muchas veces los intereses eclesiásticos con la valoración que el sentir popular otorgó a la infancia. Para los párvulos, de todas formas, la Iglesia reducía notablemente el ceremonial de los oficios funerarios. El franciscano fray Pablo Jimeno, en su ceremonial de la misa y de otros oficios divinos, publicado en 1650, consideraba que en los entierros de los niños, bastaba decir tres salmos acompañados de tres antífonas y tres oraciones. El oficiante debía llevar alba y estola blanca y en el caso de que los padres pidiesen toque de campanas, éstas debían tañer como en las fiestas para significar la alegría de la salida de este mundo de unos seres que no habían conocido el estigma del pecado. No era preceptiva la celebración de misa alguna, pero si acontecía que los familiares la demandaban, ésta tenía que ser del oficio de Ángeles y celebrarse

²⁶⁹ “Harán a todos los niños que estuvieren en casa o fueren llamados de los vecinos, porque es muy aceptada a Dios aquella baptismal inocencia que tienen que aunque por no tener el uso de la razón, no hazen obras de merecer, congruente cosa es, y de la inmensa bondad de Dios, es don y merced copiosa, que Dios oiga la plegaria de aquellos niños, si quiera por el estado de gracia en que están”, VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, cap. 20, p. 53.

²⁷⁰ A los niños que tenían uso de razón, en caso de entredicho, les estaba vedado el acceso al enterramiento dentro de las iglesias si no mediaba una bula para ello. Aquellos que no habían alcanzado la edad de la discreción, aunque se les permitía asistir a los oficios, no podían ser sepultados en los recintos eclesiásticos sin haber tomado la correspondiente bula, RODRÍGUEZ, Manuel: *Explicación de la Bulla de la Santa Cruzada y de las cláusulas de los jubileos y confesionarios que ordinariamente suele conceder su Santidad*, Salamanca, imp. Juan Fernández, 1594, fols. 31r-31v.

²⁷¹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 398v.

en aquellos días que se permitiese decir misas votivas porque los párvulos no tenían el privilegio de la misa de cuerpo presente como los adultos²⁷².

²⁷² JIMENO, Pablo: *Ceremonial de la Missa, oficio divino y otros actos solemnes conforme al misal, breviario y ritual romanos en el año 1650. Corregido y añadido por fray Joseph Hernández*, Valencia, imp. Viuda de Jerónimo Conejos, 1747, trat. VI, cap. IV, p. 387.

III. EL CUERPO MUERTO

“Acuérdate de la corrupción y la muerte, y guarda los mandamientos”

Eclesiástico, 28,6

El cadáver

El cuerpo en el proceso de su descomposición siempre provocó un tremendo horror y una repulsión manifiesta. Durante el barroco son escasas las representaciones iconográficas de los muertos en fase de descomposición²⁷³. Sólo en el programa iconográfico diseñado por el noble Miguel de Mañara para decorar la iglesia del Hospital de la Santa Caridad de Sevilla, aparecen, en uno de los llamados *Jeroglíficos de las postrimerías*, las figuras de varios cadáveres descompuestos invadidos por gusanos y cucarachas en medio del tétrico ambiente de una cripta de enterramiento. Su propio título, *Finis gloriae mundi*, está encargado de aleccionar al espectador sobre la banalidad de las glorias terrenales y el destino repugnante del cuerpo del hombre²⁷⁴. Sin embargo, las imágenes descriptivas de la podredumbre inicial del cadáver serán ampliamente utilizadas por la literatura doctrinal, que, en muchas ocasiones, se recreará en los aspectos más truculentos de este proceso. Fray Luis de Granada nos ha dejado unas macabras reflexiones sobre el horror de la sepultura y el destino inmediato del cuerpo en ella depositado. El hombre, una vez que es abandonado por el alma, se admira del triste destino reservado a su cuerpo que en tanta estima tenía:

“Mira quan estrecha es aquella casa que se le apareja en la tierra; quan oscura, quan hedionda, quan acompañada de gusanos y de huesos y calaveras de muertos; y quan horrible, aun de solo mirar, a los vivos. Y como ve que aquel cuerpo a quién él solía tratar con tanto regalo y aquel vientre a quien él tenía por su Dios, y aquel paladar a cuyos deleites servían la mar y la tierra, y aquella carne para

²⁷³ RÉAU, L: *Iconografía del arte cristiano*, t. 1, vol. 2, Barcelona, Serbal, 2000, pp. 659 y ss.

²⁷⁴ Este tipo de representaciones, a parte de no prodigarse mucho en el siglo XVII, estuvo encaminada a centrar la atención sobre los despojos de los poderosos en un intento de hacer reflexionar sobre la transitoriedad de la vida, que a todos afectaba por igual. Enrique Valdivieso, señala otra pintura que guarda semejanzas estilísticas con las de Valdés Leal. Se trata del *Cadáver de un eclesiástico en una cripta* perteneciente a la catedral de Segovia. En ella aparece un cadáver con el vientre abierto y con las vísceras corroídas por gusanos. Aparte de su valor visual aleccionador, las inscripciones que acompañan a la pintura, resumen el pensamiento moral de la época: “Fijaos en mí y asombraros. Yo, el que tuvo el máximo poder hace tiempo, he sido reducido a la nada”, “Advertid que todo lo que vive finaliza en la muerte y que nadie se libra de ella”. VALDIVIESO, E.: *Vanidades y desengaños en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 2002, p. 81.

quien se texia el oro y la seda, y se aparejaba la cama blanda y regalada, ha de ser echada en tan miserable muladar, y allí ha de ser pisada, y comida de gusanos, y allí ha de venir a tener la misma figura que tiene un rocín que se muere por esos campos; que el caminante se tapa las narices y se da prisa a caminar por no olerlo. Quando todo esto considera y ve que a la cama blanda, sucede la tierra dura, y a la vestidura preciosa la pobre mortaja, y a los suaves olores la podre y la hediondez, y en lugar de tantos manjares servidos, ha de haber tantos gusanos y comedores, no puede, si algún juicio tiene, dexar de maravillarse viendo a quan baja suerte descende tan noble naturaleza y con quien es igualado en aquella hora el que con tanta desigualdad vivía en la vida”²⁷⁵.

También en la senectud se podían ver las imágenes de la descomposición inminente. Ya en la poesía moral del siglo XV existen antecedentes sobre la íntima relación que se establecía entre el proceso de desintegración del cuerpo tras la muerte y el lento efecto de descomposición que el individuo iba experimentando en el transcurso de su vida²⁷⁶. En este punto, la literatura barroca de corte estoica y senequista se encargó de difundir la imagen de la progresiva consunción fisiológica²⁷⁷. La vejez iba dejando al descubierto una repulsiva maquinaria llena de fétidos humores que el aspecto exterior ya no podía disimular. La misma naturaleza del cuerpo lo abocaba a su disolución en medio de una corrupción espantosa en la que ya nada era identificable. El mercedario fray Pedro de Oña, describía la vejez como aviso inminente del abandono de la vida. En la vejez la figura de la muerte se manifestaba de manera irremisible a través de la decadencia fisiológica que comenzaba a causar la misma repulsa que la descomposición. El viejo constituía la representación sustancial de la muerte y no debía hacerse ilusiones sobre su inevitable fin: “Pero el viejo que está un pie en la sepultura, y en víspera de ponerlos ambos, no hay quien le diga que ha de vivir mucho, sino es el demonio: porque las fuerzas flacas, la salud atribulada, el calor del estómago tibio, la

²⁷⁵ GRANADA, Luis de: *Obras del venerable P. Maestro F. Luis de Granada de la orden de Santo Domingo*, t. III, Madrid, imp. Antonio de Sancha, 1786, Primera parte de la oración, § II, pp. 244-245.

²⁷⁶ Quevedo ya tuvo su precursor en Juan de Mena que anunciaba el desengaño de la vida en una visión pesimista de la misma cuando escribía en *Coplas contra los pecados mortales*: “¿Quién no muere antes que muera?/ Que la muerte no es morir, /pues consiste en el vivir /mas es fin de la carrera.”, MENA, Juan de, en *Antología poética de los siglos XV y XVI*, Madrid, Anaya, 1989, p. 57.

²⁷⁷ La vejez como desarticulación patente del cuerpo y prolegómeno de la muerte inminente, está muy presente en la poesía barroca. Sirva como ejemplo: “Señor don Juan, pues con la fiebre apenas/ Se calienta la sangre desmayada,/ Y por la mucha edad desabrigada/ Tiembla, no pulsa entre la arteria y venas/ Pues que de nieve están las cumbres llenas/ la boca de los años saqueada,/ la vista enferma en noche sepultada,/ y las potencias de ejercicio ajenas:/ Salid a recibir la sepultura,/ acariciad la tumba y monumento/ que morir vivo es última cordura” QUEVEDO, Francisco de: *Poesía varia*, (edición de James O. Crosby), Madrid, Cátedra, 2003, p. 152.

carne suelta y el pergamino descarnado, arrugado y pegado a los huesos, son notarios de Dios, que le notifica la brevedad de su vida”²⁷⁸.

La expresividad del comportamiento del cuerpo muerto en el plano biológico mostraba la separación definitiva e irremediable entre su envoltura fisiológica, caracterizada por el movimiento, y el sistema que lo animaba. El muerto queda convertido en un rostro inexpresivo. Desvestido de todo contenido, era todavía tolerado durante algún tiempo, hasta que el fenómeno de la descomposición terminaba por destruir cualquier rasgo de identidad que inclinara a un sentimiento afectivo²⁷⁹. El miedo y la repulsión hicieron intolerables las representaciones de la muerte en su fase de destrucción, y este componente macabro vino a ser sustituido por otro mucho más asequible y despersonalizado: el esqueleto. Símbolo fácilmente manipulable, extraordinariamente gráfico y convincente, que sin presentar la imagen de la carroña descompuesta, podía servir igualmente de advertencia admonitoria.

Los individuos de la época siempre se sintieron sorprendidos ante la descomposición del cadáver. A pesar de su factualidad empírica, admitir la total destrucción corpórea nunca fue del todo aceptado. De aquí la extraordinaria veneración y exaltación que tuvieron los cuerpos incorruptos de los santos, que de alguna manera habían logrado vencer a la putrefacción corporal manteniendo, de este modo, la apariencia de estar “vestidos” con sus atributos biológicos.

La descomposición del cadáver estaba justificada porque en la misma disposición del cuerpo humano radicaba la facultad de engendrar toda clase de animales capaces de destruirlo. El capuchino Antonio de Fuentelapeña, en su tratado *El ente dilucidado. Discurso único y novísimo que muestra ay en naturaleza animales irracionales invisibles y quales sean*, publicado en 1676²⁸⁰, escribía que dentro de los

²⁷⁸ OÑA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. III, dis. VI, p. 736.

²⁷⁹ Resulta altamente interesante este sentimiento de miedo y repulsión que señala Emmanuel Levinas, y que se traduce en una llamada a la no indiferencia ante el cadáver. El vivo se siente responsable ante la muerte del otro y procura ocultar, lo antes posible, la desnudez del cuerpo, evitando que muestre la clara advertencia de su disolución. LEVINAS, E.: *op. cit.*, pp. 22-23.

²⁸⁰ Este libro sobre animales fantásticos debió tener gran aceptación ya que al año siguiente fue reimpresso (yo manejo la edición de 1677)

cuerpos humanos vivientes se podían generar toda clase de seres (salamandras, lagartos, víboras, culebras, erizos, ranas, ratones...). Para llegar a esta conclusión desarrolló una serie de probaciones que identificaban el mundo de la Naturaleza con el cuerpo del hombre. Su similitud quedaba demostrada a través de comparaciones que lo convertían en un pequeño microcosmos capaz de generar animales de la más variada índole, tal y como ocurría en el mundo de la Naturaleza²⁸¹.

Partiendo de la certeza de que la corrupción en los seres vivos podía dar lugar a innumerables aberraciones, resultaba evidente que en los cadáveres se gestaba el origen de seres repulsivos, en muchas ocasiones peligrosos. Particularmente, la médula del espinazo cadavérico era capaz de engendrar serpientes y otros reptiles. Fuentelapeña traía como ejemplo los casos ocurridos en la apertura de los sepulcros de Carlos Martel y de Carlomagno en los que se hallaron dos dragones de forma horrenda o el de un latonero que estando soldando el féretro de plomo de un cadáver, ya descompuesto, sufrió la mordedura mortal de un reptil que en él se encontraba²⁸². Pero llegaba más lejos en sus apreciaciones. No sólo la descomposición de los cadáveres daba lugar a

²⁸¹ Este tratado muestra la pervivencia de las ideas humanísticas del Renacimiento. Fuentelapeña se muestra partidario de que la naturaleza actúa a imagen de la perfección divina del hombre “Aun la naturaleza común para sus operaciones, tiene por ejemplar a el hombre y procura conformar el mundo mayor con el menor, que es mucho más que decir que el hombre remeda en todo al mundo”. Las pruebas que aporta son muy numerosas: compara la esfericidad de los astros con la famosa figura orbicular que genera la circunferencia que tiene como centro el ombligo humano y que da lugar al hombre de Vitrubio, dibujado por Leonardo da Vinci; los cuatro elementos fundamentales del mundo con los cuatro humores, identificando la cólera con el fuego, la sangre con el aire, la flema con el agua y la melancolía con la tierra; el movimiento de los ríos con el fluir de la sangre que fecunda y fertiliza el cuerpo; el Sol con el corazón que conserva todos los miembros; las nubes que se elevan por los efectos del calor con los humores que saliendo del estómago suben al cerebro desvaneciéndose, unas veces y otras convirtiéndose en las lágrimas; los temblores de la Tierra con las convulsiones que experimentaban aquellos que sufrían calenturas o fiebres cuaternarias; los cometas, que se creía que eran unas exhalaciones secas y calientes que se elevaban y encendidas giraban alrededor de la Tierra, con las exhalaciones que dimanaban del hígado y producían las erisipelas; los relámpagos con las chispas que saltaban de las ropas electrizadas. Llegado al punto quince de sus comparaciones, atribuía al hombre la capacidad de engendrar toda clase de animales debido a la corrupción y alteración de los humores. Afirmando que “apenas ay animal en la naturaleza que no se aya engendrado en el cuerpo humano, y especialmente en el vientre femineo que por ser campo más dilatado y aparatado, no de otra suerte, que el África, cada día produce una nueva monstruosidad”. FUENTELAPEÑA, Antonio de: *El ente dilucidado: discurso único novíssimo que muestra ay en naturaleza animales irracionales invisibles y quales sean*, Madrid, Imprenta Real, 1677, pp. 391 y ss.; En este mismo sentido, el jesuita Juan Eusebio Nieremberg, afirmaba que así como la putrefacción de la tierra engendraba gran cantidad de animales, la corrupción de los humores y de los alimentos dentro del cuerpo humano podía dar lugar a la aparición de seres monstruosos y a multitud de animales “y que lo mismo que se criara en las entrañas de la tierra, se crie en las entrañas de la madre, porque apenas ay retrete ni hueco donde no se ayan visto criados allí gusanos, ranas, lagartijas, salamanquesas y otros animales varios”. NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Curiosa y oculta...*, op. cit., lib. III, cap. XXVII, p. 85.

²⁸² FUENTELAPEÑA, Antonio de: op. cit., p. 397.

repulsivas formas biológicas, también podía engendrar seres invisibles como los duendes. Las exhalaciones y vapores tenues que emanaban de los cuerpos muertos, al ser producto de la corrupción, tenían la particularidad de generar animales infectos de carácter etéreo, que podían sustentarse durante algún tiempo alrededor de los cadáveres²⁸³.

Antonio de Fuentelapeña no hizo sino confirmar con su libro el cúmulo de creencias que se generaron en torno a la descomposición del cuerpo humano en una época en la que lo extraordinario y monstruoso tuvo una gran aceptación dentro del imaginario general. No faltaron, sin embargo, algunos intentos de racionalizar, mediante explicaciones plausibles, este proceso. En 1678, el matemático Andrés Dávila Heredia publicó un pequeño libro en el que se rebatían las consideraciones de Fuentelapeña, en especial aquellas que hacían referencia a los seres monstruosos que se producían en el cuerpo muerto durante la putrefacción²⁸⁴.

Antes de producirse la descomposición total del cadáver, y aún después, existió la creencia en que el finado tenía una supervivencia temporal más o menos variable. El muerto se resistía a abandonar su entorno y podía experimentar una serie de percepciones que estaban íntimamente relacionadas con los lugares comunes en los que había vivido. Los muertos, contradiciendo la tajante afirmación teológica de que tras la muerte el alma abandonaba inmediatamente el cuerpo para ir a uno de los cuatro lugares del más allá²⁸⁵, no cortaban los vínculos totalmente con el mundo de los vivos. Alfonso M. di Nola apunta que esta concepción no sólo es característica de las culturas primitivas sino que estuvo ampliamente difundida entre las clases populares europeas a

²⁸³ *Ibidem*, p. 398.

²⁸⁴ DÁVILA HEREDIA, Andrés: *Responde Don Andrés Dávila Heredia al libro del Ente dilucidado del Rmo. P. Fr. Antonio Fuentelapeña*, Valencia, Imp. Jerónimo Vilagrassa, 1678. A lo largo de 156 páginas, este capitán de caballería y profesor de matemáticas critica, de manera contundente, la mayoría de los puntos contenidos en la obra de Fuentelapeña. “Porque desde la venida de Christo Señor nuestro, no se ha hallado sepultura de hombre ni de muger, que del cadáver, ni de otro miembro principal se produzga nada, porque o se convierten en tierra o se conservan en su primera forma”, p. 144; Con respecto a la generación de duendes en el cuerpo humano dice: “¿Duende en el cuerpo humano, padre reverendísimo, es sabañón o lombriz? No puedo creer sino que en semejante asunto se quedaron olvidadas las primeras líneas de que su reverendísima es hombre”, p. 145.

²⁸⁵ SERPI, Dimas: “En muriendo el hombre, luego su anima ha de yr a uno destos quatro lugares y que no hay otro alguno, en el qual se detengan las almas salidas del cuerpo”, *op. cit.*, cap. IX, fol. 41r.

lo largo de toda la Edad Moderna²⁸⁶. El problema de la persistencia del cadáver viviente radicaba en identificar si éste actuaba unido a su cuerpo material o solamente era su espíritu el que intervenía entre los vivos. La abundante literatura ejemplar y hagiográfica se encargó de atribuir a los recién fallecidos ciertos comportamientos, en la mayoría de los casos de carácter equívoco e indefinido, en los que no se especificaba si la disociación entre el cuerpo y el alma ya se había producido, o por el contrario eran producto de la pervivencia de su identidad vital.

La situación de cadáver viviente rara vez se prodigaba en dilatados espacios de tiempo. Lo más usual eran algunas horas después del fallecimiento. La vida no se apagaba bruscamente. A pesar del estado de inmovilidad del cuerpo muerto y constatado el cese biológico de toda actividad vital, la verdadera muerte tardaba en producirse. Sólo la evidencia de la descomposición cortaba, de manera radical, esta supuesta prolongación de la vida. El hecho de que el cadáver conservase alguna de las cualidades que tuvo en vida, resultaba un remedio de alivio ante el trauma de la reciente pérdida. El muerto podía ver los preparativos de su funeral, comprobar el dolor familiar y despedirse por última vez del ámbito donde había vivido. Pero a la vez los vivos se sentían observados y procuraban ajustar los gestos y rituales de despedida de acuerdo con lo comúnmente establecido. Si la separación era progresiva sus efectos eran menos devastadores. El muerto iba abandonando lentamente el mundo de los vivos hasta desaparecer y alcanzar su lugar definitivo. Mientras la presencia del cadáver, más o menos conservado, estuviese ante los ojos de familiares y convecinos, el sentimiento de partida irreversible quedaba muy atenuado dando tiempo para asumir el desenlace final. Durante este periodo, el difunto corría un tremendo peligro. Se suponía que en el lento desgajamiento producido entre el espíritu y el cuerpo, los espíritus malignos, representados por el demonio y sus acólitos, intentaban por todos los medios apoderarse del alma indefensa y vacilante que todavía no se había adaptado a su nuevo estado. En este momento era fundamental la solidaridad de los vivos. El cadáver tenía que ser protegido con toda una serie de rituales encaminados a ahuyentar al demonio que vagaba por la habitación del finado. Los sonidos de las campanas, las aspersiones de agua bendita, los rezos y encomendaciones resultaban los remedios más eficaces para combatir a las fuerzas malignas. Durante este tiempo, el cuerpo del difunto tenía que

²⁸⁶ NOLA, A.M. di: *op. cit.*, p. 274.

estar acompañado constantemente para evitar que la indefensión de su espíritu le hiciese ser presa del demonio, pero a la vez, evitar que el mismo cadáver adquiriese ciertas actitudes malignas y que se negara a alejarse del mundo de los vivos convirtiéndose en una entidad malévola y vengativa que podía causar graves trastornos dentro del grupo. Desde el punto de vista de la antropología cultural, todas las sociedades han elaborado una serie de símbolos y ritos de paso destinados a establecer los nuevos cambios en la posición estructural de aquellos que han sido separados de las rutinas asociadas a su vida anterior²⁸⁷. El cuerpo muerto suscitaba un dolor por la separación definitiva y a la vez un temor por las actitudes que pudiera adoptar inmediatamente después del fallecimiento. Pronto comenzará a hacerse molesto y se procurará, por todos los medios, su alejamiento del marco de los vivos.

La separación definitiva del alma y el cuerpo y el apartamiento total del mundo de los vivos estaba vinculada a los oficios fúnebres. La Iglesia tenía como costumbre la celebración de sufragios de ayuda el tercer, séptimo y trigésimo día después de la muerte, que, curiosamente, coincidían con las fases más evidentes de la descomposición del cadáver²⁸⁸. En muchas ocasiones, se intensificaban los ritos de encomendación en los denominados novenarios, ciclos de nueve días en los que la liturgia de la muerte debía de servir para marcar, definitivamente, el proceso final de la misma. Los aniversarios quedaron en un recuerdo que conmemoraba al finado, su cuerpo estaba ya destruido y con él había desaparecido concluyentemente su presencia entre los vivos.

Durante el siglo XVII se establecieron una serie de controversias sobre las propiedades y facultades que tenían los cadáveres para conservar algunos vestigios de

²⁸⁷ HARRIS, M.: *Antropología cultural*, Madrid, Alianza, 1996, p.363.

²⁸⁸ Resulta interesante la correspondencia de los rituales comunes con las fases de la destrucción progresiva del cuerpo. En un estudio sobre las especies encargadas de descomponer los cadáveres, se distinguen cuatro etapas de carácter básico: El estado fresco, caracterizado por la producción de un olor evidente debido a los gases de descomposición. Durante este periodo el aspecto del cadáver es aparentemente normal y corresponde con los 2-3 primeros días. El estado de descomposición en el que el olor del cadáver es muy fuerte debido a la licuefacción de los tejidos por la acción conjunta de las larvas de los insectos y los procesos de putrefacción de los restos; los fluidos rezuman y el aspecto de las vísceras es el de una masa informe de color verdoso mientras que las masas musculares aparecen tumefactas y blandas. Este estado finaliza cuando del cadáver dejan de manar los fluidos corporales, sufriendo una repentina pérdida de humedad y produciendo un olor rancio. En la fase de la descomposición tardía, el aspecto de los restos es seco y sólo se aprecian los restos de las masas musculares, de la piel y los huesos. Finalmente, la esqueletización termina con el proceso, MARTÍNEZ, M. D. et al. "Formicidae de una comunidad sarcosaprófaga", *Anales de Biología*, 24, Universidad de Murcia, 2002, pp. 34-35.

vida hasta convertirse en materia putrefacta. Entre otras cualidades, el hecho de que los cuerpos muertos sudaran sangre fue una creencia muy difundida. Buena prueba de ello son los diez capítulos (del XLVI al LVI) que el jesuita Juan Eusebio Nieremberg dedica a este fenómeno en su libro sobre la Naturaleza titulado *Curiosa y oculta filosofía*. Nieremberg, famoso por sus tratados de índole ascética, consideraba que los cadáveres que habían tenido una muerte violenta poseían la particularidad de manar sangre por las heridas recibidas ante la presencia de su asesino. Las experiencias eran muy numerosas y hasta tal punto se tuvo por cierta esta idea, que en muchas ocasiones se hacían averiguaciones judiciales basándose en estos supuestos. El jesuita citaba como verdadero el caso de la muerte de un tal Juan Abastero, que un martes de Carnestolendas recibió una herida no muy grande como consecuencia de la cual murió. Los parientes hicieron recaer las sospechas sobre dos cazadores que, compelidos por el juez, tuvieron que jurar poniendo las manos sobre el muerto, teniendo entre los dedos un poco de lana blanca. Al poner uno de ellos su mano sobre el cadáver, comenzó a colorearse la herida y a manar sangre por ella. Confesando el asesino su crimen, fue ejecutado. Pero también los muertos en estado de descomposición eran capaces de realizar este prodigio. Un soldado que había matado a su mujer ahogándola con una almohada fue acusado formalmente de ello. Durante los tormentos a los que fue sometido, no hizo declaración alguna. Convencidos los jueces de su autoría, mandaron desenterrar a la mujer, que llevaba más de veinte días muerta, y llevarla hasta su presencia. Cuando la aproximaron, su cadáver comenzó a sudar sangre y en el momento en el que su marido puso las manos sobre él, la sangre emanó con gran efusión manchando las andas²⁸⁹.

Los cuerpos muertos eran capaces de demostrar la subsistencia de ciertas relaciones con el mundo de los supervivientes. Esta conexión se manifestaba, de manera explícita, a través de la vitalidad repulsiva que les animaba a hacerles fluir sangre ante la presencia de sus homicidas. La mentalidad popular creyó que este fenómeno tenía una explicación basada en las estrictas normas de la justicia. El alma del muerto perseguía a su matador delatándolo mediante la misma sangre que él había derramado. Idea ésta que estaba arropada por las antiguas creencias que consideraban el alma del asesinado como un ente cargado de venganza, venganza que permanecía en el torrente

²⁸⁹ NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Curiosa y oculta...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XLVI, p. 226.

sanguíneo aún después de muerto. Algunos tratadistas lo identificaban con una cualidad de odio que, fijada en el difunto, le impedía descansar hasta que su asesino pagase su crimen; otros lo atribuían a la fuerza de su imaginación capaz de ocasionar estas demostraciones²⁹⁰.

El padre Nieremberg mantuvo al respecto cierta ambigüedad. En algunos casos admitía que este fenómeno era causado por la providencia de Dios que con su infinita justicia permitía descubrir al homicida, pero en otros lo atribuía a un fenómeno propio de la Naturaleza²⁹¹. El jesuita presuponía tres condiciones para que los cadáveres pudiesen dar lugar a esta clase de demostraciones: primeramente, la naturaleza de los efluvios y exhalaciones que dimanaban algunos cuerpos eran capaces de excitar a otros que estaban a cierta distancia; segundo, la posibilidad de que estas cualidades alteraran los humores, principalmente la sangre, y tercero, que por algún tiempo dichas cualidades perduraban en el cadáver causando algún movimiento o alteración de antipatía o aversión. Estas predisposiciones del ánimo, tales como la malevolencia, la indignación, la envidia y el odio, o cualquier otra forma de aversión del muerto hacia el matador, podían generar cualidades opuestas que alterasen la sangre del cadáver ante la presencia de su asesino, siempre que este estuviese a la distancia requerida²⁹². La unión tan estrecha que se suponía entre el alma y el cuerpo daba lugar a que en los muertos quedase algún principio vital que les predispusiese a verter sangre durante un cierto tiempo.

²⁹⁰ Esta teoría fue formulada por el médico suizo Paracelso cuyos notables éxitos en la medicina estuvieron oscurecidos por las aportaciones de carácter mágico. La imaginación de las almas podía actuar sobre su soporte humano haciéndole adoptar comportamientos extraordinarios. Nieremberg, mostraba su perplejidad sobre ello cuando decía: “Si va a decir verdad, ni le entiendo, ni sé cómo llamar a su sentencia, porque la imaginación del muerto, cuya alma millares de leguas dista del cuerpo, cómo puede causarle tal mudanzas”, *Ibidem*, p. 227.

²⁹¹ Para apoyar este aserto, relataba un hecho sucedido en 1604 en el que todas las circunstancias pregonaban que las causas de manar sangre de un cadáver se debían a la buena constitución natural del mismo. “A 26 dediziembre, atravesaron a un caballero de veinticinco años por los costados, de parte a parte, cuyo cuerpo después dende treinta de diciembre hasta ocho de enero, no cessó de manar sangre. Y después, a treze de febrero, por una o dos horas, tornó a echar sangre. Tuvo el color colorado como quando vivo, con una vena llena de sangre en la frente, y en tantas semanas, no tuvo señal de corrupción, ni mal olor y los dedos de las manos tan tratables, como de vivo. Los médicos de la universidad de Viena resolvieron ser todo esto natural, y no me parece mal, considerando el buen temperamento del muerto, la poca edad, la buena salud, el bálsamo copioso innato, la muerte violenta, la calidad del aire ambiente y el tiempo de invierno. Todo lo contrario, no ay duda, sino que ayudará a la corrupción como la malicia de la enfermedad y la vejez”, *Ibidem*, cap. XLIX, p. 230.

²⁹² *Ibidem*, lib. I, cap. LI, p. 231.

No sólo aquellos que habían muerto de manera violenta podían hacer fluir su sangre. Los ahogados, en presencia de sus amigos o de personas a las que amaron, también tenían esta cualidad. En estos casos, se descartaba la intervención de la justicia divina, pues no existía razón para causar semejante portento. El origen radicaba en ciertas maravillas ocultas de la naturaleza, las cuales eran capaces de conservar en la sangre algunas cualidades dimanadas del afecto que había existido entre las personas. Entre todos, el amor era el afecto más fuerte e intenso capaz de gobernar y causar alteraciones en el estado del flujo sanguíneo del difunto al igual que lo había hecho durante su vida terrenal. Una vez más, las imágenes barroquizantes del amor y de la muerte aparecen unidas, esta vez por la teoría de los afectos²⁹³. El jesuita consideraba el afecto del amor como uno de los más poderosos, capaz de alterar el comportamiento biológico general a través de una disfunción sanguínea que se olvidaba de alimentar al cuerpo del sujeto vivo causándole enflaquecimiento y consunción hasta provocarle la muerte. De todo esto se deducía que el afecto del amor también podía causar en la sangre del cadáver ciertas alteraciones como eran el volverse líquida ante la presencia de aquellos a los que había profesado cariño y amistad.

Los cuerpos de los muertos fueron, durante mucho tiempo, protagonistas de una serie de fenómenos y hechos prodigiosos que se debatían entre lo natural y lo sobrenatural. El imaginario popular, haciendo caso omiso de que los cadáveres sepultados en los recintos sagrados estaban libres de las influencias malignas debido a la santidad que de estos lugares dimanaba, les atribuyeron actuaciones mágicas, demoníacas o milagrosas.

Otro aspecto a tener en cuenta con respecto a la corrupción de los cadáveres se centra en los perjuicios que para la salud ocasionaban las emanaciones fétidas que se producían durante el periodo de la putrefacción. En efecto, se sabe que, desde los primeros tiempos de la Edad Moderna, el conjunto de la sociedad tuvo conciencia de que las inmundicias de todo tipo que proliferaban, tanto en las vías públicas de las

²⁹³ Los afectos podían incidir a distancia sobre los individuos comunicándoles repulsiones o atracciones de carácter inexplicable. Todos los cuerpos dimanaban una serie de virtudes, afecciones y calidades que perduraban en el tiempo y que eran capaces de condicionar el cuerpo, alterar la sangre e influir sobre otros humores. Juan Eusebio Nieremberg, siguiendo la *Historia Médica* de Marcelo Donato consideraba que: “Los afectos son tan poderosos que pueden alterar el cuerpo hasta privarle de la vida y espíritu [...] muchos murieron de tristeza, de alegría, de miedo, de vergüenza, de indignación, de enojo y de amor”, *Ibidem*, lib. I, cap. LIII, p. 232.

ciudades como en los estercoleros incontrolados, eran capaces de producir efluvios malignos. Las pestilencias y hedores nauseabundos ocasionados por la descomposición de toda clase de materias orgánicas fueron considerados como nocivos para la salud. Esta apreciación resulta evidenciada por las rudimentarias medidas de higiene que intentaron implantar las autoridades municipales²⁹⁴. Este sentimiento de insalubridad también se hizo extensivo a los cementerios y al interior de las iglesias. En muchas ocasiones, los enterramientos realizados de maneras descuidadas y muy superficiales se convirtieron en fuentes de exhalaciones malignas capaces de corromper el aire causando graves enfermedades. Aquellos que trabajaban enterrando en las iglesias sabían hasta qué punto la maldad pestilente de los cadáveres en descomposición podía hacer estragos en la salud de los vivos²⁹⁵. Pero a pesar de estas percepciones, los enterramientos dentro de las iglesias continuaron hasta bien entrado el siglo XVIII. La fuerte creencia en que el cuerpo muerto estaba más protegido dentro de los espacios sagrados y las ventajas que reportaban a su alma la liturgia y las oraciones que allí se celebraban influyeron de manera decisiva en la prolongación de esta costumbre en contra de los signos evidentes que aconsejaban lo contrario.

Tanto Ph. Ariès como el historiador de las religiones M. di Nola coinciden en señalar que la obra *De miraculis mortuorum*, del médico alemán L. Ch. F. Garman, publicada en Dresde en 1709, resulta ser resumen y compendio de todas las creencias supersticiosas difundidas sobre los cadáveres desde épocas antiguas, tanto de sus comportamientos como de su letalidad frente a la salud de los vivos. Los médicos higienistas de la segunda mitad del siglo XVIII se apoyaron en este tratado, según Ariès, para denunciar la insalubridad de los enterramientos en los templos pero

²⁹⁴ El problema sanitario fue permanente durante todo el periodo debido, en parte, a la escasez de recursos municipales pero también a la deficitaria red de evacuación de aguas residuales. CARMONA GARCÍA, J. I.: "Insalubridad y afección. Estudio de percepción social", en GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A. y VILA VILAR, E. (compiladores): *Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVII)*, México, FCE, 2003, pp. 583-584. En la ciudad de Teruel, la red que abastecía de agua a sus habitantes discurría por lugares de dudosa salubridad tal y como se pone de manifiesto en la siguiente descripción: "...desde dicha arca secreta va el agua a la calle abaxo de Sant Salvador asta dar en el fosal de San Salvador en donde hay una fuente; del arca secreta que está en la cantonada de la casilla de Juan Pérez, que es agora corral, va el agua a dar en una arca principal descubierta del corral de la Catedral y atravesando el corral y el claustro de Santa María por debaxo de la capilla de los pobres...", NAVARRO ARANDA, M.: "Documentos inéditos para el estudio de la geografía urbana de Teruel", *Teruel*, 6, 1951, pp. 49-51.

²⁹⁵ A este propósito, Ariès relata varios casos en los que se muestra la extraordinaria malignidad que pueden producir los cadáveres, ARIÈS, Ph.: *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, El Acanalado, 2000, pp. 165-166.

rechazando la profusa amalgama de relaciones casuísticas atribuidas a los astros, al demonio y la filosofía natural humanística²⁹⁶. Resultan extraordinariamente repulsivas las descripciones de las pestilencias insufribles, las explosiones provocadas por los cuerpos putrefactos dentro de sus tumbas y el peligro de la propagación de enfermedades malignas que hicieron estos médicos teniendo a la vista el tratado de Garman, depurado ya de todos los elementos considerados ingenuos y supersticiosos. Cincuenta años antes, el padre Nieremberg, que, con toda seguridad, había bebido de las mismas fuentes clásicas que German, coincidía con éste en que el cadáver era a la vez el cuerpo y los despojos de la persona, matizando que lo que se suponía vigor y sensibilidad en los cadáveres no eran retazos del ánimo que le impulsaban realizar ciertos comportamientos por ser contrario a la Fe ya que el alma era indivisible pero “que después de muerto, quedan en el cuerpo algunas qualidades y disposiciones con que pueda en el cadáver aparecer algún efecto como de vivo. Si a esto llamó alguno reliquias del ánimo, no sintió falso. Mejor las llamara despojos, que el despojo no significa parte de alguna cosa, como las reliquias”²⁹⁷.

Las apariciones de los muertos

Los muertos no podían abandonar definitivamente a los vivos. La interrelación que se había establecido entre el más allá y el mundo terrenal mediante la reciprocidad de ayudas consolidadas por la existencia del Purgatorio, hizo que los difuntos estuviesen de alguna manera presentes en la vida cotidiana de los individuos. Esta presencia adquiriría mayor perdurabilidad e intensidad según la categoría social del fallecido, aunque también influía su comportamiento moral y religioso. A propósito de este tema, el racionero zaragozano José Boneta llamaba la atención sobre lo que solía ocurrir cuando moría algún personaje célebre o importante, “que siempre hay alguien al que se le aparece su alma diciéndole que está en el Purgatorio, cuando las más de las veces son

²⁹⁶ Ariès llama la atención sobre un aspecto fundamental en la obra de Garman: el imposible desligamiento de los hechos naturales con los sobrenaturales. Durante todo el siglo XVII la intervención de las causalidades y la teoría de los efectos contrarios, trataron de explicar los fenómenos observados en los cadáveres, *Ibidem*, p. 168; Sobre la insistencia de vestigios de vida en el cadáver Alfonso M. di Nola, resume además de la efusión de sangre, los movimientos del mismo, el hecho de que le sigan creciendo los cabellos, las uñas y los dientes, la sudoración, otros aspectos como la erección del pene en los ahorcados, NOLA, A. M. di: *La negra señora...*, *op. cit.*, p. 278.

²⁹⁷ NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Curiosa y oculta...*, *op. cit.*, lib. I, cap. LVII, p. 234.

ardites del demonio”²⁹⁸. El doctor Martín Carrillo también coincidía en esta apreciación advirtiendo que muchas de las apariciones de las almas eran causadas por el demonio, que fingía ser el ánima de algún pecador pidiendo oraciones y sufragios con el fin de salir del Purgatorio, cuando su objetivo concreto era manifestar a las gentes corrientes que, si un hombre tan pecador estaba en el Purgatorio, podía cualquier pecador tener esperanza de su salvación²⁹⁹. En otras ocasiones, los demonios podían engañar con sus apariciones comunicando que el alma estaba ya en el cielo o en el infierno y que resultaban ya inútiles las oraciones y sufragios³⁰⁰.

Las apariciones de las almas fueron cosa tan común en la época barroca que los tratadistas eclesiásticos tuvieron que categorizar y ordenar, de algún modo, las incesantes visitas y comunicaciones de los fallecidos. El cosmógrafo e historiador Pedro de Medina, en su tratado ascético *Diálogos de la verdad*, publicado en 1555, mantenía una posición ambigua sobre las apariciones. Concedía que solo las almas que estaban en el cielo podían aparecerse a los hombres gracias a la misericordia de Dios con el fin de avisar o dar algún ejemplo a los vivos. Las que estaban en el Infierno o en el Purgatorio, no podían salir de ninguna manera hasta pagar la deuda de sus pecados. Para Pedro de Medina todas las apariciones eran tentaciones del demonio e incluso había que dudar de aquellas en las que los aparecidos decían estar gozando ya de la gloria en el cielo³⁰¹. Por el contrario, algunos teólogos como Dimas Serpi afirmaban que, no solamente las almas de los bienaventurados podían aparecerse para ayudar y aconsejar a los mortales sino

²⁹⁸ BONETA, José: *Gritos del Purgatorio y remedios para acallarlos*, Zaragoza, imp. M^a Ángeles Martín, 1761 (1^a impresión en Zaragoza, 1697), prólogo.

²⁹⁹ CARRILLO, Martín: *Explicación de la Bulla de difuntos*, Zaragoza, imp. Ángelo Tábano, 1602, part. I, cap. V, p. 73. Las apariciones de almas que decían estar en el Purgatorio, podían resultar un mal ejemplo puesto que muchos sujetos que habían conocido en vida al finado y sabían con detalle de sus comportamientos, podían escandalizarse de que a pesar de sus pecados, estuviese libre del Infierno y solo en vía de purgación, con la esperanza segura de alcanzar la gloria a pesar de todo.

³⁰⁰ “Es mucho de advertir en esto de las apariciones de ánimas que los demonios hazen muchos engaños diciendo muchas vezes: yo soy el ánima de tal persona que estoy en el infierno, otras vezes, yo soy el ánima de tal persona que estoy en el cielo y todo es mentira, porque como ve que se hazen sufragios por un ánima y que saldrá presto del purgatorio, porque no los hagan y esté ella más tiempo penando, dize que es aquella ánima”, SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XXXVI, fol. 136r.

³⁰¹ “Assi que del infierno, ni del purgatorio, no salen las ánimas para hablar con los vivos. Los del Limbo no tienen para qué. Pues del Cielo no salen por curiosidad ni espantan a los que las ven y hablan. De donde debes tener que todas las apariciones que consigo traen espanto y duda, temor y sospecha son ilusiones y encubiertos engaños que el diablo haze para engañar a los hombres, para que dexen de creer lo que manda Dios y la santa iglesia en su nombre”, MEDINA, Pedro de: *op. cit.*, diálogo XXX, fols. 141v-142r.

que llegaban a visitar a las ánimas que estaban en el Purgatorio para aliviarles las penas o para llevarlas, una vez cumplidas sus condenas, al cielo. En este punto, era de la misma opinión que muchos tratadistas de la época, los cuales conferían a las almas de los difuntos capacidades y prerrogativas similares a las de los ángeles³⁰². Este mismo autor aseveraba que también las almas del Purgatorio y del Infierno podían mostrarse, siempre con permiso divino, ante los mortales. Las primeras para pedir sufragios y oraciones con el fin de salir lo más rápidamente de los tormentos del Purgatorio y las segundas para manifestar a los vivos su eterna condenación y servir de ejemplo a los pecadores. Los condenados al infierno solían manifestarse de forma teatral y dramática con gran concurso de gente y en lugares cercanos a su enterramiento. Voces y gritos dentro de las tumbas, sepulcros vacíos, cadáveres que aparecen fuera de las iglesias, son los elementos más comunes para significar su estado de condenación y el rechazo de sus cuerpos del ámbito eclesial.

En muchas ocasiones las ánimas se aparecían en lugares en los que habían cometido sus pecados. No importaba si éste estaba revestido de un carácter sagrado ni el hecho de que el aparecido perteneciese al estamento religioso. En las crónicas de los franciscanos se hizo muy popular el caso de un religioso que ya estaba sentado en uno de los sitios del coro antes de que entraran los demás a la medianoche para rezar el oficio de maitines. Intrigado otro religioso por verlo siempre en el mismo sitio una noche le interrogó sobre quién era. El fraile, envuelto en una viva llama, le dijo que había sido un miembro de la comunidad, ya fallecido, y que había ocupado ese mismo lugar pero como no se inclinara a la hora del *Glori Patri*, Dios le había concedido el particular privilegio de purgar en la misma silla donde no le había hecho la reverencia. El religioso le pidió al otro que ofreciese el sacrificio del altar por él y se vería libre de su tormento. Hecho este sufragio, el ánima no volvió a aparecerse más³⁰³. La narración reúne todas las constantes comunes inherentes al fenómeno de las apariciones: advertencia ejemplarizante por los pecados cometidos y manifestación a los vivos para que se apresurasen a ofrecer sufragios por la pronta remisión de las penas.

³⁰² SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XXXVI, fol.132v. Las almas de los justos y las de los ángeles, podían abandonar el cielo sin menoscabo de su gloria, que esencialmente seguían disfrutando, según las palabras de San Pablo: “Seremos arrebatados allá sobre las nubes y estaremos siempre con Cristo, de suerte que la ánima del bienaventurado puede aparecernos y no por esto perderá un punto de su gloria”.

³⁰³ *Ibidem*, cap. XVI, fols. 70r-71v.

La cuestión de las apariciones no era una cosa baladí y los teólogos doctrinales trataron el tema desde variados aspectos. No podían negarlas, pues la tradición a través de los *exempla* estaba llena de ellas³⁰⁴, pero intentaron graduarlas y ponderarlas de acuerdo con las más variadas subjetividades, algunas de ellas de una extraordinaria simplicidad. Si los muertos se aparecían entre sueños pidiendo un lugar más decente de sepultura de acuerdo con sus méritos, eran los ángeles quienes permitían estas apariciones; si por el contrario el sueño era turbado por difuntos que espantaban y causaban inquietud, sin conseguir por eso nada de provecho, eran los demonios los causantes de estas visiones³⁰⁵. Las insidias y amenazas del demonio en este aspecto eran constantes. El demonio se comunicaba con los hombres a través de falsas revelaciones que tenían todos los visos de ser reales, decía el franciscano Jerónimo Planes³⁰⁶. Aprovechaba cualquier ocasión para confundir al cristiano y hacerle ver cosas extraordinarias. Para ello se servía de las debilidades humanas que eran incontables y tal y como afirmaba el jesuita Pedro de Ribadeneira, “muchas veces no son verdaderas las apariciones de las almas, sino de nuestra flaca cabeza e ilusiones del Demonio que nos inquieta y engaña, dándonos a entender que vemos lo que no vemos y que ya somos santos y tenemos visiones y revelaciones de Dios, para que nos desvanecemos y nos descuydemos de nuestro aprovechamiento”³⁰⁷. Pero a pesar de las cautelas que establecieron teólogos y tratadistas, el marco social religioso y las interpretaciones populares favorecieron la implantación de una profunda creencia en las visitas de las ánimas. No importaba tanto el hecho de que algunas de las apariciones fueran obras del demonio como el consuelo que suponía la vuelta de seres del más allá que se daban por perdidos. Los muertos podían volver y comunicarse con los vivos dando lugar a una reciprocidad que rompía, de alguna manera, el hecho de la pérdida definitiva. Muchas de las reprobaciones de la iglesia oficial sobre estos fenómenos no habría que buscarlas en

³⁰⁴ Estaba muy difundido el relato de la aparición del alma de su hermana a Santo Tomás, muerta en Nápoles, solicitándole sacrificios y oraciones para aliviarle de las terribles penas que estaba sufriendo en el Purgatorio. Mucho tiempo después, se le volvió a aparecer rodeada de un gran resplandor y gloria para comunicarle que, gracias a sus sufragios estaba ya en la gloria y que por especial licencia de Dios, se le había permitido presentarse para darle las gracias por sus oraciones. *Ibidem*, cap. XXXIX, fols. 149r-149v.

³⁰⁵ CARRILLO. Martín: *op. cit.*, pp. 79 y ss.

³⁰⁶ PLANES, Jerónimo: *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos*, Valencia, imp. Viuda de Juan Crisóstomo Garraiz, 1634, lib. I, cap. XXV, fol. 136v.

³⁰⁷ RIBADENEYRA, Pedro de: *Flos Sanctorum*, Barcelona, imp. Francisco Suría, 1761, p. 329.

el ámbito de la estricta ortodoxia teológica sino en un afán por mantener el control y el poder social sobre un hecho, que en gran medida provenía de su propia estructura ideológica³⁰⁸. De esta manera, las apariciones de los muertos estuvieron firmemente arraigadas dentro de la mentalidad de la época y la línea entre los vivos y los muertos resultó extraordinariamente permeable. Los sentimientos de angustia colectiva establecieron – al menos por un tiempo – la permanencia de los difuntos en el mundo de los vivos, unas veces como dadores de gracias, otras como acuciantes sombras en busca de restituciones. Este hecho nunca dejó de ser considerado a pesar de que la Iglesia había decretado que la existencia terrenal terminaba con la muerte y la posterior salida del alma del cuerpo.

La forma que tomaban las apariciones para su visualización por los humanos podía ser muy variable. Muchos autores negaban que las almas tomaran el cuerpo que habían tenido o que adoptasen el de otro ser viviente. Su consistencia y concreción la adquirirían a partir de la condensación del aire y así podían ser vistas³⁰⁹. Pero otros no dudaron en representar los espíritus de los aparecidos con cierta semejanza a los fallecidos e incluso vestidos con las mismas mortajas con las que habían sido enterrados.

Se ha escrito mucho sobre el miedo que las apariciones ejercieron sobre la colectividad social de la época. Muchas veces los relatos de almas en pena que han llegado hasta nosotros están amplificadas y llenos de notas comunes que hacen pensar en un cultivo precoz de cierto subgénero de terror cuyo apogeo culminará en el siglo XIX. No obstante, hay que señalar que la firme creencia en las almas del purgatorio, dio también lugar, dentro de la sociedad de la época, a una interpenetración entre lo escatológico y lo mundano tan intensa y persuasiva, que las ánimas de los muertos adquirieron un rango de presencia constante y familiar. Esta familiaridad con los

³⁰⁸ Resulta evidente que en el debate por delimitar los márgenes entre la religiosidad popular y la religiosidad oficial es necesario introducir elementos conciliadores que impliquen una coexistencia superpuesta tal y como se puede ver en GARCÍA GARCÍA, J. L.: “El contexto de la religiosidad popular” en C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M^a. J. BUXÓ REY, S. RODRÍGUEZ BECERRA (coords.): *La religiosidad popular*, vol. I, pp.19-29.

³⁰⁹ CIRUELO, Pedro: *Tratado en el qual se reprueban todas las supersticiones y hechizecías*, Barcelona, imp. Sebastián Cormellas, 1628, fol. 50. Las ánimas de los aparecidos tomaban del aire formas para poder ser vistas. Esto explicaba la facilidad con que podían trasladarse de una parte a otra parte del mundo en un instante, VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punto IV, cap. 9, p.168.

habitantes del más allá hizo que el horror de las apariciones fuese sustituido por un cierto temor no exento de consuelo.

Por otra parte el mundo de los vivos estaba poblado de seres invisibles capaces de aterrar o al menos de molestar a los hombres. Estos espíritus vivían ocultos entre las tinieblas y podían manifestarse en determinadas ocasiones. Existe un curioso tratado escrito por el capuchino fray Antonio de Fuentelapeña, en el cual se describen toda la clase de duendes, tragos y fantasmas así como la naturaleza de las apariciones demoníacas. En una primera intención, este religioso manifiesta en el prólogo que sólo pretende descubrir la gran cantidad de seres que permanecen ocultos dentro de la Naturaleza: “a la luz saco oy, los que dos veces oscuros, han perseverado por tantos tiempos escondidos, ya a nuestra vista por las tinieblas de su ser y ya a nuestro conocimiento por la obscuridad de nuestra especulación”,³¹⁰ para después afirmar que muchos de estos seres no tienen nada de demonios y que solamente son unos animales irracionales que poseen vida sensitiva y no son en absoluto dañosos para el hombre. Fuentelapeña no reniega de las apariciones del demonio y ni duda, de ninguna manera, “que los espíritus buenos y malos y las almas, sepan dar buenas y malas y que aún muchas veces por permisión divina se aparezcan en cuerpos assumptos”³¹¹. Sin embargo, no incluye a los duendes en el grupo de los ángeles y demonios, ni tampoco los considera como ánimas separadas del cuerpo. Aduce para esto varias razones: los duendes y tragos no podían ser ángeles ni demonios porque los primeros sólo se ocupaban del servicio de los hombres y los demonios no podían dedicarse a cosas simples cuando su verdadera misión era actuar con perversidad y malignidad buscando en el hombre su condenación. Además, cuando los demonios se aparecían adquirían formas corpóreas con el fin de engañar a los hombres y hacerles caer en el pecado. Bastaba tomar como ejemplo la transformación del demonio en serpiente para inducir al pecado a Eva, o la presencia de Satanás ante el mismo Jesús tentándole durante su ayuno de cuarenta días en el desierto. Por esta razón, los duendes eran seres que sólo se manifestaban a los niños y los caballos que eran incapaces de pecar por su edad y naturaleza³¹². Estas entelequias estaban definidas como entes corpóreos, simples y de

³¹⁰ FUENTELAPEÑA, Antonio de: *op. cit.*, (Prólogo).

³¹¹ *Ibidem*, Prólogo.

escasa inteligencia que se contentaban con tirar piedrecillas, contar dinero y jugar a los bolos haciendo travesuras. Al contrario que las apariciones visibles de los demonios que estaban destinadas a infundir el terror en los santos y a procurar apartarlos del camino de la verdadera salvación. Así mismo, se aducía que los demonios eran incapaces de la menor alegría y diversión dada su naturaleza de tristeza permanente, y por lo tanto no podían dedicarse a entretenimientos y deleites inocentes como hacían los duendes³¹³.

El clérigo Benito Remigio Noydens, calificaba a estos seres de “demonios caseros, familiares y tratables que se ocupaban de jugar con las personas y hazerles burlas ridículas”³¹⁴ y los equiparaba a los dioses Lares y Penates de los romanos. Estos duendes tenían varias denominaciones según el país en que actuaban; los franceses los llamaban *guelicos* y los italianos *farfarelli* y según este mismo autor se limitaban a hacer ruidos diversos, derribar mesas, quitar las ropas de las camas y otras burlas más, que si bien eran tolerables podían llegar a enfadar a los habitantes de las casas donde moraban³¹⁵.

En una época en la que lo desconocido y enigmático no tenía otra explicación que las fuerzas espirituales, este mundo invisible de seres menores venía a satisfacer numerosas causalidades. No obstante, toda la prudencia era poca, y nunca se dudó de las apariciones de las almas y demonios como estaba demostrado por los cientos de ejemplos que la abundante literatura hagiográfica había acumulado. Innumerables eran los santos varones que se habían enfrentado a estas visiones: almas en pena, espíritus demoníacos de formas horribles; todo un elenco de seres del más allá encargado de conducir a los hombres a la condenación y en el mejor de los casos, en advertirles de las rigurosas penas que conllevaba el pecado.

³¹² *Ibidem*, subsec. II, p. 125.

³¹³ *Ibidem*, secc. III, p. 126.

³¹⁴ NOYDENS, Benito Remigio: *Práctica de exorcismos y ministros de la Iglesia: en que con mucha erudición y singular claridad, se trata de la instrucción de los exorcismos para lançar y ahuyentar los demonios*, Madrid, imp. Francisco Serrano de Figueroa y Andrés García de la Iglesia, 1678, part. III, fol. p. 272.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 273.

Los muertos se aparecían con más frecuencia de la deseada. A mediados de siglo el obispo de Osma, Juan de Palafox, glosaba y explicaba una relación de 229 apariciones de almas que estando en el Purgatorio se manifestaron a la Madre Francisca del Santísimo Sacramento, carmelita descalza. Los personajes que se presentan constituyen un abigarrado cuadro social de la época: frailes, sacerdotes, hidalgos, oidores, escribanos, caballeros, obispos, canónigos, virreyes, mesoneros, soldados, letrados... todos piden sufragios por su alma a la vez que explican las razones de su estancia en el Purgatorio. Algunos de ellos reiteran, hasta por quinta vez, sus apariciones demandando con gran insistencia misas y oraciones para su pronta salida de aquel terrible lugar que no dudan en calificar de sitio donde se sufren incontables penalidades³¹⁶. Curiosamente, a lo largo de la obra se intercalan algunas manifestaciones del demonio, que en variadas formas intenta acosar a la religiosa, la cual se defiende de sus ataques pronunciando el nombre de Jesús y ayudándose con la cruz³¹⁷. Y es que el demonio estaba siempre atacando a los devotos de las santas almas del Purgatorio y aunque no podía evitar su salvación, constantemente intentaba retrasar su salida del Purgatorio. Éste no era pues un lugar tan seguro como se preconizaba en los tratados teológicos. El descuido de los vivos podía alargar muchísimo tiempo la estancia de las almas de los muertos en tan tremendo lugar donde los sufrimientos eran espantosos.

Los muertos tampoco desdeñaban aparecerse a los personajes de manifiesta santidad. El mercedario fray Juan de la Presentación, al escribir la biografía de la madre María de Jesús, cuenta como ésta tuvo dos visitas de difuntos. La primera de una hermana suya, que estando muy enferma prometió visitarla para comunicarle donde se encontraba. Dicha hermana se le apareció diciéndole que las misas que por ella se celebraban tenían que decirse hasta el día de San Pedro, con lo cual entendió la religiosa que estaba en el Purgatorio. En la segunda, la religiosa experimentó un poderoso contacto físico con un difunto, que le agarró fuertemente de las muñecas mientras pronunciaba el nombre de Jesús María, dándole a entender que se había descuidado en encomendarle en las misas que había mandado celebrar por el sufragio de su alma³¹⁸. En

³¹⁶ PALAFOX Y MENDOZA, Juan de: *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, Madrid, imp. María de Quiñones, 1661, (Véase la tabla de apariciones).

³¹⁷ *Ibidem*, p. 101.

ambos casos, la manifestación de los muertos tiene un carácter aleccionador: se aparecen para demandar sufragios y sirve como ejemplo edificante para evitar la negligencia de los vivos.

Uno de los momentos en que las apariciones podían ser más peligrosas era a la hora de la muerte. Aquí, no solamente podían manifestarse las almas de otros que habían precedido al individuo sino también un largo elenco de los más variados sujetos celestiales entre los que se encontraban santos y santas y hasta el mismo Jesucristo o la Virgen María. Éstos solían hacer acto de presencia a la cabecera del moribundo para infundirle confianza y ayudarle en su agonía final. En muchos de los casos, sus apariciones eran demandadas por los asistentes o por el mismo doliente mediante oraciones destinadas a tal fin. Los tratadistas advertían sobre estas manifestaciones indicando que sólo servían como subterfugio del demonio para engañar al agonizante y hacerle creer que su entrada en la gloria era inminente, haciéndoles descuidar las formalidades de los últimos momentos³¹⁹.

El cadáver maquillado

El cadáver generaba entre los vivos un sentimiento de ambivalencia que encerraba actitudes contradictorias³²⁰. En su entorno más inmediato se producía una cierta resistencia a considerar la cesación total de la vitalidad en el fallecido. Durante un lapso de tiempo variable se intentaba retener, dentro del ámbito en el que había vivido, el cuerpo exangüe e inanimado. Familiares y amigos, a pesar de la inmovilidad evidente, aún creían que el cuerpo estaba dotado de una suerte de vitalidad. El cadáver podía percibir todo lo que ocurría a su alrededor y era capaz de entristecerse por su nueva situación. Los deudos, en un esfuerzo por prolongar en el tiempo la

³¹⁸ PRESENTACIÓN, Juan de la: *La corona de Madrid: vida de la venerable Madre Mariana de Jesús, religiosa del Orden de Descalzos de N. Señora de la Merced. Dibuxada por el padre Fr. Juan de la Presentación de el mismo Orden*, Madrid, imp. Julián de Paredes, 1673, cap. XI, p. 112.

³¹⁹ “Se repruevan todas las oraciones que piden a Iesu Christo o a la Virgen María, su madre, o a los otros santos y santas que les aparezcan en la vida o a la hora de la muerte porque: primero no es necesario para la fe las apariciones; segundo, por ser gran presunción y fantasía que los santos del cielo vengan a servir acá a sus necios apetitos y tercero, porque pueden ser engañados por Satanás y este tome la figura de Jesucristo, de un ángel custodio o de la Virgen y so velo de santidad, engañe a los simples que no saben hacer diferencia enter los espíritus buenos y malos”, CIRUELO, Pedro: *op. cit.*, cap. XI, p. 227.

³²⁰ NOLA, A. M. di: *La muerte derrotada...*, *op. cit.*, p. 280.

individualidad del ser que había dejado de existir, adoptaban una postura angustiada y traumática empeñándose en conservar junto a sí el cadáver impidiendo su entierro. Pero, a la vez, se producía un sentimiento de rechazo. El cadáver inspiraba una profunda perturbación, su presencia causaba miedo y terror a medida que el tiempo pasaba. El rigor *mortis* y los incipientes procesos de descomposición lo transformaban en algo rechazable. El “escándalo” de la muerte – mencionado anteriormente – superaba a la enconada afectividad familiar y comenzaba a personificarse con su presencia los inicios de una fuente de corrupción e “impureza”. Los supervivientes se veían inmersos en un doble círculo de culpabilidad y espanto, presentándose la urgencia del apartamiento definitivo.

Existían otras razones para esta exclusión. Como ya se ha apuntado anteriormente, durante la época que tratamos existía la creencia de que la separación definitiva del cuerpo y el alma no se realizaba de forma brusca. Entre el momento de expirar y la muerte definitiva transcurría un espacio de tiempo en el cual el muerto adquiría un estadio intermedio. Su espíritu, desligado del cuerpo que le había contenido, estaba débil y desorientado, motivo por el cual podía ser presa fácil de los ataques demoníacos llegando a malignizarse produciendo fuertes trastornos en el mundo de los vivos.

Antes de la separación definitiva del cadáver, era necesario ejecutar sobre él una serie de pasos. Mientras el muerto conservara sus rasgos humanos había que atenuar la profunda alteración que la muerte había causado en el rostro y en el cuerpo. La visión directa del cuerpo muerto se hacía más penosa e insufrible cuanto más se apreciaran en él las señales físicas de la muerte cuyo desorden había sido capaz de reducirlo a una inexpresión biológica semejante a un animal³²¹. Intentar borrar esas señales y hacerlo reconocible procurando restablecer su identidad, fue una de las características más universalizadas en todas las culturas europeas. Con el fin de vestir la “desnudez” del cadáver y presentarlo lo más decentemente posible para su posterior exhibición, se procedía a realizar los siguientes pasos: el lavado, la recomposición del cuerpo, en especial la del rostro, y el amortajamiento.

³²¹ Esta sensación del paso a la animalidad con la muerte es señalada por el padre Nieremberg: “más horrible a los sentidos que un perro muerto que está podrido en un muladar” NIEREMBERG, Juan Eusebio: *De la diferencia...*, op. cit. lib. II, cap. II, § I, p. 62.

El lavado del cadáver

A lo largo del siglo XVII, en la ciudad de Teruel no parece ser práctica habitual el lavado del cadáver después del óbito. De todas formas, no hemos encontrado mención expresa alguna que nos induzca a afirmar tal extremo. El hecho de que esta primera etapa del ritual funerario transcurriera dentro del ámbito más o menos íntimo del círculo familiar hace extremadamente dificultoso el determinar hasta qué punto los difuntos turolenses fueron sometidos a esta praxis. Poseemos, sin embargo, una referencia de carácter global con respecto al reino de Aragón proporcionada por el doctor Martín Carrillo cuando describe las ceremonias más ordinarias que se ejecutaban después de la muerte. Éste, comentando la costumbre que relata Belarmino en su libro II, capítulo XIX, sobre el Purgatorio, afirmaba que “Lávanse también los cuerpos difuntos y esto se acostumbra en algunas partes, aunque en este reyno en muy pocos casos o casi ninguno se usa de esta ceremonia”³²². Así mismo, en un minucioso ceremonial de los frailes franciscanos, editado en 1601 para la provincia de Aragón, tampoco se hace referencia a este proceso funerario, señalando que “una vez fallecido el religioso que hubiere, el enfermero vestirá al difunto con hábito, cuerda y paños menores”³²³. Por el contrario, Antonio de la Natividad incluye entre los primeros gestos funerarios el lavado del cuerpo: “lavados los cuerpos de los difuntos, los visten en algunas partes de silicio en señal de penitencia”³²⁴.

Es probable que la intensidad en el aseo del cuerpo del finado dependiera del estado en el cual le había sobrevenido la muerte. El agustino Antonio Castro, al hablar del proceso a seguir, una vez producida el fallecimiento de algún miembro de su orden dice: “acabada la oración, se irán los religiosos, y el enfermero, ayudado de los que fueren más a propósito, lavarán el cuerpo (si fuere necesario) y le vestirán”³²⁵. De donde se desprende que, si el cúmulo de suciedades causadas por la agonía así lo requerían, era conveniente asear al cadáver, aunque en ningún momento se habla de una limpieza

³²² CARRILLO, Martín: *op. cit.*, part. II, cap. V, p. 202.

³²³ *Recopilación del ceremonial de la orden de nuestro Seraphico Padre S. Francisco para los frailes y monjas de la provincia de Aragón*, Zaragoza, imp. Ángelo Tábano, 1601. fol. 54v.

³²⁴ NATIVIDAD, Antonio de la: *op. cit.*, lib. VI, cap. X, p. 487.

³²⁵ CASTRO, Antonio: *Ceremonial según el romano y el uso de los religiosos de Nuestro Padre San Agustín*, Madrid, imp. Lucas Antonio de Bedmar y Narváez, 1701, part. III, cap. IV, p. 641.

exhaustiva. Probablemente lo habitual sería pasar un trapo mojado por la faz y algunas otras partes del cuerpo a la vez que se taponaban sus orificios para evitar los flujos desagradables. No es aventurado afirmar que la casi ausencia o vacilación en esta práctica funeraria se deba a un proceso de diferenciación que tiene sus raíces en las peculiaridades existentes entre las comunidades de cristianos viejos y la población morisca aragonesa y que algunos autores han cifrado en un veinte por ciento del total³²⁶.

Después de Trento, se activaron una serie de medidas de intransigencia sobre todas aquellas prácticas que, de algún modo, suponían la pervivencia de signos de identificación entre las minorías. Según señala Amalia García Pedraza, en la Granada del siglo XVI, ciertas prácticas funerarias entre las que se encontraba la ablución o purificación del cuerpo del difunto, fueron motivo para que la Inquisición interviniese en reiteradas ocasiones por considerar que se trataba de un rito islámico³²⁷. Los ritos funerarios practicados por los moriscos estuvieron siempre bajo la sospecha de las autoridades religiosas, que aconsejaban la presencia de algún cristiano viejo en el momento inmediato de la muerte, con el fin de vigilar y prevenir que las primeras ceremonias con el cadáver fueran las adecuadas³²⁸. No fue, sin embargo, el empleo de algunas prácticas soterradas lo que motivó un rechazo hacia las mismas sino el profundo programa de revisión que la Iglesia tridentina mantuvo sobre las cuestiones más irrelevantes. Los cuerpos de los cristianos se podían purificar con el agua bendita, que se convirtió en un sustitutivo de las abluciones judías e islamistas. Hay que resaltar que a lo largo de todo el período barroco se tuvo extremada prudencia en borrar todos los posibles rastros de un pasado religioso poco ortodoxo. La limpieza de la sangre implicaba no sólo demostrar que cuatro generaciones estaban limpias de sangre judía o mora, sino que los modelos de conducta, devoción, prácticas sociales, hábitos y creencias estaban en consonancia con la ideología espiritual imperante³²⁹. Era pues

³²⁶ ORERA ORERA, L.: “Felipe II de Aragón”, en CANELLAS LÓPEZ, A, (dir.): *Aragón en su historia*, Zaragoza, CAI, 1980, p. 273.

³²⁷ GARCÍA PEDRAZA, A.: *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada, 2002, p. 543. “La comunidad judía lavaba el cuerpo del difunto con agua perfumada”, PIMENTA FERRO TAVARES, M^a. J.: *Los judíos en Portugal*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 180.

³²⁸ Estas observaciones son expresadas en el *Concilio provincial de Granada de 1565*, citado por GARCÍA PEDRAZA, A.: *op. cit.*, p. 541.

necesario abandonar cualquier costumbre que viniera a corroborar un cierto pasado converso. El temor de la diferenciación se instauró en amplias capas sociales ante la posibilidad de ser acusados e incluso condenados por la Inquisición ante el hecho de guardar ciertas costumbres entre las que se encontraban algunas normas de higiene. Basta recordar que en la tradición judía, el cadáver del difunto debía ser cuidadosamente lavado (rehisah), ya que la muerte era considerada por los judíos como causa de un alto grado de impureza y todo lo que entraba en contacto con el cadáver se tornaba así mismo impuro. Por esta razón el lavatorio de los cadáveres estaba minuciosamente reglamentado. Se preveía el orden que había de seguirse en el lavado de las distintas partes del cuerpo, el número de abluciones y cantidad de agua empleada. Así mismo se procedía a afeitar el pelo y el vello y a cortar las uñas de los difuntos, pues el Talmud los consideraba elementos impuros. También entre los musulmanes era preceptivo lavar los cuerpos de los fallecidos (gusul) con el fin de purificarlos, hacerlos presentables a la comunidad y eliminar de ellos toda suciedad. No resulta pues nada extraño que los gestos del lavado del cadáver fueran cayendo cada vez más en un olvido intencionado para demostrar que el difunto era cristiano viejo y que el sistema familiar rechazaba cualquier precepto externo que pudiese asimilarse con tradiciones heterodoxas.

En otras zonas, sin embargo, hay constancia de que los difuntos eran lavados y aseados antes de su exhibición pública. En Galicia “el cadáver, una vez lavado, afeitado y amortajado se mostraba al público”³³⁰, en Valladolid también se procedía al lavado y aseo del cuerpo del cadáver antes del velatorio³³¹. En general parece ser la zona meridional de la Península la más representativa en cuanto a la ablución del cadáver, por lo menos hasta comienzos del siglo XVII, debido a la numerosa presencia de elementos moriscos, para después iniciarse un progresivo declive en la costumbre.

³²⁹ RIVERO RODRÍGUEZ, M.: *La España de Don Quijote. Un viaje al siglo de Oro*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 134-135.

³³⁰ GONZÁLEZ LOPO, D.: “La vivencia de la muerte en las ciudades del Antiguo Régimen: Santiago en los siglos XVII al XIX”, en VILLARES PAZ, R. (coord.): *La ciudad y el mundo urbano en la historia de Galicia*, Santiago, Universidad de Santiago, 1988, p.183.

³³¹ GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 152.

La recomposición del cuerpo

Los cambios fisiológicos que experimentaba el difunto inmediatamente después de su deceso eran sobradamente conocidos por los que aquí se quedaban. Aunque el vivo era incapaz de conocer la muerte por propia experiencia, sí podía aproximarse a ella en el momento del fallecimiento de los demás. El ser que hasta entonces había estado animado seguía presentando todavía sus rasgos identificativos y por ello la primera sensación mental que causaba era de separación, de alejamiento circunstancial del que se tenía una leve conciencia de reversibilidad. No obstante, desde estos primeros instantes se advertían cambios sustanciales en la disposición biológica del difunto. Junto con la inmovilidad, el rostro del cadáver presentaba los claros síntomas de una desarticulación vital que le hacían espantable. Los tratadistas de la muerte, conocedores de este estadio plagado de cambios perturbadores, no cesaron de describirlos en sus textos con el fin de que sirviesen de elementos admonitorios:

“Aunque muera uno lo más dichosamente del mundo, basta ver su cuerpo muerto en saliendo su alma de él cuán feo y espantable queda el miserable cadáver, que aun los más amigos huyen de su presencia y no se atreven a estar con él una sola noche. Los más parientes y obligados luego procuran echarle de casa con sólo una vil mortaja; y metido en la sepultura, a dos días se olvidan de él”³³².

Adelantando a su vez el destino final del cadáver:

“... y últimamente le vieses todo desfigurado agonizar con la muerte y dando su última boqueada quedar su cuerpo pálido, frío e innoble, quedarían todos asombrados de aquella miseria, la cual les pareciera mayor cuando después de tres o cuatro días empezara el cadáver a oler mal y a corromperse, llenándose de gusanos y hediondez”³³³.

La mutación producida por la muerte en el cuerpo del difunto se hacía más expresiva en su semblante causando una perturbación que era tanto más intensa cuanto mayor era el grado de familiaridad e intimidad con el fallecido. Esta alteración de los rasgos que le habían caracterizado en vida suponía el prolegómeno evidente de los futuros efectos destructores que se iban a producir en el cuerpo del ser querido. Paliar por un corto espacio de tiempo este espectáculo de horror, esta indefensión del cadáver abocado a la destrucción, se convirtió en una de las obligaciones de los miembros que

³³² NIEREMBERG, Juan Eusebio: *De la diferencia...*, op. cit., lib. II, cap. I, § III, pp. 58-59.

³³³ *Ibidem*, p. 62.

rodeaban el cuerpo del difunto. Disimular el rostro del cadáver era encubrir, de alguna manera, la disformidad de la muerte.

Para ello, en primer lugar se procedía a cerrar los ojos y la boca del difunto. Este acto, universalizado desde la Antigüedad³³⁴, encerraba varios simbolismos. Martín Carrillo, otorgaba a este gesto un sentido de cambio radical. La parte material del hombre, siempre en constante litigio con el alma, había finalizado su lucha “y ya los sentidos corporales son muertos para el mundo y se abren los del alma que, aparentemente está viendo a Dios”³³⁵. Pero también unos ojos abiertos en el cadáver podían llegar a expresar el paroxismo indecible de una muerte que, en muchas ocasiones, actuaba con una terribilidad espantosa. Este horror se podía transmitir a los vivos. En efecto, en una época en la que el mal de ojo era considerado muy seriamente, tanto por teólogos como por médicos como fuente de innumerables males³³⁶, los ojos de los muertos podían causar gravísimos daños en los vivos, incluso la muerte. Los cadáveres, debido a la incipiente corrupción de sus humores, podían despedir efluvios y vapores de cualidades maliciosas que salían por sus orificios, en especial por los ojos. Estas emanaciones infestaban el aire de las proximidades del cadáver hasta una determinada distancia, provocando en las personas cercanas a él la alteración de los humores y por ende el mal de ojo que tenía consecuencias funestas para la salud de los individuos³³⁷. Esta creencia se hacía extensiva a aquellos que habían salido de alguna grave enfermedad. La proximidad de la muerte les otorgaba ciertas cualidades de poder aojar a personas u objetos sensibles. Así lo describía Pedro Ciruelo, gran fustigador de las supersticiones, que, sin embargo, afirmaba que “es verdad que algunos hombres y

³³⁴ NOLA, A. M. di: *La muerte derrotada...*, *op. cit.* p. 288.

³³⁵ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, part. II, cap. V, p. 202.

³³⁶ El jesuita Juan Eusebio Nieremberg, consideraba que el aojo natural estaba confirmado por Santo Tomás el cual había llegado a esta conclusión estudiando las cartas de San Pablo. Admitía que en muchos casos de aojamiento intervenía el demonio pero que existían hombres y mujeres que por su propia naturaleza eran capaces de causar daños, enfermedades e incluso la muerte a otras personas; secar las plantas o quebrar objetos tan solo con la vista. El aojo podía ser de tres clases: voluntario o arbitrario, involuntario y mixto. Era el mixto el más insidioso porque intervenían las fuerzas naturales ayudadas por la cooperación del demonio, NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Curiosa y oculta...*, *op. cit.*, part. II, lib. I, caps. XXX y XXXI, pp. 211-212. El médico Alonso González opinaba que la mayoría de las enfermedades no eran debidas al mal de ojo, tal y como creía el vulgo, pero que éste no se podía negar pues se daban casos que los amantes, mirándose, concebían, GONZÁLEZ, Alonso: *op. cit.*, part. I, fol. 19v.

³³⁷ NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Oculto y curiosa...*, *op. cit.*, part. II, lib. I, cap. XXXVIII, p. 219.

mugeres dolientes y malsanos, pueden y suelen algunas vezes inficionar a otros y dañarlos en la salud con su vista y con el aliento de su boca”³³⁸ El padre Nieremberg relataba que cierto caballero valenciano, después de salir de una gravísima enfermedad, era capaz de quebrar con su mirada objetos de porcelana. Pero el caso más curioso le ocurrió a él mismo siendo catedrático de Prima en Alcalá. Un sacerdote que también había estado a las puertas de la muerte y al que conocía por haber tenido trato continuado con él, tenía que avisar y volver el rostro cada vez que se encontraba con criaturas o personas delicadas porque infeccionaba el aire con sus malos humores y les causaba algunos daños³³⁹.

Con el fin de atenuar la desagradable impresión que producía el cadáver con la boca abierta, era habitual cerrarla mediante un pañuelo atado a las mandíbulas. Esta costumbre, como otras muchas referentes al arreglo del cadáver, es deudora de los rituales funerarios de los monasterios³⁴⁰. A su vez, la medida también tenía un contenido profiláctico con respecto a los ataques del demonio. El cadáver estaba expuesto a toda clase de influencias malignas. Huérfano de su parte más noble que era el alma, se encontraba indefenso ante los ataques del Mal. La representación iconográfica de ésta saliendo por la boca del moribundo, reiterada en muchos de los grabados de los *Ars moriendi*, hizo popular la creencia de que, junto con la última exhalación, el alma abandonaba el cuerpo del finado por la boca. Dejarla abierta implicaba que el demonio podía penetrar por esa abertura dando lugar a la perversión del cadáver.

En el intento de componer el cadáver, resulta significativa la postura que se le dará. El cuerpo del finado siempre yacerá sobre la espalda con el fin de que su rostro

³³⁸ CIRUELO, Pedro: *op. cit.*, part. III, cap. V, p. 142.

³³⁹ NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Curiosa y oculta...*, *op. cit.*, part. II, lib. I, cap. XXXV, pp. 217-218.

³⁴⁰ Ariès, destaca que la inclusión de nuevos ritos funerarios en la sociedad medieval, tiene su origen en el progresivo apoderamiento que las órdenes monásticas hacen de las mentalidades laicas. Ciertos gestos reservados hasta entonces a las comunidades religiosas, comienzan a ser imitados de manera generalizada, ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, *op. cit.*, p. 140. El agustino Antonio Castro al hablar de las primeras actuaciones que se debían de hacer con los cadáveres de los religiosos dice “se le pondrá por debaxo de la barba una venda atada sobre la cabeza para que la boca se cierre”, CASTRO; Antonio: *op. cit.*, part. III, cap. IV, § II, p. 641.

mire al cielo³⁴¹. Las manos cruzadas sobre el pecho como aceptación pasiva, devota y reverente de su fin pero también como expresión beatífica a imitación de los santos tantas veces representados. En muchas ocasiones, se le atarán los pies y los muslos para que conserve la rigidez adecuada³⁴² y será imprescindible que tenga entre sus manos una pequeña cruz de madera como símbolo de la fe en que ha muerto y defensa contra posibles ataques del Enemigo.

Aparte de ser una convención social de cara a su presentación posterior, en el arreglo del cadáver subyacía la intencionalidad de imprimir en su rostro la sensación de que estaba sumido en un plácido sueño, en un estado de dormición similar al descrito en los relatos hagiográficos en los que el santo mostraba la placidez y el descanso de los bienaventurados. El bachiller Juan Pérez de Moya, que publicó un extenso tratado sobre temas mitológicos en 1628, señalaba que el Sueño era hijo de la Noche y hermano de la Muerte y que Dios lo había creado como aviso y recordatorio del deceso inevitable del hombre, pues todo lo que tenía necesidad de dormir indefectiblemente tenía que morir³⁴³. La idea del sueño como imagen de la muerte fue una constante en los autores barrocos que la habían tomado de escritores clásicos tales como Cicerón, Ovidio y Tertuliano, pero también de los textos bíblicos y evangélicos³⁴⁴. Pedro de Oña la recoge en su descripción de la muerte:

“Concluyamos pues, que la muerte es quietud, y un genero de descanso, una confusión y silencio, un dormir y un cierto sueño [...] al fin el sueño es una muerte corta y la muerte un sueño largo. Luego bien se dice que la muerte es sueño. Si el sueño es una paz y fin de los cuidados, quanto al alma, y un descanso y reparo

³⁴¹ ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, *op. cit.*, p. 20.

³⁴² “Los franciscanos ataban fuertemente los muslos con un cordel para evitar las exhalaciones del cadáver”, LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 176.

³⁴³ PÉREZ de MOYA; Juan: *Philosophia secreta: donde debaxo de historias fabulosas se contiene mucha doctrina provechosa*, Madrid, imp. Viuda de Alonso Martín, 1628, lib. VII, cap. X, pp. 123-124.

³⁴⁴ Sirvan como ejemplo: “Dijo esto, y añadió: Lázaro, nuestro amigo, duerme; pero voy a despertarlo. Los discípulos le dijeron: Señor, si duerme, se recuperará. Pero Jesús hablaba de su muerte y ellos creyeron que hablaba del reposo del sueño” (*Juan*, 11,11-13); “Entró y dijo: Por qué lloráis la niña no está muerta, está dormida” (*Marcos*, 5,39); “Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra, se despertarán; unos para la vida eterna, otros para la vergüenza e ignominia perpetua” (*Daniel*, 12-2); “Mira y escúchame, Señor, Dios mío, ilumina mis ojos, no duerma en la muerte” (*Salmos*, 13-4); “Por eso se dice: Despierta tú que duermes y levántate de entre los muertos y Cristo te iluminará” (*Éfesos*, 5,14).

agradable del cuerpo, lo mismo es la muerte, sino solo el descanso del cuerpo en la sepultura y del alma en la otra vida”³⁴⁵.

Después del Concilio de Trento, la apariencia del sueño apacible del justo que esperaba tranquilamente la resurrección final sin sobresaltos dejó de ser común para todos los fieles y pasó a estar reservada para los mártires y los santos³⁴⁶.

El amortajamiento. La imitación de los santos

“Nos envuelven en unas mantillas que nos juran por mortaja”. Con esta frase Quevedo totaliza el principio y fin del hombre que parece comprimirse en un solo punto. En el pensamiento barroco, la aparición a la vida, al igual que su partida, se significarán en un simbolismo recurrente y fatalista: la mortaja. Imagen mil veces repetida que junto con el esqueleto constituirán el modelo fundamental de la concreción de la muerte. Durante mucho tiempo la mortaja fue una sábana de lienzo blanco en la que se envolvía el cadáver o una tela de arpillera para los más pobres. El sudario blanco simbolizaba la sábana santa donde José de Arimatea depositó el cuerpo de Cristo tras su muerte³⁴⁷. Esta costumbre de origen semítico se extendió por el Occidente cristiano hasta convertirse en una práctica habitual. Ariès opina que sobre este tipo de mortaja se ejercieron algunas manipulaciones tendentes a ocultar el rostro del finado. En un principio dejaba al descubierto la cara y los pies, pero a partir del siglo XIII, el sudario se cose totalmente impidiendo la visión del difunto en un intento de ocultación del cadáver que correspondería con la época macabra³⁴⁸. Estando de acuerdo en que este gesto pudiera ser un intento de velar la horrible realidad de la corrupción del cadáver, que, contradictoriamente, luego sería ampliamente comentada por los tratadistas a fin de impresionar las imaginaciones, se puede intuir un trasfondo más amplio. La muerte

³⁴⁵ OÑA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. IV, disc. I, pp. 758-759; También la permanencia de esta idea en Quevedo: “Vuestro vestido que se gasta, la casa que se cae, el muro que se envejece, y hasta el sueño cada día os recuerda de la muerte retratándola en sí”, *Sueño del Infierno*, en QUEVEDO, Francisco de: *Los Sueños* (edición de Ignacio Arellano), Madrid, Cátedra, 1999, pp. 208-209; “¿Con qué culpa tan grave/ sueño blando y suave,/ puede en largo destierro merecerte/ que se aparte de mí tu olvido manso?/ pues no te busco yo por ser descanso,/ sino por muda imagen de la muerte/, *El Sueño*, en QUEVEDO, Francisco de: *Poesía varia* (edición de James O. Crosby), Madrid, Cátedra, 2003, p. 502.

³⁴⁶ BOUZA ÁLVAREZ, J. L.: *op. cit.*, p. 457.

³⁴⁷ (*Mateo*, 27, 59; *Marcos*, 15, 46; *Lucas*, 23, 53; *Juan*, 19, 40).

³⁴⁸ ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, *op. cit.*, p. 113.

desnuda por completo al sujeto de toda consistencia real. Se hace imprescindible dotar al cuerpo inanimado de una dignificación formal, de otorgarle una entidad reconocible dentro de su nuevo estatus. El cadáver amortajado se presenta como un modelo de la muerte. Es la referencia inmediata capaz de suscitar las emociones necesarias en el momento, y como tal modelo se puede retocar y adecuar según los sistemas imaginarios y las estructuras socioreligiosas imperantes. De aquí las sucesivas variaciones que el hecho del amortajamiento experimentó a lo largo del tiempo. El monje cisterciense Miguel Pérez de Heredia, en unas extensísimas consideraciones que escribió sobre los evangelios cuaresmales, establecía un paralelismo entre las sagradas vestiduras y el aspecto espiritual del finado: “y como las cosas exteriores en el hombre y su hábito y compostura, son de ordinario las que descubren la composición o descomposición interior del alma, qual es el hombre dentro tal se muestra por defuera”³⁴⁹. Resultaba pues evidente que los santos hábitos pregonaban la piadosa vida del finado que había muerto con todas las consideraciones formales que la Iglesia ordenaba. En este caso el hábito si que daba la santidad o al menos la aparentaba.

Hasta finales de la Edad Media la iconografía funeraria representará a los muertos envueltos en sudarios blancos³⁵⁰, pero a partir del siglo XV el uso de los hábitos religiosos como mortaja se irá implantando, al principio entre las clases elevadas para después generalizarse en la mayoría de las capas sociales³⁵¹.

³⁴⁹ PÉREZ de HEREDIA, Miguel: *Libro de varias consideraciones sobre los Evangelios que canta la Iglesia en la Quaresma y fiestas que se celebran en ella*, Salamanca, imp. Andrés Renaut, 1604, cap. I, p. 1.

³⁵⁰ Jurgis Baltrusaitis ha demostrado que la representación de los cadáveres medievales tiene fuertes afinidades con los ciclos orientales. Al principio aparecen bailando y moviéndose para pasar, más tarde a invadir el mundo de los vivos en actitudes repulsivas y horribles, siempre envueltos en sudarios. BALTRUSAITIS, J.: *La Edad Media fantástica*, Madrid, 1994, pp. 237-238.

³⁵¹ Esta evolución está ampliamente contrastada por la mayoría de los investigadores que han tratado el tema a lo largo de la geografía española. López Benito en el estudio que hace sobre las actitudes ante la muerte de la oligarquía salmantina durante los primeros 35 años del siglo XVI, afirma que la mitad de los nobles salmantinos solicitan ser enterrados con algún tipo de hábito religioso y de ellos un 85% escogen como mortaja la franciscana, LÓPEZ BENITO, C. I.: *La nobleza salmantina ante la vida y la muerte*, Salamanca, 1991, p. 277. En la Zamora del siglo XVI, tan sólo el 6% de los testadores piden ser enterrados con algún hábito mientras que en el siglo siguiente, la solicitud del hábito es hecha por más de un tercio de los fallecidos, LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, pp. 172-173. Esta misma tendencia se advierte también en el caso de Toledo, MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 559. En Oviedo, durante la primera mitad del siglo XVI no se menciona la mortaja religiosa pero a finales del XVIII la solicitan el 30% de los testantes, BARRAIRO MALLÓN, B.: “La nobleza asturiana ante la muerte y la vida”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, vol. I, Santiago de Compostela, 1984, p. 34. Más contundentes son las apreciaciones que hace González Lopo

En 1602, el doctor Martín Carrillo consideraba como un hecho cotidiano amortajarse con un lienzo blanco: “Cubren después el cuerpo del difunto con mortaja, que es un paño de lienzo blanco, assí fue sepultado nuestro redemptor Iesu Christo”³⁵². El sudario blanco simbolizaba la pureza con la que partía el alma de este mundo para enfrentarse a su juicio, la misma pureza que había tenido después del bautismo. Sin embargo, cuando el agustino Antonio de la Natividad habla del amortajamiento de los cadáveres establece algunas matizaciones:

“Los religiosos y eclesiásticos se visten con los trajes de sus órdenes y ornamentos, que son señal de las virtudes que profesaron, es costumbre antigua (en los demás) envolver el cuerpo muerto en una sábana blanca y un lienzo en la cabeza a semejanza de Cristo Señor Nuestro. A muchos se les viste el hábito de alguna religión para ganar indulgencias”³⁵³.

Alonso de Villegas, tras hacer una exhaustiva descripción de las costumbres y modos de enterramiento de los pueblos gentiles de la antigüedad puntualiza, en su *Vida de Lázaro Mendigo*, la forma de amortajamiento que todo cristiano debe de seguir:

“Vístenle conforme al oficio que en vida tuvo, si fue rey, con vestido real; si obispo de pontifical, si sacerdote como si fuera a celebrar; al frayle y a la monja, con sus hábitos, y con los mismos a otros que por devoción y conseguir indulgencias que están concedidas de Sumos Pontífices a los que muriesen y fueren sepultados en ellos, se los visten para morir. A los demás ponen mortajas de lienzo blanco, para denotar la pureza con que el alma del christiano debe parecer delante del tribunal de Dios, correspondiendo a la que tuvo quando se bautizó y le pusieron capillo de lienço blanco, el qual tiene correspondencia con la mortaja”³⁵⁴.

sobre la difusión del hábito entre las distintas clases sociales en Santiago. Si a mediados del siglo XVI las clases privilegiadas lo solicitan mayoritariamente, mientras que los sectores humildes lo demandan en un 35%, cien años más tarde este porcentaje se disparará al 97%, llegando a alcanzar el 100% en los sectores intermedios del tejido social. GONZÁLEZ LOPO, D.: “La mortaja religiosa en Santiago entre los siglos XVI y XIX”, *Compostellanum*, vol. XXXIV, 3-4 (Santiago de Compostela), p. 279. En Granada, durante el siglo XVI, las clases inferiores apenas tienen significación a la hora de solicitar hábitos, mientras que aumentan sus peticiones en proporción a la situación socioeconómica de los otorgantes, GARCÍA PEDRAZA, A.: *op. cit.*, p. 563.

³⁵² CARRILLO, Martín: *op. cit.*, part. II, cap. V, p. 203.

³⁵³ NATIVIDAD, Antonio de: *op. cit.*, lib. VI, cap. X, p. 487.

³⁵⁴ VILLEGAS, Alonso de: *Flos sanctorum...*, *op. cit.*, cap. IV, p. 584.

Contradictoria apreciación que confirmaba la distinción social de los muertos, cuando en páginas anteriores afirmaba que “nuestros rico y pobre, aunque en las vidas fueron desiguales, en morir, iguales fueron”³⁵⁵.

A lo largo de la Edad Moderna, el modelo de amortajamiento se debatirá entre la concepción de la estratificación social y la universalización de este gesto funerario. La irrupción - que no la generalización - de los hábitos religiosos como vestimenta de los muertos tendrá su origen en varios factores. En una primera instancia, las órdenes mendicantes y en especial los franciscanos, hicieron un enorme esfuerzo por acercarse a las conciencias de su tiempo explicando las postrimerías³⁵⁶ a la vez que presentaban la santidad como un referente del deseo de imitar la austeridad y la pobreza que acompañaron a Cristo en su vida terrenal³⁵⁷. Para ello extendieron su celo pastoral hasta los rincones más apartados tratando de imponer, como dice Le Goff, “un modelo de santidad en el que la imitación cristológica tuvo un importante cometido y donde predominaban la humildad, la pobreza y la simplicidad”³⁵⁸. Los mendicantes integraron en la vida cotidiana el pensamiento de la muerte gracias a su excelente preparación teológica capaz de explicar la renovada escatología que fue desarrollándose a partir de los siglos XII y XIII, resaltando el juicio particular y el Purgatorio. Llamados al principio para asistir a los moribundos de las clases elevadas, no tardaron en extender sus actuaciones a las clases medias y bajas, tanto a través de su devoción por Cristo muerto como por las actividades funerarias de sus cofradías. Como fruto de esta dedicación, el hábito religioso se fue consolidando como un elemento de primer orden dentro de los gestos funerales gracias a que reunía dos aspectos ambivalentes y a la vez contradictorios: su capacidad homogeneizadora en cuanto a su significación funeraria y la clara percepción de un rasgo de distinción espiritual que se apoyaba en la creencia colectiva de que las vestiduras religiosas comportaban la santidad. Para las mentalidades de la época, el hábito religioso fue adquiriendo una dimensión casi sacramental³⁵⁹,

³⁵⁵ *Ibidem*, cap. I, p. 577.

³⁵⁶ Fernando Martínez Gil que ha estudiado con detenimiento las artes de morir, afirma que la mayoría de sus autores pertenecen a órdenes mendicantes, MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 387.

³⁵⁷ VAUCHEZ, A.: *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XIII)*, Madrid, Cátedra, 1984, pp. 70-74.

³⁵⁸ LE GOFF, J.: *San Francisco de Asís*, Madrid, Akal, 2003, p. 141.

ocupando un lugar destacado en los momentos finales de unas gentes que nunca vieron totalmente satisfechas sus expectativas de salvación y que recurrieron a la mayor cantidad de seguridades para alcanzar la gloria. Era preciso cubrir al cuerpo con un atuendo adecuado capaz de significar que su portador era digno merecedor de alcanzar la ansiada bienaventuranza. Pero, además, el miedo atávico a la corruptibilidad del cuerpo muerto podía ser vencido mediante unas vestiduras adecuadas. En esto, las palabras de San Pablo tuvieron una importancia capital: “En un momento, en un abrir y cerrar de ojos, al son de la última trompeta, los muertos resucitarán incorruptos y nosotros seremos transformados. Porque esto lo corruptible ha de vestirse de incorruptibilidad y esto mortal de inmortalidad”³⁶⁰. Si en la resurrección final el cuerpo debía mostrarse ante el terrible juicio de Dios tal y como había estado en la vida, qué mejor manera de hacerlo que arropado por las sagradas vestiduras, símbolo evidente de la santidad. De este modo, los hábitos religiosos fueron adquiriendo tal poder de mediación que solo el hecho de tocarlos de manera reverente proporcionaba la reducción de las penas del Purgatorio. Un acto tan intrascendente como era besar el hábito franciscano conllevaba, por cada vez que se hiciese, la rebaja de las penas merecidas en ocho mil cien días. León X hizo extensiva esta indulgencia para el hábito de la Orden de la Penitencia³⁶¹. No hubo orden religiosa que no intentase sacralizar sus hábitos dotándoles de un poder de redención casi mágico. Besar con reverencia el hábito de San Agustín otorgaba cinco años y cinco cuarentenas de las penitencias impuestas por las culpas y pecados³⁶².

Sobre este aspecto resulta necesario señalar que la espiritualidad contrarreformista concedió un papel destacado a las representaciones iconográficas como recursos de alto valor didáctico encaminados a establecer modelos de conducta colectivos. Las ordenes religiosas desplegaron en la decoración de sus iglesias, tal y como señala Emile Mâle, un amplio programa de propaganda en el que expresaban sus

³⁵⁹ BARREIRO MALLÓN, B.: *op. cit.*, p. 35.

³⁶⁰ *I Corintios* 15, 32-54.

³⁶¹ GUILLISTEGUI, Gabriel de: *Apología en defensa de la Orden de Penitencia de San Francisco*, Bilbao, imp. Pedro de Huidobro, 1643, punt. XXIII, fol. 298v.

³⁶² ROMÁN, Jerónimo: *Primera parte de la Historia de la Orden de los frailes heremitas de sant Agustín*, Alcalá de Henares, imp. Andrés de Angulo, 1572, lib. II, cap. II, fol. 94r. La idea de que el besar los hábitos, rosarios, cruces o escapularios de los religiosos comportaba una serie de perdones, ha pervivido en la tradición popular hasta bien entrada la primera mitad del siglo XX.

particulares devociones, la exaltación de sus santos más venerados y los milagros legendarios con que habían sido distinguidos³⁶³. Se prodigaron las imágenes en las que los religiosos se mostraban en éxtasis o en actitudes visionarias, iluminados por una luz celestial, aparecían rodeados de un aura de santidad. En otras ocasiones, fueron sus tareas de evangelización, el socorro a los pobres, la oración ascética y las exaltaciones triunfales en el momento de alcanzar la gloria, las que inundaron las paredes de los templos en un afán de proclamar las grandezas espirituales de las distintas órdenes. De este modo, la santidad quedó indisolublemente identificada con las vestiduras religiosas, calando profundamente en el imaginario popular que vio en el hábito religioso un remedio casi sacramental para presentarse ante el juicio divino. Este modelo programado de manera insistente se vio favorecido por un hecho decisivo de fuerte contenido plástico: la mayor parte de los cuadros de religiosos que se pintan en España durante los siglos XVI y XVII nos muestran las figuras aisladas de los religiosos, en completa soledad, enfrentadas a la Divinidad en una actitud íntima y personalísima³⁶⁴, al igual que se suponía quedaba el alma del difunto ante su inmediato juicio individual después de la muerte. Así pues, qué mejor manera que presentarse ante tan riguroso juicio que arropado con los hábitos de aquellos que habían alcanzado todos los beneplácitos divinos y se les suponía gozando ya de la gloriosa vida eterna. Y a pesar de que no siempre las actitudes de los religiosos fueron tan edificantes como las que se les atribuían en las representaciones y sus conductas dejaron mucho que desear³⁶⁵, el triunfo del hábito religioso como mortaja se difundió ampliamente entre la mayoría de

³⁶³ MÂLE, E.: *op. cit.*, p. 409.

³⁶⁴ JIMÉNEZ, C. y CALVO SERRALLER, F.: *La pintura española de El Greco a Picasso*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2004, p. 340.

³⁶⁵ En las noticias de la época abundan los relatos en los que los religiosos son protagonistas de escenas muy alejadas de un verdadero espíritu de santidad: controversias teológicas en las que los enfrentamientos violentos llegaron a adquirir tintes de desórdenes públicos; rivalidades y luchas por alcanzar cargos; defensa a ultranza de derechos y privilegios; participación en banderías políticas y otros muchos comportamientos nada edificantes, contribuyeron a la conformación de un pensamiento popular que, paradójicamente, se debatía entre la devoción más incondicional y las críticas más procaces. Sirva como ejemplo de esta falta de respeto a los hábitos religiosos el caso ocurrido en Madrid en 1638 en la figura del padre maestro agustino fray Ignacio Victoria que “paseando con otro fraile a quien habían hecho obispo, pasó por delante de ellos un criado de otro fraile dos o tres veces sin hacerles cortesía ni quitarse el sombrero, fray Ignacio se enfadó del descomedimiento y dicen le dijo algunas palabras pesadas afeándole su descortesía y le quitó el sombrero de la cabeza y dio con él en el suelo. El mozo se la juró que se la había de pagar. Más tarde, subiendo al claustro alto se encontró con el mozo que bajaba la escalera con su espada y daga. En viendo al fraile echó mano a la espada y le tiró de su estocada al vientre, asegundó con la daga y dióle una puñalada en la cabeza. Llegó a estar apretado de suerte que le dieron el Viático; ya está mejor y fuera de peligro”. “Cartas de algunos padres de la compañía de Jesús”, en *Epistolario Español*, vol. LXII, Madrid, Atlas, 1965, p. 401.

las clases sociales. En el imaginario popular hasta tal punto se llegó a asociar la mortaja religiosa con el hecho de la muerte que en las descripciones sobre apariciones de las ánimas del Purgatorio, éstas solían presentarse vestidas con los hábitos que les habían servido de sudario. El obispo Juan de Palafox, en sus comentarios sobre las relaciones escritas por la monja carmelita Francisca del Santísimo Sacramento, religiosa que fue objeto de numerosísimas apariciones de almas en pena, señalaba que los aparecidos conservaban en el Purgatorio el hábito con el que habían sido enterrados ya que en esta vida les había salvado, no por el hábito en sí, sino por la figura del hábito que significaba el cúmulo de las virtudes que se adquirían con él. Según Juan Palafox y Mendoza “sólo lo bueno se conservaba después de la muerte en los predestinados, y conservaron su hábito como santo y bueno. Con esto se comprueba que los predestinados conservan el hábito cuando se aparecen, y lo que es más, que el traerlo en esta vida, es señal de predestinados (ya que no infalible) verosímil”³⁶⁶.

Otros muchos factores concurrieron en esta generalización del hábito religioso como vestimenta funeraria. Entre ellos cabe señalar la imitación creciente de los comportamientos de las clases privilegiadas que vieron en el hábito religioso una suerte de renuncia a la vida mundana y un profundo signo de humildad y pobreza. Llevar el hábito de alguna orden religiosa suponía la refutación de todas las vanidades terrenas, la reconversión absoluta de las riquezas que en la vida les habían acompañado y que, en el momento de la muerte, resultaba un penoso lastre de cara a la salvación. Los poderosos quisieron hacer una última representación a la hora de su muerte que explicitara tanto su prestigio social como su comportamiento espiritual. Morían como grandes, y como grandes devotos y contritos pecadores se presentaban ante los ojos de sus semejantes vestidos con las sagradas túnicas de la santidad. La realeza buscará en los hábitos religiosos este sentimiento de acatamiento y renuncia ante el hecho inexorable de la muerte a la vez que lo sacralizará llevando en sus últimos momentos las vestiduras de los santos. Desde finales del siglo XIV los reyes castellanos se amortajaron con hábitos religiosos, en especial con el franciscano. Isabel la Católica fue vestida con el hábito franciscano mientras que su esposo Fernando bajó al sepulcro con el dominico³⁶⁷. Los

³⁶⁶ PALAFOX y MENDOZA, Juan: *Luz de los vivos...*, *op. cit.*, pp. 3-4.

³⁶⁷ VARELA, J.: *La muerte del rey. Ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, Turner, 1990, p. 18.

monarcas hispanos, hasta Felipe III, seguirán enterrándose con hábito religioso, pero a partir de su hijo Felipe IV la mortaja religiosa quedará reservada a las reinas e infantas mientras que los reyes, cada vez más necesitados de la exaltación pública de su poder, se presentarán amortajados con gran suntuosidad acompañados de los símbolos de su grandeza³⁶⁸. La costumbre de usar vestiduras religiosas a la hora de presentar el cadáver no sólo se hizo extensiva a los círculos que rodearon a la realeza sino que la nobleza secundaria y los altos cargos las demandarán asiduamente. López Benito afirma que la nobleza salmantina del siglo XVI demuestra ya una fuerte preferencia por amortajarse con hábitos religiosos y señala que un 85% elige el franciscano³⁶⁹. Esta actitud es corroborada por Janine Fayard, que cifra en un 50% el número de los consejeros de Castilla que piden ser enterrados con el hábito franciscano³⁷⁰. Las peticiones de llevar un hábito por parte de las clases poderosas se irán haciendo cada vez más numerosas. En la segunda mitad del siglo XVII la mayoría de los miembros de las élites cordobesas se inclinarán por llevar un sudario religioso en el momento de su muerte³⁷¹. Sin embargo, hay que establecer ciertas cautelas a la hora de generalizar la implantación del hábito entre todos los sectores de la nobleza. En Navarra son escasísimos los miembros de la misma que solicitan un hábito como mortaja, siendo este gesto prácticamente inexistente en el siglo XVI y manteniendo una exigua representación en el siguiente³⁷².

³⁶⁸ Este cambio de paradigma en el amortajamiento de las personas reales, está relacionado con la pérdida de la hegemonía hispana. La pobreza y la simplicidad del hábito religioso dejaron de tener una carga política convincente. El monarca debía asombrar en su muerte tanto como lo había hecho en su vida. Se imponían las fastuosas vestimentas y la fuerte grandiosidad del poder que la figura del rey debía encarnar para dar una imagen de triunfo y riqueza. Por el contrario, los personajes reales femeninos, siguieron eligiendo ser amortajados con los hábitos de las órdenes a las que tuvieron mayor devoción. *Ibidem*, pp. 81-82. Pedro Rodríguez de Monforte describe el amortajamiento de Felipe IV realizado por los gentil hombres de su cámara de la siguiente manera: “ El vestido era de chamalote, color perla, bordado de plata, cabos de lo mismo, con capa, espada y sombrero de castor blanco y por última insignia de su grandeza el Tusón de Oro con su collar”, para después pasar a defender el empleo de las ricas vestiduras en los cuerpos de los nobles y los reyes, aduciendo que no es vanidad “que pasa los términos del vivir, la de hazerse por sus riquezas después de muertos estimar, siendo esta una heredada ceremonia de la antigüedad divina y profana”, RODRÍGUEZ de MONFORTE, Pedro: *Descripción de las honras que se hicieron a Phelippe Quarto, rey de España y del Nuevo Mundo*, Madrid, imp. Francisco Nieto, 1666, fol. 27r.

³⁶⁹ LÓPEZ BENITO, C. I.: *op. cit.*, p. 277.

³⁷⁰ FAYARD, J.: *Los miembros del Consejo de Castilla en la época moderna (1621-1746)*, Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 481.

³⁷¹ SERRANO TENLLADO, M. A.: *El poder socioeconómico y político de una élite local. Los regidores de Lucena en la segunda mitad del siglo XVII*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2000, pp. 415-416.

³⁷² NOÁIN IRISARRI, J. J.: “La nobleza navarra ante la muerte en los siglos XVI y XVII: actitudes y creencias”, *Zainak*, 28, (2006), p. 386. Esta escasa preocupación por llevar la mortaja religiosa en Navarra

Pero a pesar de estas precisiones locales, el hábito como sudario se irá propagando paulatinamente desde las clases elevadas hacia otros segmentos sociales de forma descendente³⁷³. Y en esta difusión no será ajeno el fenómeno del mimetismo y de la emulación social tan en boga en la sociedad barroca. La sábana blanca resultará relegada a las clases más desfavorecidas quedando como símbolo por antonomasia de la pobreza³⁷⁴.

El hecho decisivo que influyó con más fuerza en la elección del hábito religioso como mortaja radicó en las numerosas indulgencias que los pontífices concedieron a aquellos que se enterrasen llevando alguna vestimenta religiosa. Particularmente, el hábito franciscano gozó de gran predicamento debido a la extraordinaria acumulación de gracias y perdones que obtenían todos los miembros de la gran familia franciscana. Según los historiadores y apologistas, los primeros privilegios que tuvo la seráfica orden habían sido concedidos por el mismo Jesucristo a San Francisco en el momento de recibir los estigmas. El papa Gregorio IX afirmaba haber oído de la boca del santo que todo aquel que amase y respetase a la orden franciscana, aunque fuese un gran pecador, conseguiría la misericordia de Dios, y aquellos que la persiguiesen no vivirían mucho sufriendo graves castigos. Pero los privilegios que hacían referencia a su hábito fueron los más significativos de cara a la doctrina escatológica tridentina. Nadie que llevase el hábito franciscano podía morir de mala muerte. Se prometía a todos aquellos que lo tuviesen vestido a la hora de tan tremendo paso no sufrirían el acoso de las visiones del demonio y no estarían más de un año en el Purgatorio porque, el día de su fiesta, el santo descendería al Purgatorio para sacar las almas de sus hijos³⁷⁵. El sucesivo aluvión

es también señalada por SILANES SUSAETA, G.: “Comportamiento ante la muerte en la Pamplona moderna a través de los testamentos”, *Huarte de San Juan (Geografía e Historia)*, 7, (2000), p. 189.

³⁷³ LARA RÓDENAS, M. J.: *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, Huelva, Universidad de Huelva, 1999, p. 80.

³⁷⁴ GONZÁLEZ LOPO, D.: “La actitud ante la muerte en la Galicia Occidental de los siglos XVII y XVIII”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Aplicada. La Documentación notarial y la Historia*, vol. I, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, p. 128.; MARTINEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 386.; LÓPEZ LÓPEZ, R. J.: *Oviedo: muerte y religiosidad en el siglo XVIII. Un estudio de mentalidades colectivas*, Oviedo, Servicio de publicaciones del Principado de Asturias, 1985, p. 73.

³⁷⁵ SÁNCHEZ, Rafael José: *Recopilación y clara noticia del origen, regla, estatutos generales, oficios, gracias e indulgencias concedidas a los Hijos de la Venerable Orden tercera de N.S.P. San Francisco*, Toledo, imp. Francisco Martín, [s.a], pp. 101-102. Otros autores son mucho más comedidos a la hora de mencionar estos primeros privilegios. Las ventajas del hábito solo proporcionaba una buena muerte a aquellos que habían vivido de acuerdo con la regla franciscana, TORRECILLA, Martín de: *Apologema*,

de gracias, conmutaciones y privilegios que experimentó esta orden se fue incrementando con el tiempo. En el siglo XV, el papa Sixto IV había concedido por comunicación y extensión a todos los frailes menores, monjas de Santa Clara, terceros de ambos sexos, domésticos y familiares de todos los conventos, indulgencia plenaria a la hora de la muerte³⁷⁶. León X favoreció todavía más el uso del hábito franciscano al declarar que no era necesario llevarlo puesto durante la enfermedad o en la hora de la muerte y que bastaba con haberlo pedido antes teniéndolo apercebido encima de la cama para ganar todas las indulgencias³⁷⁷.

Según la tradición, San Francisco no había señalado un hábito específico para sus seguidores. Tomás de Celano, su primer biógrafo, cuenta que durante el periodo en que se dedicó a la reparación de la iglesia de la Porciúncula vestía un hábito de ermitaño sujeto con una correa, llevaba los pies calzados y un bastón en las manos. Pero un día leyendo el evangelio calaron en él las palabras de Cristo que había enviado a sus discípulos a explicar el evangelio sin dinero, ni bastón, ni calzado, ni vestidos y se despojó de todo cubriéndose con una áspera túnica³⁷⁸. Al parecer, durante los primeros años de la orden, la indumentaria franciscana no fue uniforme. Sus seguidores se debatieron entre el hábito de los ermitaños y el humilde sayal que el propio santo usó en vida. El fundador solamente había especificado que las ropas debían ser pobres y humildes, sin señalar su forma y color. El papa Alejandro IV, para distinguir la orden de los franciscanos de la de los ermitaños de San Agustín, estableció que los agustinos debían llevar siempre un hábito negro con un cinto mientras que el de los franciscanos debía ser de color blanquecino. San Buenaventura fue el primer general franciscano que ordenó la vestimenta de los seráficos seguidores dándole una forma similar a la que el

espejo y excelencias de la Seráfica Religión de Menores Capuchinos, tomo quinto, Madrid, imp. Viuda de Antonio Román, 1701, trat. I, cuest. III, secc. I, p. 38.

³⁷⁶ DÍAZ de SAN BUENAVENTURA, Francisco: *Primera parte del Espejo Seráfico: destierro de ignorancias y antorcha contra las últimas dudas, sacadas a la vista del mundo para los Hijos de la Orden Tercera del Patriarca San Francisco*, Santiago de Compostela, imp. Antonio Fraiz, 1683, cap. I, doc. III, p. 42.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 55; Este mismo privilegio se hizo extensivo a la mayor parte de las órdenes religiosas. Sirva como ejemplo el caso de la mortaja agustina: los papas Clemente IV, Nicolás III y Urbano V habían concedido a todos aquellos que se enterrasen con el hábito de San Agustín o muriesen teniéndolo vestido, el perdón de la tercera parte de los pecados pero León X estableció que solo con pedir ser enterrado con él ya se ganaba la indulgencia plenaria. ROMÁN, Jerónimo: *op. cit.*, lib. II, cap. II, fol. 93v.

³⁷⁸ CELANO, Tomás de: "Vida Primera", en GUERRA, J. A. (ed.): *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1998, cap. IX, 21-22.

santo fundador había traído: una áspera túnica atada con una cuerda como símbolo de humildad y desprecio del mundo, estándoles prohibido llevar bordón, talega y túnica cuando iban de camino³⁷⁹.

Contribuyó también a establecer esta predilección la amplia difusión de las representaciones de San Francisco asociadas a la muerte. Muy tempranamente aparecerá este santo en uno de los frescos de la basílica de Asís (hacia 1325) señalando un esqueleto en actitud de presentarlo ante los ojos de los fieles³⁸⁰. Con este gesto San Francisco se situará al lado de la muerte, de pie, dando una imagen de unión entre la santidad y el destino final del ser humano. Pero, sin duda uno de los hechos que más inclinó a la mayoría de las gentes a imitar la forma de morir de este santo fueron los extraordinarios fenómenos que se produjeron en el descubrimiento de su tumba. A la muerte del santo, su cuerpo, en una caja de madera, fue depositado en la bóveda de la iglesia subterránea de la iglesia de Asís con tanto secreto que muy pocos sabían el lugar exacto de su ubicación. Esta decisión fue atribuida a fray Elías, general de la orden, que pensó así preservar el cuerpo del *Poverello* de la desmedida rapacidad de los grandes de la época, que cifraban toda su devoción en conseguir alguna de sus reliquias. La entrada al sepulcro estaba protegida por una gruesa puerta de bronce con tres cadenas y tapiada con la pared maestra del nuevo templo. Cuenta la tradición que el papa Nicolás V, en 1449, quiso visitar la cripta. La comunidad franciscana accedió a cambio de que la visita se hiciese en secreto, durante la noche y sin concurso de gente. Cuando el papa penetró en la tumba halló el cadáver “puesto en pie, derecho, en el ayre y sin arrimo a parte alguna, cubierta la cabeça con la capilla, los ojos en elevación, claros y resplandecientes, como si estuvieran vivos, las manos cruzadas dentro de las bocas de las mangas, los pies el uno descubierto, que se ve la llaga y no del todo sentado en el suelo o pavimento del altar, el otro cubierto, cuya planta pisa la fimbria del hábito y el rostro vuelto al Occidente”³⁸¹. A esta visión hay que añadir el hecho de que las llagas de los pies y de las manos estaban frescas y la carne de su cara blanda. Además, una admirable fragancia inundaba toda la estancia. A pesar de que se intentó guardar el

³⁷⁹ ROMÁN, Jerónimo: *op. cit.*, lib. II, cap. II, fol. 93v.

³⁸⁰ BALTRUŠAITIS, J.: *op. cit.*, p. 244.

³⁸¹ CORNEJO, Damián: *Crónica seraphica: vida del glorioso Patriarca San Francisco y de sus primeros discípulos, parte primera*, Madrid, imp. Juan García Infanzón, 1682, lib. V, cap. XXXIV, p. 544.

secreto, los cronistas de la orden se apresuraron a difundir este milagro para “glorificar al Señor en sus santos y no quedase este suceso en silencio”. La noticia de la milagrosa incorruptibilidad del santo y su postura extrañamente levitante se extendió por toda la cristiandad gracias a la tupida red de conventos franciscanos que vieron en este prodigio el corolario final de la santidad de su fundador. El sepulcro, que era asociado a una profunda sima en la que se perdían en el olvido todas las memorias, había sido para el justo la culminación pública de sus hazañas virtuosas y de su admirable santidad. San Francisco había vencido a la muerte, pues había vivido para Dios y su sepulcro se había transformado en señales de vida.

Estas reflexiones hacían exclamar a fray Damián Cornejo, hiperbólicamente: “¡Qué pudo contra él la muerte, si ni pudo afearle con sus ascos, ni derribarle con sus golpes, ni apagar la luz de sus ojos con la violencia de su aliento! O ay muerte viva, o ay vida muerta, pues ay un cuerpo sin alma, que está en pie subsistente como vivo, y no respira como muerto”³⁸². No fue esta la última visita que recibió el cadáver del santo. En 1476, Sixto IV besó sus llagas y estuvo a punto de abrir a los fieles la famosa bóveda, pero aconsejado por San Juan Capistrano, que tuvo una visión en la que se le comunicaba la inconveniencia de dar publicidad a este milagro, cesó en su intento, no sin antes apoderarse de algunos cabellos del santo. Pio V también pretendió ver al milagroso difunto, pero esta vez no se pudo dar con la entrada a la tumba y tuvo que abandonar su propósito³⁸³.

Este admirable relato, mil veces glosado en todas las historias de la orden, dio lugar a que durante la época barroca la iconografía de San Francisco se prodigase de forma extraordinaria dentro de las artes plásticas. Junto a las representaciones ascéticas y milagrosas de su vida aparecerán las de los momentos finales de su muerte y las de su propio cadáver. Alonso Cano, entre 1657 y 1659, representará a San Francisco recibiendo en su cuerpo las llagas de Cristo enviadas del cielo por un serafín³⁸⁴, reproduciendo la tradición que atribuía sus estigmas a unos rayos celestiales que por especial favor de Cristo le fueron concedidos. Desde este suceso se le rindió en vida una

³⁸² *Ibidem*, p. 543.

³⁸³ *Ibidem*, p. 545.

³⁸⁴ Este cuadro se conserva en la Iglesia de San Francisco el Grande de Madrid.

veneración especialísima considerándolo como una reliquia viviente. Zurbarán lo pintará en el cuadro *San Francisco en su tumba* (1630-1634), de cuerpo entero, con el sayal franciscano y el capuchón ocultándole el rostro, sosteniendo entre sus manos una calavera³⁸⁵. Nada más eficaz para establecer un modelo escatológico sobre la muerte que representar a un santo que, tras una vida singular llena de maravillas y milagros, proclamaba con su figura la incorruptibilidad manifiesta de su cuerpo como prolegómeno de la que les espera a todos aquellos que vistiesen su hábito. En este contexto, la pedagogía sobre la muerte alcanzará un elocuente grado de movilización y seducción: un muerto haciendo meditación sobre la propia muerte. Pero no solamente las notables obras artísticas encargadas por conventos e iglesias marcaron su impronta estética y doctrinal en los fieles. Infinidad de obras menores de carácter popular, entre las que se encontraban grabados y estampas, representaron a un San Francisco difunto, difundiendo y universalizando las milagrosas virtudes del hábito franciscano entre todas las clases sociales.

Otro aspecto no desdeñable que hay que resaltar es la estrecha relación que tuvo el santo con la enfermedad. Todos sus biógrafos coinciden en señalar que desde su juventud San Francisco tuvo una naturaleza delicada y enfermiza. Numerosas enfermedades le sumieron en dolores y molestias casi constantes. Soportó unas fiebres malignas intermitentes que nunca llegó a curar y parece ser que padeció del hígado, del bazo y del estómago; particularmente del estómago debido a su constante vida itinerante y a una alimentación pobre y precaria. Contrajo una conjuntivitis granulosa de origen vírico que le producía alteraciones en la vista y grandes padecimientos, como consecuencia de los cuales sufrió una terrible cauterización en el arco orbicular³⁸⁶. El comportamiento del santo ante estas enfermedades siempre fue de resignación y alegría, rechazando humildemente cualquier tipo de asistencia médica que aliviara sus

³⁸⁵ El cuadro está actualmente en el Milwaukee Art Museum de Wisconsin. JIMÉNEZ, C. y CALVO SERRALLER, F.: *op. cit.*, p. 344. Existen dos versiones más sobre este mismo tema, ambas de Zurbarán. Una que se conserva en el Museo Nacional del Arte de Cataluña y otra en el Museo de Bostón. En ambas se representa la visión del santo que tuvo el papa Nicolás V. San Francisco aparece de pie, con las manos cruzadas sobre el pecho y los ojos abiertos como si estuviese vivo. Alejandro de Loarte, hacia 1626, también pintará un *San Francisco difunto* de características muy similares a los anteriores, MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 283.

³⁸⁶ SCHMUCKI, O.: "Las enfermedades de San Francisco durante los últimos años de su vida", *Selecciones de Franciscanismo*, vol. XVI, 48 (1987), pp. 403 y ss.

persistentes dolores³⁸⁷. Después de recibir los estigmas, sus dolencias se fueron agravando de tal manera que le producían continuos y atroces dolores y, según sus biógrafos, a la hora de la muerte su cuerpo estaba totalmente deshecho y agotado. Este último icono persistió en todas las representaciones posteriores: un santo famélico y demacrado, exhausto y doliente que, en constante éxtasis y sufrimiento, simbolizaba la imagen misma de la enfermedad y de la muerte. Las mentalidades de la época establecieron un paralelismo recurrente entre las figuras de los cadáveres desarticuladas por la enfermedad y la del propio santo, que una vez amortajado con el hábito que le había sido dado de limosna por una dama romana seguidora suya, experimentó una profunda transformación³⁸⁸. No solo el hábito confería la santidad sino también una suerte de transformación física asociada a la misma. El repulsivo estado del cadáver podía invertirse gracias al poder taumatúrgico de las santas vestiduras.

Así, la muerte quedará íntimamente ligada a este santo admirable, que en el *Cántico del hermano Sol* habla de la hermana muerte alabándola y convirtiéndola en una criatura que, a pesar de personificarla dotándola de un lado amable y positivo, deja entrever una exhortación sobre la justicia divina y el fin que les espera a aquellos que mueren en pecado³⁸⁹. Durante el siglo XVII, el hábito franciscano superará a todos los demás como vestidura funeraria no por ser mayores sus indulgencias a las concedidas al resto de las otras órdenes religiosas, tal y como afirma Lorenzo Pinar³⁹⁰, sino por la masiva extensión de la orden y su profunda cercanía a las clases populares a través de una fuerte integración en las estructuras laicas, en la que el poder aleccionador radicará

³⁸⁷ CELANO, Tomás de: “Vida segunda de San Francisco”, en GUERRA, J. A. (ed.): *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1998, pp. 229-359.

³⁸⁸ “Baxaron de la cama el venerable cadáver y le pusieron desnudo sobre la tierra por un largo espacio de tiempo, cumpliendo en esta humilde demostración la última voluntad de su santo maestro. Vistiéronle después el hábito, notando, con admiración, toda una hermosura y candor en la carne tan singular que desmentía el horror de la muerte, porque estaba mucho más hermoso su rostro, que cuando vivo. La renegrida palidez a que le habían reducido las penitencias y enfermedades, se perdió del todo y quedó con un color blanco y claro”. CORNEJO, Damián: *op. cit.*, lib. V, cap. XXVI, p. 527.

³⁸⁹ “Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana muerte corporal, /de la cual ningún hombre viviente puede escapar/ ¡Ay de aquellos que mueren en pecado mortal! /bienaventurados aquellos a quienes encuentre en su santísima voluntad, /porque la muerte segunda no les hará mal.”. El texto tiene una clara referencia en el *Cántico de los tres jóvenes* (Daniel, 3, 88), pero universalizando la muerte y dividiendo a la humanidad en dos grupos claramente diferenciados: los que verán a Dios y aquellos que morirán para siempre. POZZI, G.: “Releyendo el Cántico del Hermano Sol”, *Selecciones de Franciscanismo*, vol. V, 13-14 (1976), pp. 65-79.

³⁹⁰ LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 174.

tanto en la palabra como en las conductas penitenciales y en las actitudes de resignación y aceptación. Recuérdese, a este respecto, que las gracias e indulgencias concedidas al resto de las órdenes religiosas fueron similares a las que disfrutó la franciscana³⁹¹.

La ocultación de la muerte: El ataúd

Ariès ha señalado que el proceso de ocultación del cadáver comenzó muy tempranamente, aproximadamente en el siglo XIII. Al tiempo que la Iglesia se hacía cargo de las ceremonias de la muerte, el cadáver empezaba a ser insoportable a la vista de los vivos y comienza su ocultación. Primero con la utilización generalizada de la mortaja y más tarde con su disimulación dentro del féretro. El cuerpo muerto adquirirá una nueva configuración simbólica dentro de los espacios sacralizados, pero esta vez velado por la mortaja, la mortaja por el ataúd y el ataúd por el catafalco³⁹². El ataúd junto con el esqueleto se constituirá en un elemento plástico de primer orden para la evocación de la muerte a través del sermonario fúnebre barroco. Sin embargo, las horribles realidades de la descomposición del cadáver que tantas veces serán mencionadas por los predicadores quedarán ocultas a los ojos del auditorio que centrará su atención en la capilla ardiente del difunto.

En la ciudad de Teruel no hemos encontrado referencia alguna a los entierros con ataúd durante todo el siglo XVII. Las disposiciones testamentarias obvian sistemáticamente este aspecto y en los escasos inventarios no aparece mención alguna sobre gastos realizados por este concepto. Únicamente en las relaciones de gastos de los funerales de los obispos se habla del empleo del ataúd³⁹³. Hay que esperar a bien entrado el XVIII cuando su uso quede como constancia en los gastos funerarios de algunos de los testadores más importantes. Probablemente el uso del ataúd tuvo un carácter ocasional reservado a los miembros más destacados de la sociedad. Por otra parte resulta lógico pensar que el empleo del ataúd era muy incómodo dado que el

³⁹¹ Véase el capítulo correspondiente a las indulgencias.

³⁹² ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, *op. cit.*, p. 148.

³⁹³ A la muerte del obispo Jaime Jimeno de Lobera, en 1594, entre los gastos del sepelio se encuentra la cantidad de once libras abonadas al carpintero Juan Martín por un féretro y la instalación de la capilla ardiente, POLO RUBIO, J. J.: *Jaime Jimeno de Lobera (1580-1594) Organizador de la Diócesis de Teruel*, Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza, 1987, p. 28.

espacio que ocupaba doblaba el volumen del cadáver con los consiguientes problemas a la hora de rentabilizar al máximo el escaso suelo de las iglesias. Los cuerpos sin la caja podían comprimirse con mayor facilidad en las atestadas criptas a la vez que en los fosares comunes, el número de cadáveres que podían ser sepultados era mucho mayor. Este hecho viene corroborado por el aumento de los derechos de sepultura cuando el difunto era inhumado con ataúd, tal y como lo reflejan algunas constituciones sinodales³⁹⁴.

En ciudades como Sevilla o Málaga, el ataúd no se generaliza hasta el setecientos³⁹⁵. Lara Ródenas, por el contrario, nos habla de la frecuente utilización del ataúd en Huelva, sobre todo por los individuos de las clases medias, aportando como prueba la consignación en los inventarios *post mortem* de gastos efectuados por el pago de una caja. Esto le inclina a pensar que el uso del féretro fue más habitual de lo que se cree³⁹⁶. En Toledo, durante el siglo XVII, la mayor parte de los difuntos usaban la caja parroquial, y una vez terminadas las exequias era guardada para el próximo difunto. Parece ser que su uso tardó mucho a popularizarse como elemento individual y sólo los testadores con posibilidades solicitaban que su cuerpo fuera depositado en ataúd³⁹⁷. Esta pudo ser la actitud que adoptaron muchos turolenses a tenor de las actas notariales levantadas a raíz de los testamentos hechos sobre el cuerpo cuando se procede a su identificación “en un féretro, con la cara descubierta la cual testificamos los infrascriptos conocer cuando vivía”³⁹⁸. Con toda seguridad este féretro era llevado por la parroquia a la casa del difunto para la exhibición del cadáver y posterior traslado del mismo a la iglesia donde, después de celebrado el funeral quedaba para posteriores enterramientos. Por supuesto que no todos pudieron permitirse este lujo. También las

³⁹⁴ En el obispado de Segorbe los derechos de sepultura estaban en función de si el difunto era sepultado con féretro o sin él. “En la iglesia catedral, con ataúd o sin él, pague 10 libras y si son párvulos, 5 libras; en los claustros, con ataúd, 5 libras y sin ataúd, 25 sueldos, si el cuerpo es grande; si fuere albado 2 libras 10 sueldos, con ataúd y doce sueldos y medio sin él”, *C. S. de Segorbe*, 1668, tit. XVIII, const. III, pp. 181-182.

³⁹⁵ RIVAS ÁLVAREZ, J. A.: *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1986, p. 138; REDER GADOW, M.: *Morir en Málaga. Testamentos malagueños en el siglo XVIII*, Málaga, Diputación de Málaga, 1986, p. 102.

³⁹⁶ LARA RÓDENAS, M. J.: *La muerte barroca...*, *op. cit.*, p. 76.

³⁹⁷ MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, pp. 396-397.

³⁹⁸ A.H.P.T., Notario Lucas Soriano (1660), n.º 220, fols. 30v-31r.

actas notariales describirán casos en los que el cadáver aparecerá sencillamente yaciendo sobre el suelo como el caso de Petronila Blanco, mujer del molinero Miguel González “en el suelo, con la cara descubierta y hábito de San Francisco”³⁹⁹. En estos casos es probable que el traslado a la iglesia se hiciera sobre unas parihuelas y que estas sirviesen como apoyo durante la celebración de la misa de funeraria. Fray Antonio de la Natividad consideraba como cosa muy normal este procedimiento: “Desde allí le ponen en las andas o tumba y asen del para llevarlo a sepultar, pueden llevarlo familiares, hermandad o cofradía pero nunca mugeres”⁴⁰⁰. En Granada son también escasas las referencias al empleo del ataúd. Amalia García Pedraza apunta a que este hecho se debió a la prohibición del sínodo de 1568, que castigaba con la pena de un ducado ser enterrado en caja⁴⁰¹. Se tienen noticias de los derechos de ataúd consignados en las constituciones sinodales, donde se establece que la costumbre que se tenía de pagar veinticinco reales por una caja quedaba disminuida en dieciocho porque existían oficiales que los hacían por ese precio, recomendando a los albaceas y testamentarios que no abonasen más de esta cantidad⁴⁰².

El empleo del féretro debió de circunscribirse a la ceremonia de las exequias tal y como se pone de manifiesto un formulario franciscano de principios del siglo XVII: “El sacristán quando se huviere de sepultar alguna persona seglar ponga un paño negro de luto en medio del cuerpo de la iglesia donde se ponga el féretro...sea llevado el cuerpo a la sepultura, póngase el cuerpo y cúbranle de tierra”⁴⁰³. Lo que hace pensar que la inhumación se hacía sacando el cuerpo de la caja que hasta ese mismo instante había servido como protección y arropamiento del cadáver.

La simbología sobre el uso del ataúd no se hizo esperar. En una época en la que los elementos reales tenían su traducción en tópicos escatológicos el doctor Carrillo afirmaba: “Llevan al difunto en un túmulo de madera por la esperanza que se tiene en la

³⁹⁹ A.H.P.T., Notario Beltrán El Rey (1605), nº. 432, fol. 188v.

⁴⁰⁰ NATIVIDAD, Antonio de la: *op. cit.*, lib. VI, cap. X, pp. 488-489.

⁴⁰¹ GARCÍA PEDRAZA, A.: *op. cit.*, p. 569.

⁴⁰² C. S. de Segorbe, 1668, tit. XVIII, const. XII, p. 190.

⁴⁰³ *Recopilación del ceremonial de la Orden de Nuestro Seraphico Padre San Francisco*, Zaragoza, imp. Ángelo Tábano, 1601, lib. II, fols. 57r-58r.

resurrección de los cuerpos, porque después que Cristo obró en un madero nuestra redención y vida, tenemos la esperanza de resucitar⁴⁰⁴.

La mortaja en Teruel en el siglo XVII

En la ciudad de Teruel resultan escasos los fallecidos que en sus disposiciones testamentarias solicitan ser enterrados con la mortaja blanca. Sólo cuatro testadores determinan este extremo. Jerónima Monzón, mujer del calcetero Agustín Morata, muerta el 26 de mayo de 1658, hace testamento ante el notario Agustín Novella cuatro días antes de su óbito expresando que “me amortajen con la Sábana de Nuestro Señor Jesucristo” a la vez que ordena le sean celebradas trescientas misas en las capillas privilegiadas y se pague un aniversario para poder ser enterrada en la iglesia. Del mismo modo, piden ser inhumados con mortaja el pelaire Juan de Sendes, muerto también ese mismo año, “ser enterrado en mi sepultura con mortaja de lienço”; el labrador Miguel Navarro, muerto en 1661, y Juana García, mujer del labrador Juan Cortel, fallecida en 1662⁴⁰⁵. Curiosamente estos tres últimos pertenecen a la parroquia de San Miguel y el notario ante el cual disponen sus testamentos es el mismo, Juan Villarroya. En un momento en que el sudario blanco era la única alternativa al hábito religioso, parece obvio especificar tal hecho ya que, de no existir otra disposición al respecto, siempre se procedía de oficio a amortajar con un lienzo blanco. Razón por la cual estos casos parecen ser más consecuencia de las fórmulas estereotipadas de un notario que intenta establecer irrefutablemente la voluntad decisoria de los otorgantes frente a su silencio hacia la mortaja religiosa, que de la práctica común de los mismos. El que únicamente el 0,13% de los testadores turolenses hagan referencia al deseo de ser envueltos en una mortaja de lienzo no hace sino confirmarlo. Este débil porcentaje es también constatado en la ciudad de Huelva. Tan sólo en cinco casos hay una petición explícita de amortajarse con la sábana blanca. Siguiendo la misma tónica, Zamora y Toledo muestran igualmente una escasísima preocupación por este aspecto⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, part. 2, cap. V, p. 204.

⁴⁰⁵ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fols. 334 v - 335 r.; A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 74 r.; A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 78 v.

⁴⁰⁶ En el caso de Huelva supone el 0,4% de las 1.208 personas que solicitan algún tipo de mortaja. Siendo todos ellos individuos de escasos recursos económicos, LARA RÓDENAS, M. J. de: *La muerte barroca...*, *op. cit.*, pp. 94-95. En Zamora tan sólo el 0,2% solicitan una sábana o la mortaja de lino,

A la hora de la elección de un hábito religioso para amortajarse los turolenses del siglo XVII dispusieron de un amplio abanico de posibilidades. En la ciudad estaban establecidos los franciscanos, mercedarios, trinitarios, dominicos, capuchinos y carmelitas. De los 7.960 fallecidos registrados a lo largo del siglo, 1.132 eligen ser enterrados con algún tipo de hábito religioso. Lo que es lo mismo, un 14,2% bajarán al sepulcro amparados por las gracias de las sagradas vestiduras conventuales⁴⁰⁷. Este porcentaje se incrementa si nos centramos en aquellos que mueren habiendo ordenado testamento o bien les ha sido hecho después de su muerte. Reducida la cantidad referencial a 4.191 casos, de los cuales 865 son testamentos eclesiásticos, el porcentaje se situaría en el 27 %, cifra notablemente inferior a la aportada por Lara Ródenas para la Huelva del siglo XVII, el cual constata que el 59,5% de los testadores onubenses solicitan algún tipo de amortajamiento⁴⁰⁸. En el supuesto de que admitamos la escasa incidencia de los testamentos hechos por los vicarios en los casos de las muertes *ab intestato*, por ser generalmente escuetos en sus disposiciones y en especial en las que hacen referencia a la mortaja, la cifra neta quedaría reducida a 3.326 testadores efectivos, muy similar a la manejada para el caso de Huelva, 3.306, manteniéndose claramente la disparidad a la hora de comparar ya que el porcentaje de los testadores turolenses que solicitan vestir un hábito se situaría en el 34%. No obstante, este porcentaje es muy similar al señalado para Zamora por Lorenzo Pinar, que afirma que la opción a ser enterrado con un hábito religioso durante el siglo XVII se extiende a más de un tercio de los que otorgan testamento⁴⁰⁹. Sin embargo, Martínez Gil apunta que en Toledo la práctica de solicitar un hábito se sitúa en el 48,4%⁴¹⁰ y González Lopo advierte que para la Galicia Occidental este gesto experimentará un progresivo incremento a lo largo del siglo, ya que en 1628 un tercio de los que hacen testamento piden ser inhumados con hábitos religiosos, mientras que entre 1646 y 1656 el

LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, cuadro 4, p. 302. Para Toledo sólo tres individuos, entre 307 registros, solicitan una mortaja de lienzo, MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 559.

⁴⁰⁷ Es necesario advertir que con el fin de no distorsionar las series de años, agrupados por quinquenios, se han suprimido las cifras correspondientes al año 1700 con lo cual los porcentajes y resultados expresados en las tablas posteriores experimentarán una pequeña variación, que a nuestro juicio carecería de valor significativo.

⁴⁰⁸ LARA RÓDENAS, M. J. de: *La muerte barroca...*, *op. cit.*, p. 88.

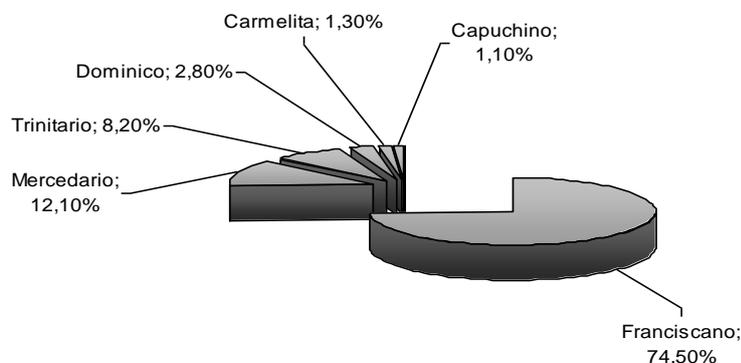
⁴⁰⁹ LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 173.

⁴¹⁰ MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 559.

porcentaje aumenta hasta el 47,8%, alcanzando el 94,3% en la década comprendida entre 1651 y 1660⁴¹¹.

Gráfico 3

Solicitudes de hábitos (1600-1700)



A la vista del Gráfico 3, se evidencia claramente que las órdenes más demandadas son la franciscana, mercedaria y trinitaria, cuyos conventos tuvieron gran arraigo y prestigio en la ciudad de Teruel desde la Edad Media. Los bajos porcentajes expresados para el resto de los hábitos pueden estar en relación con la reciente instauración de las demás órdenes religiosas en la ciudad. Tanto dominicos como capuchinos y carmelitas fundarán sus respectivos conventos dentro del siglo XVII⁴¹². Este hecho nos da una explicación más que plausible acerca de las escuálidas cifras que presentan sus hábitos como materiales para la mortaja. La tradición y el clientelismo espiritual fueron factores determinantes que incidieron a lo largo de todo el siglo para establecer las preferencias de los turolenses a la hora de demandar los hábitos religiosos.

⁴¹¹ GONZÁLEZ LOPO, D.: *La actitud ante la muerte...*, op. cit., p. 127 y GONZÁLEZ LOPO, D.: *La mortaja...*, op. cit., p. 272. Creemos que este porcentaje tan elevado puede venir dado por la limitación de la muestra, 88 casos en total, pudiendo dar lugar a una “congelación” puntual de las apreciaciones.

⁴¹² Los dominicos fundaron su convento en 1605 y los capuchinos hacia 1629. Los carmelitas fueron los últimos en llegar. Anteriormente lo había hecho la rama femenina de las carmelitas descalzas que se establecieron en 1660, aprovechando la donación testamentaria hecha por el Justicia de Aragón, Miguel Jerónimo de Castellot, para fundar un convento de religiosos carmelitas en Teruel. Las autoridades municipales concedieron el permiso de erección en 1668. POLO RUBIO, J. J.: *Historia de los...*, op. cit., p. 215; NOVELLA MATEO, A.: *La transformación urbana de Teruel a través de los tiempos*, Zaragoza, Instituto de Estudios Turolenses, 1988, pp. 105-106.

Tampoco hay que olvidar que tradicionalmente algunas de las iglesias parroquiales mantenían afinidades y acuerdos con los tres primeros conventos que se establecieron en la ciudad⁴¹³, lo cual pudo dar lugar a cierta inclinación hacia estas órdenes a la hora de elegir la mortaja.

La preponderancia numérica de la mortaja franciscana sobre todas las demás no hace sino corroborar las conclusiones de la mayoría de los estudios realizados a lo largo de la geografía hispana⁴¹⁴. Esta predilección, cuya génesis y desarrollo ya hemos apuntado con anterioridad, ofrece en la ciudad de Teruel un porcentaje algo superior al resto de las áreas anteriormente mencionadas, solo rebasado por el que aporta Gonzalo Lopo para Santiago de Compostela, que lo sitúa en un 87,9%. La razón de que un 74,5% de los turolenses que se entierran con hábito lo hagan con el franciscano hay que buscarla más en la naturaleza de las fuentes empleadas que en una desmesurada devoción local hacia la seráfica orden. El punto comparativo más cercano que poseemos

⁴¹³ La proximidad física no fue ajena al establecimiento de concordias y hermandades entre parroquias y conventos. La iglesia de San Martín mantuvo una estrecha unión con el convento de la Santísima Trinidad, al igual que la de San Miguel con el de la Merced. Éstos últimos acordaron la celebración de una misa cantada por cada religioso o clérigo que muriese, misa a la que debían de asistir todos los miembros de ambas instituciones. A.P.L.M., *Libro de Memorias de San Miguel*, fol. 433r. Resulta también significativo que en la parroquia de San Miguel un 47% de los que solicitan ser enterrados fuera de ella elijan el convento de la Merced.

⁴¹⁴ Barreiro Mallón en un estudio efectuado sobre 384 documentos (principalmente actas notariales) de las localidades de Oviedo, periferia de Avilés y la zona de la montaña, encuentra que un 30% de los testadores de principios y mediados del siglo XVII, se inclinan por elegir como mortaja el hábito franciscano, señalando que en Galicia el 45% de los disponentes de la segunda mitad del siglo piden ser amortajados con el sayal franciscano, siendo escasos otros hábitos, BARREIRO MALLÓN, B.: “El sentido religioso del hombre ante la muerte en el Antiguo Régimen. Un estudio sobre los archivos parroquiales y testamentos notariales”, en *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas*, vol. V, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1975, pp. 181 y ss. En la Huelva del siglo XVII, sobre 1.208 casos, un 59% de los fallecidos eligen como mortaja el hábito franciscano, quedando en segundo lugar el de la Merced con un 26% y más alejados otros tipos de vestiduras religiosas, LARA RÓDENAS, M. J. de: *La muerte barroca...*, *op. cit.* p. 103. En Santiago de Compostela, durante la década de 1651-1660, casi el 88% de los testadores piden ser amortajados con el hábito franciscano, GONZÁLEZ LOPO, D.: *La mortaja religiosa...*, *op. cit.*, p. 276. En Zamora, el hábito franciscano durante el siglo XVII tiene una representatividad algo superior al 31,8%, distribuyéndose este porcentaje en partes iguales entre los hombres y mujeres; LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 302. A finales de siglo (1690), sobre 512 testamentos correspondientes a Córdoba, Montilla y Fuente Obejuna, más del 70% de los testadores piden ser inhumados con este hábito; GÓMEZ NAVARRO, S.: *Una elaboración cultural de la experiencia del morir: Córdoba y su provincia en el Antiguo Régimen*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1998, p. 275. En Valladolid, el porcentaje de aquéllos que llevan el hábito franciscano sobrepasa el 66%. Esta cifra tiene una especial significación porque hace referencia al punto central del siglo (1650); GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 162. En Toledo, en 319 registros correspondientes a testadores que solicitan algún tipo de hábito, el 60% demandan el hábito franciscano; MARTÍNEZ GIL, F.: *Muerte y sociedad...*, *op. cit.*, p. 560. El hábito franciscano alcanzará en Cádiz una alta demanda, en 1675 un 85,4%, PASCUA SÁNCHEZ, M. J. de la: *Vivir la muerte en el Cádiz del Setecientos (1675-1801)*, Cádiz, Ayuntamiento de Cádiz, 1990, p. 341.

es el trabajo de Lara Rodenas, el único que trata con singularidad el siglo XVII. En sus estimaciones a la hora de cuantificar las mortajas religiosas usa como base la práctica testamentaria de los onubenses mientras que nosotros hemos empleado la totalidad de los fallecidos sin establecer distinciones ante el hecho de disponer o no las últimas voluntades. Lo cierto es que la alta demanda del hábito franciscano en la ciudad de Teruel dio lugar a que, en algunas ocasiones, fuese imposible adquirirlo siendo preciso sustituirlo por otro, como en el caso del mesonero Pedro Soriano, muerto en 1648, que había solicitado en su testamento ser sepultado con el hábito de San Francisco y “por no averse, se enterró con el hábito del Carmen”⁴¹⁵.

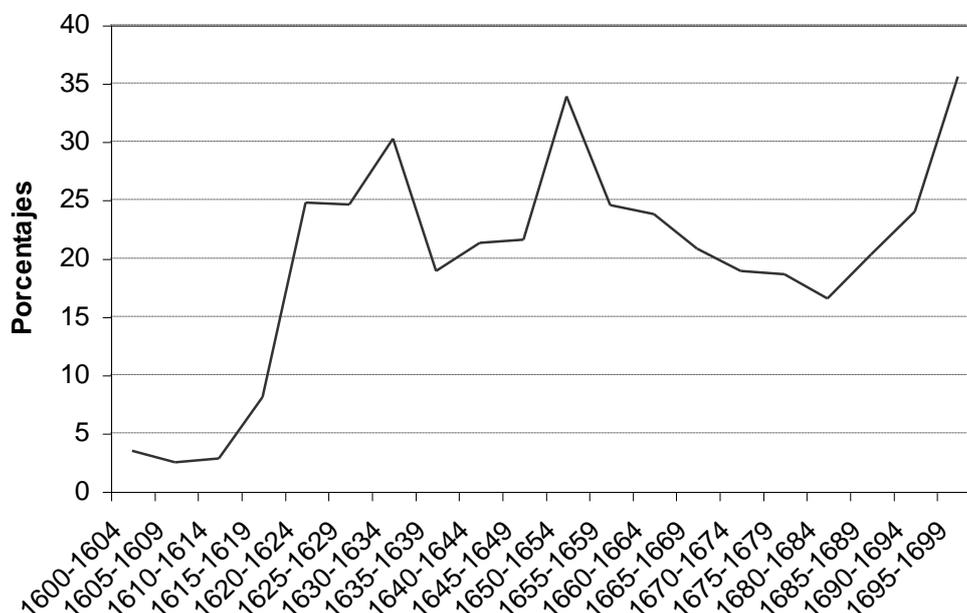
El triunfo del hábito franciscano se prolongará hasta finales de la Edad Moderna, como ponen de manifiesto la mayoría de los estudios⁴¹⁶.

⁴¹⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. III, fol. 267v.

⁴¹⁶ Dentro de la población alicantina, de una muestra de 409 documentos testamentarios correspondientes al último cuarto del siglo XVIII, un 44% eligen como mortaja el hábito de San Francisco, GARCÍA GASCÓN, M. J.: “El ritual funerario a finales de la Edad Moderna: una manifestación de la religiosidad popular”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.): *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 2003, p. 333. En esta misma línea, Arco Moya manifiesta que para el Jaén de la primera mitad del siglo XVIII, la preferencia por el hábito franciscano sobre el de otras congregaciones como el Carmen o la Trinidad se traduce en un 27,5% para aumentar en la segunda mitad al 34%, ARCO MOYA, J. del: “Religiosidad popular en Jaén durante el siglo XVIII”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.): *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 2003, p. 315. En Zamora, el incremento de la mortaja franciscana se hará evidente; durante el siglo XVIII, dos tercios de los fallecidos que solicitan un hábito, se inclinarán por el franciscano, LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 173. En 1760 en las zonas de Santiago de Compostela y Tuy, del 97,8% de aquellos que demandan ser sepultados con hábito, un 83,3% eligen el sayal de San Francisco, GONZÁLEZ LOPO, D.: *La actitud ante...*, *op. cit.*, p. 128. En el área de Castellón el hábito religioso y en especial el franciscano experimentarán, ya desde principios del siglo XVII una evolución in crescendo, según palabras de Barrera Aymerich, que se prolongará durante la centuria siguiente hasta alcanzar el 50,2% sobre el total de los disponentes, BARRERA AYMERICH, M.: *La mort barroca: ritus i rendes*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, Servicio Publicaciones Diputación Provincial, 1996, pp. 107-111. La misma tendencia es señalada por García Fernández para el caso de Valladolid, aunque señala que la cota más alta de solicitudes tendrá lugar en el periodo de 1700 a 1704 con un 74,9%, disminuyendo progresivamente hasta llegar al 64,7% en el último quinquenio del siglo, probablemente por la competencia de las otras órdenes mendicantes, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 160. Idéntico comportamiento es advertido por Peñafiel Ramón para Murcia, en la que durante los primeros años del siglo XVIII, la mortaja franciscana alcanzará un elevado porcentaje, el 70,9%, experimentando después un lento descenso que le conducirá en el último cuarto del siglo al 52,8% para terminar en 1795 sobrepasando levemente el 60%, PEÑAFIEL RAMÓN, A.: *Testamento y buena muerte. Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1987, p. 379. Con un índice un poco menor, en la Málaga del setecientos, el hábito franciscano superará el 57% de las peticiones frente a otros que le seguirán a mucha distancia como el carmelita o el dominico, REDER GADOW, M.: *op. cit.*, p. 100.

Gráfico 4

Evolución de los porcentajes del hábito franciscano según la práctica testamentaria



La evolución del hábito franciscano en la ciudad de Teruel presentará unas características muy diferentes a la dinámica seguida en las zonas del Sur de la Península en la misma época. Tomando como referencia el modelo onubense, se puede establecer una sumaria valoración comparativa. El comienzo de la centuria en Teruel parte con unos porcentajes realmente insignificantes, (Gráfico 4) al contrario que en Huelva donde un 80 % de los testadores piden la mortaja franciscana⁴¹⁷. Siguiendo un comportamiento totalmente asimétrico, mientras que en Teruel la demanda no parará de incrementarse hasta alcanzar el 30% en el quinquenio correspondiente a 1630-1634, los testadores onubenses iniciarán una tendencia de caída en las solicitudes del sayal franciscano que llegará a reducir el porcentaje inicial hasta el 62,4% en el tramo de 1660-1664. A partir de aquí, mientras que en nuestro caso se inicia un descenso que llega al 16,5% en el quinquenio de 1680-1684, en el de Huelva hay una recuperación notable en ese mismo quinquenio que sitúa el porcentaje en el 67,2%, comenzando

⁴¹⁷ LARA RÓDENAS, M. J. de: *La muerte barroca...*, op. cit., p. 103-104.

después una pendiente que acabará en el último tramo con un 46,8%. Como se puede observar en el Gráfico 4, los testadores turolenses incrementarán sus peticiones de llevar la mortaja franciscana justo a partir del valle anterior, y no dejarán de hacerlo hasta alcanzar a finales del siglo el punto máximo, el 35,5%. Todo esto nos demuestra que la evolución del hábito franciscano en Teruel no parece que siga la tónica contrastada en los trabajos andaluces, anteriormente mencionados, los cuales aprecian una lenta caída del hábito franciscano tendente a establecer un equilibrio con los demás hábitos y que se iniciaría – en el caso de Huelva – en la última década del siglo XVII.

La ascensión del hábito de San Francisco en la ciudad de Teruel comienza a finales del primer cuarto del siglo. Y está indudablemente unida a una amplia propaganda de revitalización que la orden desplegó alrededor de los santos fundadores, fray Juan de Perusia y fray Pedro de Saxoferrato, considerados como los primeros franciscanos que se establecieron en la ciudad, hacia 1220. Sus figuras medievales fueron adaptadas a las nuevas concepciones tridentinas. Mantuvieron su especial protección sobre las plagas de langosta pero sus reliquias comenzaron a obrar constantes milagros en la curación de las más variadas enfermedades. Se fueron sucediendo numerosos milagros protagonizados por un amplio abanico de individuos de las más diversas clases sociales. El cronista franciscano fray José Antonio Hebrera describe más de treinta milagros, todos ellos relacionados con la intervención de los Santos Mártires. Curiosamente todas estas curaciones se produjeron estando los individuos a las puertas de la muerte y en la más extremada agonía, teniendo algunos ya prevenida la mortaja franciscana sobre la cama, como en el caso de Clara Ribes, que desahuciada por los médicos experimentó una prodigiosa curación al beber un vaso de agua en el que se habían sumergido las reliquias de los Santos. Pero más curioso resulta el hecho de que la mayoría de estas extraordinarias curaciones se produjeran en el período que va de 1625 a 1630, precisamente coincidente con el incremento de las solicitudes de mortajas franciscanas. Afinando todavía un poco más las consideraciones de oportunidad milagrera se aprecia que, cuando en el quinquenio de 1680-1684, el hábito franciscano desciende de manera alarmante, surge, como una palanca impulsora, un notable suceso que sirvió “para crecer por momentos la devoción y fortalecer la Fe en los corazones de los turolenses, venerando su piedad a nuestros Santos como a sus únicos valedores”⁴¹⁸.

Se trata de la plaga de langosta que asoló la ciudad y sus contornos en 1688 y que por la intercesión de las sagradas reliquias desapareció de manera asombrosa. Los efectos atribuidos a este portentoso no tardaron en manifestarse de manera tangible en las mentalidades de las gentes; rápidamente los testadores turolenses recuperarán la confianza en el sayal seráfico de tal manera que éste alcanzará su máxima cota de demandas a finales de la centuria.

Resulta evidente que no todos los turolenses que se enterraron con hábito lo hicieron estipulándolo en sus disposiciones testamentarias. Un número nada despreciable muere sin testar y son sus familiares los que disponen el tipo de mortaja. El zapatero Francisco Borja, muerto en 1652 sin hacer testamento, se entierra con “el hábito del Seráfico Señor San Francisco, saliendo a la fianza su mujer Úrsula Torres”⁴¹⁹. Juana Esteban, fallecida el 1 de febrero de 1682, “no hizo testamento por no poder y tampoco hizo el cura por ser pobre y por tener tres hijos, todos muy niños. Se le hizo una fiesta ordinaria como es costumbre y sepultóse en la iglesia con hábito de San Francisco pagándolo todo su marido Juan Antonio Villarroya, su suegro Martín Villarroya y su cuñado Pedro”. En agosto del mismo año morirá una hermana suya, Úrsula Esteban, también sin hacer testamento por “tener muchos hijos y ser pobre”, pero su marido Pedro y su suegro Martín Villarroya se harán cargo de su funeral y del hábito del Carmen que llevó⁴²⁰. Incluso en muchas ocasiones de muerte *ab intestato* y antes de que se personara el vicario para ordenar testamento por el alma del finado, éste aparecerá ya amortajado con hábito por iniciativa de sus deudos. El cadáver del labrador Miguel Muñoz llevará puesto ya el hábito de San Francisco cuando el licenciado Juan Azcón y Julve, vicario de la iglesia de Santiago, se presente para disponer sus sufragios⁴²¹. Una vez más las cohesiones y la solidaridad familiar junto al obligado pondonor social por presentar el cadáver de la forma más conveniente posible romperán la linealidad formal del testamento. Porque, independientemente de la firme creencia en

⁴¹⁸ HEBRERA y ESMIR, José Antonio: *Crónica seráfica de la Santa Provincia de Aragón de Nuestro Padre San Francisco, primera parte*, Zaragoza, imp. Diego de Larrumbe, 1703, caps. XII, XIII y XIV, pp. 190 y ss.

⁴¹⁹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 368 r. De igual modo, Vicente Iruz, muerto en 1635 sin hacer testamento, se enterrará, gracias a su mujer Rufina Fox, en la iglesia llevando el hábito de la Trinidad. A.P.S. S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 161.

⁴²⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 265 v.

⁴²¹ A.H.P.T., Notario Lucas Soriano (1660), nº 220, fol. 47v.

el más allá y del grado de religiosidad imperante, existieron una serie de comportamientos colectivos e individuales encaminados a cumplimentar el ritual de la muerte de acuerdo con los parámetros establecidos en aras de una exculpación psicológica del entorno familiar. La buena muerte, la muerte aceptable y aceptada no sólo se contrastaba con las cualidades positivas que el difunto había mostrado en los momentos finales y los auxilios espirituales que había recibido, sino que las codificaciones del ritual posterior al óbito constituían elementos esenciales de la demostración pública de esa buena muerte. Es muy difícil de precisar hasta qué punto el hábito fue perdiendo su significación inicial y se fue sumiendo en una costumbre con connotaciones de carácter mágico capaz de suavizar la crisis consiguiente que la muerte provocaba en el ánimo de familiares y supervivientes.

También muchos jóvenes de ambos sexos, que por estar bajo la patria potestad de sus padres, mueren sin hacer disposiciones testamentarias, son enterrados con algún tipo de hábito, en ocasiones adquirido mediante la aportación solidaria de varios miembros de la familia. Sirvan como ejemplo los casos de la joven Ana Pradas, muerta en 1627, que es sepultada con el hábito franciscano pagado por su padre y su abuelo, el espartero Miguel de Pradas; o el de Bartolomé Civera, fallecido en 1645, que es enterrado por su padre en el convento de la Merced llevando su hábito⁴²². La persistencia casi cotidiana de la muerte, que producía dentro de las estructuras familiares numerosos decesos entre sus miembros más jóvenes, no fue obstáculo para que la piedad paterno filial se pusiera muchas veces en evidencia, sobre todo cuando los recursos monetarios resultaban razonables. Bartolomé Pomar enterrará a una de sus hijas, fallecida en 1640, en la iglesia de San Martín pagando el hábito de Nuestra Señora de la Merced; cuatro años más tarde, en 1644, morirá otra hija, Catalina, y pedirá para ella, esta vez, el hábito de San Francisco para sepultarla⁴²³. Así mismo, cuando fallece la joven Francisca Esteban, en 1691, siendo casi una niña, ya que no tuvieron sus padres obligación de pagar aniversario ni derechos a la mitra por su inhumación, estos la amortajaron con el hábito del Carmen⁴²⁴.

⁴²² A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. III, fols. 243 r. y 265r.

⁴²³ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fols. 167 y 182, respectivamente.

⁴²⁴ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 276 r.

En los testamentos que los párrocos o vicarios hicieron sobre el cuerpo de aquellos fallecidos *ab intestato*, a los que se les suponía cierta cantidad de bienes, la cuestión de adquirir una mortaja religiosa tendrá connotaciones más sutiles. No cabe duda de que los miembros del clero secular debieron prestar mucha más atención a las obras pías que redundaban sobre la economía parroquial que al ordenamiento de algún tipo de mortaja religiosa, cuyo precio se canalizaba, al fin y al cabo, hacia las arcas de los distintos monasterios. Por esto sólo en los casos en que quedasen satisfechos los derechos parroquiales por la inhumación y el número de misas ordenadas fuera el adecuado, se podía aspirar a llevar un hábito. Sobre este particular no debieron de ser ajenos los familiares del difunto, que en ocasiones influyeron decisivamente para que esto fuese posible. Así, por ejemplo, la viuda del médico Domingo Morales, Jerónima Cedrillas, muerta en 1626, llevará el hábito franciscano y será enterrada en la capilla de San Nicolás de la iglesia del Salvador, tras ordenársele, además de una funeraria ordinaria, un aniversario entero de 400 sueldos y 200 misas rezadas a celebrar por los clérigos de dicha iglesia⁴²⁵.

Todo esto nos lleva a considerar un aspecto no menor a la hora de vestir un determinado hábito: su incidencia económica dentro de los gastos funerarios y por ende su repercusión en los patrimonios familiares. La mortaja suponía un gasto añadido al que los débiles recursos de muchos colectivos no podían hacer frente. En teoría, las órdenes mendicantes debían dispensar los hábitos gratuitamente a cambio de una limosna cuyo importe estaba dedicado a la renovación de las vestiduras de la comunidad. Pero en la práctica, debido a la alta demanda de mortajas, esta eufemísticamente llamada limosna, llegó a convertirse en un ingreso nada despreciable dentro de las economías conventuales⁴²⁶, dando lugar a que el importe quedara fijado en cierta cantidad, la cual experimentó algunas leves oscilaciones a lo largo del tiempo de acuerdo con la evolución de los precios generales del momento y la intensidad de las demandas. Lo que en tiempos había estado reservado para unas minorías experimentó una popularización creciente y, como consecuencia, los conventos desempolvaban viejas bulas pontificias para reglamentar la dispensación de hábitos.

⁴²⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. III, fol. 239v.

⁴²⁶ GONZÁLEZ LOPO, D.: *La mortaja...*, *op. cit.*, p. 282.

El incesante aumento de las peticiones de hábitos favoreció un comercio paralelo de los mismos. González Lopo sitúa este abuso a comienzos del siglo XIX, cuando algunos comerciantes y particulares empiezan a vender hábitos de la orden franciscana ocasionando evidentes lesiones a las economías conventuales. Esto dio lugar a que se estableciera una legitimación de las mortajas mediante una papeleta firmada por los guardianes de los conventos⁴²⁷. Pero lo cierto es que mucho antes ya se habían producido prácticas nada edificantes al respecto. En 1683, el terciario regular Francisco Díaz de San Buenaventura advertía que todas las excelencias del hábito y cuerda de San Francisco, según la bula *Áurea* de Sixto IV, sólo se conseguían si el hábito era dado y bendecido por los guardianes o superiores de los monasterios del lugar donde se enterraba el difunto⁴²⁸. Con esta medida se pretendía atacar la picaresca de algunos que pretendían enterrarse con hábitos traídos de otros lugares, muchos de los cuales eran burdas falsificaciones y que se presentaban para ser bendecidos esperando alcanzar así todas las indulgencias. No solamente este tipo de hábitos resultaba ineficaz. Aquellos que eran concedidos por los superiores de otros conventos que estuvieran fuera del distrito donde moría el que pedía enterrarse con ellos, eran considerados sin valor alguno⁴²⁹. De esta forma, los monasterios mantenían delimitadas sus áreas de influencia a la vez que los ingresos obtenidos por el concepto de hábitos se repartían equitativamente entre los distintos conventos. Sin duda existieron casos de cobros fraudulentos protagonizados por los mismos frailes, y debieron de ser más que abundantes a tenor de lo que expresan los estatutos conventuales. En el Capítulo celebrado en Tarazona, en 1662, para la provincia franciscana de Aragón, al tratar de la observancia y guarda de la pobreza se advierte que se castigará severamente al religioso que “hallaren defraudando misas a la comunidad o cobra limosnas de hábitos para difuntos o que contrata trabajando cordones, relicarios, bordados o de otra qualquiere condición, se le castigue como propietario, se le tengan seis meses en la cárcel formal,

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 285. En Zamora, en 1830 el General de la orden de San Francisco elevó una protesta al Rey ante la venta indiscriminada de hábitos franciscanos y las falsificaciones de las células de autenticidad, LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 175.

⁴²⁸ DÍAZ de SAN BUENAVENTURA, Francisco: *op. cit.*, cap. I, doc. VII, p. 126.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 127. “Y así, enterrarse con hábito dado por guardián de otra guardianía, es lo mismo que enterrarse con hábito dado por sacerdote seglar; porque no tiene más facultad pontificia el tal guardián para darle, que la tiene el sacerdote seglar: Y así como por el hábito dado por el sobredicho sacerdote seglar no se gana indulgencia alguna, devemos dezir lo mismo del hábito que diere el prelado que no lo es del distrito en donde muere el que pidió enterrarse con él.”

dándole disciplina dos viernes en cada uno de los seis meses en el refectorio, a la hora de la cena”⁴³⁰.

Sólo poseemos datos sobre el coste del hábito franciscano, el cual parece ser que mantuvo durante toda la centuria una cuantía parecida. Don Miguel Araíz de la Mata, entre las muchas disposiciones que hace por su alma en 1611, especifica “le sean dados al monasterio de San Francisco cincuenta reales para el hábito”⁴³¹. En los gastos consignados por el vicario de San Pedro al ordenar el testamento eclesiástico de Vicente Marqués, muerto en 1617, se menciona la cantidad de cien sueldos jaqueses para la compra del hábito de San Francisco que debía llevar como mortaja⁴³². En 1624, Catalina Pastor, fallecida en Valencia, deja toda su hacienda a su alma. Disponiendo que se celebren tres funerarias, una por ella, otra por su padre y otra por su hermano, instituyendo tres aniversarios para cada uno de ellos y que “pagada la caridad al hospital que son ciento y diez sueldos y el hábito que son cien sueldos, lo que sobrare se le digan en misas rezadas en San Francisco”⁴³³. Unos años más tarde, en 1637, Luisa Rubio de Ventimilla, viuda del notario Francisco Pérez Adrián, al disponer su mortaja especifica que “dicho mi cadáver sea sepultado y enterrado con el hábito del seraphico padre San Francisco y quiero que de mis bienes y hacienda se pague la caridad acostumbrada”⁴³⁴. En el libro de gastos de su defunción confeccionado por el racionero Claudio Pascual, fray Francisco Rodríguez, guardián del convento de San Francisco, extiende un albarán en el que confiesa haber recibido seis escudos por el hábito ya bendecido⁴³⁵. Este incremento de veinte sueldos probablemente se debió a la hechura y calidad del tejido, dada la categoría social de la difunta, porque el precio se mantendrá prácticamente invariable a lo largo del siglo. Así lo confirma el cerero José de Miedes, que en 1674

⁴³⁰ *Actas y estatutos de esta Santa Provincia de Aragón de la Orden de N. P. San Francisco. Nuevamente establecidas y ordenadas en el Capítulo que se celebró en el convento de San Francisco de Tarazona en 22 de abril de 1662*, Zaragoza, imp. Juan de Ibar, 1662, cap. V, pp. 27-28.

⁴³¹ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fol. 40r.

⁴³² A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 232r.

⁴³³ *Ibidem*, fol. 80r.

⁴³⁴ A.P.S.S., *Legajo 1* (Santiago), *Testamento de Luisa Rubio 1637-14 -7*.

⁴³⁵ *Ibidem*, *Libro de gastos hechos de la acienda de Luisa Rubio, viuda del quomdam Juan Pérez Adrián, por mi mossén Claudio Pascual*, 1639.

pagó por llevar un hábito franciscano cien sueldos⁴³⁶. Al igual que el labrador Juan Sanz, muerto en 1682, que expresa en su testamento: “quiero ser enterrado con el hábito de San Francisco y ordeno se den por dicho hábito cien sueldos”⁴³⁷. Todo esto hace suponer que, salvo especificaciones hechas sobre la naturaleza del tejido o la libre voluntad de alguno de los testadores, que aumentaron la cuantía de la limosna por especial devoción, el precio del hábito franciscano se mantuvo estable en la ciudad de Teruel, siendo su coste sobre unos cien sueldos jaqueses⁴³⁸. En otras zonas geográficas, los precios se mantuvieron en torno a los cuarenta y cuatro reales. En cuanto a la diversidad de hechuras y calidades de las telas con que se confeccionaron, no hemos encontrado referencia alguna pero es de suponer que ciertos personajes, sobre todo del sexo femenino, solicitaron hábitos de confección más cuidadosa y con algunos complementos⁴³⁹. En este punto cabe interrogarse sobre si el hábito religioso que servía de mortaja era un hábito viejo o por el contrario los conventos confeccionaban hábitos destinados exclusivamente a este fin⁴⁴⁰. Por una parte, un sentido de economía hace suponer que al arropar el cuerpo del cadáver, que prometía ser en breve un montón de podredumbre, los hábitos empleados debían provenir de las vestimentas viejas y

⁴³⁶ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 403r.

⁴³⁷ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 233.

⁴³⁸ Por lo contrario en la Huelva del seiscientos el importe de la mortaja franciscana experimentó algunas oscilaciones. Lara Ródenas afirma que ningún hábito bajó de los cuatro ducados y que sobre 74 inventarios *post mortem*, el hábito franciscano experimentará un incremento en sus costes. A principios de siglo, su precio fue de cuatro ducados, pasando a cinco en 1628, seis desde 1640 y siete desde 1693. Advirtiendo que el resto de los hábitos como el mercedario o el mínimo se mantuvieron estables en 4 ducados. LARA RÓDENAS, M. J. de: *La muerte barroca...*, *op. cit.*, p. 105-106. Por ejemplo, en Valladolid la calidad de los paños y su tipología determinaron el precio del hábito franciscano que quedó estabilizado en 44 reales, aunque los hubo de diferentes precios que oscilaron entre 22 y 120 reales, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 158. En la Sevilla de principios del XVIII, su coste era similar al de Teruel: alrededor de 50 reales, aunque con algunas variaciones según la generosidad del testador o de sus albaceas, RIVAS ÁLVAREZ, J. A.: *op. cit.*, pp. 118-119. También en Gran Canaria el monto de un hábito estaría entre 40 y 50 reales, ARANDA MENDIAZ, M.: *El hombre del siglo XVIII en Gran Canaria. El testamento como fuente de investigación histórico-jurídica*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de las Palmas, 1993, p. 294. En Málaga, a comienzos del siglo XVIII, un hábito (no se especifica la clase) venía a costar cuarenta y cuatro reales, REDER GADOW, M.: *op. cit.*, p. 100. Esta misma cantidad coincide para Santiago, aunque existían diferentes aranceles según la calidad del tejido. GONZÁLEZ LOPO, D.: *La mortaja...*, *op. cit.*, p. 282.

⁴³⁹ En Galicia, González Lopo nos habla de hábitos enteros, medios hábitos, con capa, de sayal, de picote y de picotillo, GONZÁLEZ LOPO, D.: *La mortaja...*, *op. cit.*, p. 283.

⁴⁴⁰ REDER GADOW, M.: *op. cit.*, p. 101. Esta historiadora se hace la misma pregunta afirmando que no hay ninguna constatación documental que avale algo que parece ser comúnmente aceptado en la mayoría de los trabajos sobre el tema: uno de los requisitos formales para que un hábito fuese eficaz era que lo hubiera llevado con anterioridad algún religioso. Nosotros tampoco hemos podido confirmar tal extremo.

desechadas que poseían las comunidades religiosas (al igual que las mortajas del clero secular). El portar este tipo de hábito raído y recosido por muchas partes indudablemente daba lugar a dos aspectos de claro contenido simbólico: la edificante representación del difunto ataviado con el incontestable signo de la pobreza y el trasvase de santidad que dichas vestiduras conferían al haber sido usadas por los religiosos. Pero en los momentos en los que la demanda de mortajas fuese muy elevada resultaba altamente improbable que los conventos pudieran satisfacer todas las peticiones. Por ejemplo, entre 1630 y 1634, solamente del hábito franciscano se efectuaron 84 solicitudes. Esta cifra superaba en mucho a la población conventual franciscana que nunca pasó de los veinticinco miembros, por lo que, o bien sus hábitos estuvieron siempre en constante renovación o existió un taller dedicado a la confección específica de las mortajas⁴⁴¹. A los mercedarios, a quienes se les entregaba un hábito cada tres años⁴⁴², también les debió de resultar imposible cubrir las demandas de sus vestiduras y mucho más a los frailes de La Trinidad, que en 1603 contaban tan sólo con doce religiosos⁴⁴³. Con respecto al monto de estos hábitos, es de presumir que sus precios fueron similares al franciscano cuando no ligeramente inferiores dada la extraordinaria competitividad del sayal franciscano⁴⁴⁴.

El acceso a un hábito no siempre se hizo pagando directamente su precio estipulado. En algunas ocasiones se ofrecían donaciones a los distintos conventos con la condición de que estos proporcionaran la mortaja. Generalmente fueron las clases privilegiadas las que de alguna manera obligaban a la dispensa del hábito de manera gratuita a cambio de ordenar una serie de sufragios en los conventos a los que añadían sustanciosas limosnas. Doña Mariana Rubio, muerta en 1605, entre otras disposiciones, ordena en su testamento “quiero que los frailes de la Merced, vengan el día de mi entierro a mi casa y sobre mi cuerpo me digan tres responsos y dicho día me digan una

⁴⁴¹ Hasta tiempos muy recientes, los conventos franciscanos disponían de un hermano sastre encargado de confeccionar sus hábitos.

⁴⁴² REMÓN, Alonso: *op. cit.*, lib. XVI, cap. XIV, fol. 259 r.

⁴⁴³ POLO RUBIO, J. J.: *Martín Terrer...*, *op. cit.*, not. 74, p. 48.

⁴⁴⁴ En Santiago de Compostela a mediados del siglo XVI, el hábito de Santo Domingo venía a costar a 30 rls. y el de Nuestra Señora de la Merced 33 rls. El carmelita tuvo un precio de 120 rls. a mediados del siglo XVIII. GONZÁLEZ LOPO, D.: *La mortaja...*, *op. cit.*, p. 282. En Valladolid el costo del hábito carmelita se situó en 33 rls, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 158.

misa cantada en la capilla de Nuestra Señora de la Soledad y más les dexo unas vasquiñas de raso morado para que hagan un frontal para el altar de nuestra Señora de los Dolores con obligación de traerme el hábito de Nuestra Señora de los Dolores con el qual quiero ser sepultada y más les dexo cuatrocientos sueldos para que, en el dicho convento me digan doscientas missas rezadas; las cien en el altar de nuestra Señora de los Dolores y las otras cien en el altar de la Soledad y quiero que se digan dentro de quatro meses del día que yo muera”⁴⁴⁵

Por otro lado, ignoramos la cantidad de miembros pertenecientes a las órdenes terceras que tenían dispuesto el hábito para la hora de su muerte, ya que muchos lo llevaban ya en vida y, lógicamente, debieron ser enterrados con ellos. Algunos como la viuda Ana Maícas, muerta en 1631, disponen “que la entierren con el hábito de San Francisco que llevaba en vida”. Don Felipe Martín de la Sierra, muerto en 1695, ordena en su testamento “que se le entierre con el hábito que llevaba de tercero”⁴⁴⁶. En ciertos casos las preferencias por algún tipo de hábito y la importancia que se les otorgaba se ponen de manifiesto en las elecciones dispares que sobre su mortaja hacen los matrimonios en sus testamentos conjuntos. El notario Juan Bautista Berbegal y su esposa Leonor Pérez testan disponiendo por sus almas idénticas obras pías, pero la mujer, fallecida en el mes de abril de 1629, manifiesta “que se me entierre con el hábito de San Francisco que lo tenía años antes de mi muerte”, mientras que el marido, muerto seis meses después, solicita llevar el de Santo Domingo⁴⁴⁷; ¿Signo de acendrada devoción hacia un determinado sayal o reducción de gastos funerarios? Lo cierto es que un número indeterminado de individuos debieron de tener prevenida la mortaja en sus casas para que, llegado el momento, su cuerpo fuese arrojado con ella⁴⁴⁸. No pudo ser

⁴⁴⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fols. 146r.-146v.

⁴⁴⁶ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 218 v. y A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 74 r.

⁴⁴⁷ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fols. 145-146, respectivamente. Los casos de diferente elección de hábitos entre matrimonios no resultan excesivamente abundantes. Por lo general, cuando no mediaba de por medio unas segundas nupcias o la calidad de los personajes establecía una clara distinción entre linajes, los cónyuges turolenses expresaron en sus disposiciones llevar el mismo tipo de amortajamiento. El matrimonio formado por el notario Jaime Javierri y su esposa Juana Infante, en su testamento conjunto, solicitan las mismas obras pías por sus almas y piden ser enterrados con el hábito de la Trinidad. La mujer fallece en diciembre de 1630, cuatro meses después, en abril de 1631, morirá Jaime Javierri y ambos será sepultados con dicho hábito. A.P.S.S. *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fols. 148 y 153, respectivamente.

de otro modo en el caso de Juana del Mor, viuda del ciudadano Pedro Villarroya, muerta el 16 de febrero de 1648. Hizo testamento el 6 del mismo mes disponiendo ser amortajada “con hábito de cartuja que tiene en su poder”⁴⁴⁹, el único hábito foráneo empleado a lo largo de todo el siglo en la ciudad de Teruel.

Muchos son los casos que demuestran una notable preocupación por el tipo de mortaja que se llevaría en el tránsito hacia el más allá. Esta inquietud irá en aumento a medida que avance el siglo hasta convertirse en un acto redundante y habitual dentro del proceso del desarrollo funerario. La fuerza de la inercia, la repetición del modelo y las “seguridades” ofrecidas desembocarán en una costumbre preceptiva cada vez más alejada de su verdadero origen. El hábito llegará a convertirse, a finales del siglo XVIII, en un adorno del cadáver⁴⁵⁰, en una suerte de disfraz al que se le podían añadir toda clase de aditamentos, estableciéndose hábitos de diferentes calidades y categorías según el tipo de telas empleadas y los complementos que los acompañaban⁴⁵¹. No es de extrañar que ya a mediados del siglo XVII los estatutos de la Tercera Orden franciscana recogieran la advertencia de que el hábito descubierto de sus hermanos tenía que ser de paño bajo y carente de todo adorno para dar ejemplo de humildad y honestidad, prohibiendo las mangas largas en las mujeres hasta que no profesaran en la orden⁴⁵². El empleo del hábito como mortaja se instaurará de tal manera que, a finales de la centuria, sólo ya la pobreza o la cortedad de medios disculparán el no llevarlo. El labrador Domingo Villarroya, muerto en los mases de San Blas en 1695, no pudo hacer testamento alguno por no haber escribano en el lugar, pero declaró ante mosén Agustín Asensio, racionero de la iglesia de San Juan, se le hiciese una funeraria y 25 misas rezadas excusándose de no llevar hábito por ser muy pobre y no alcanzarle para ello⁴⁵³. Algunos que vivieron en la más extremada pobreza tuvieron la suerte de llevar en su

⁴⁴⁸ Este sentido de previsión es también señalado por Lara Ródenas en Huelva, LARA RÓDENAS, M. de: *La muerte barroca...*, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁴⁹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 177r. Con toda seguridad Juana Mor recibió este hábito de manos de su cuñado Diego Villarroya, cartujo profeso en Zaragoza y hermano del canónigo Pablo Villarroya, el cual advierte en su testamento que se informe de su muerte a dicha cartuja para que lo encomienden por ser hermano de la misma.

⁴⁵⁰ RIVAS ÁLVAREZ, J. A.: *op. cit.*, pp. 122-123; LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 174;

⁴⁵¹ GONZÁLEZ LOPO, D.: *La mortaja...*, *op. cit.*, p. 283.

⁴⁵² SÁNCHEZ, Rafael José: *op. cit.*, cap. III, p. 11.

⁴⁵³ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 276v.

muerte las santas vestiduras gracias a las donaciones de algún familiar que había profesado como religioso. La viuda del pelaire Luis Ceruel, Catalina Boira, fallecida en 1693, a pesar de no hacer testamento por no disponer de bien alguno, tuvo unas exequias más que aceptables gracias a la previsión de su hermano Miguel Boira, racionero de San Pedro, muerto en 1679, que dejó depositadas veinte libras en el archivo de su iglesia para que fueran gastadas en su entierro además de haberla inscrito como capitular en la cofradía del Capítulo de racioneros, lo que implicaba la asistencia del mismo a su funeral. Si a esto añadimos que otro hermano, religioso franciscano, le dio de limosna el hábito con el cual se amortajó⁴⁵⁴, nos encontramos ante el caso de una pobre viuda que disfrutó de todos los remedios espirituales que de otra manera le hubiesen estado vedados. Resulta altamente significativo que la restricción en cuanto a honras funerales a la que estaban abocados todos aquellos de escasos recursos no puede generalizarse de modo alguno. Como más adelante veremos, las categorías sociales no fueron siempre sinónimo de unos funerales equivalentes.

Lo cierto es que los testamentos y las actas de defunción dejan atisbar un grado de previsión cada vez mayor a la hora de tener dispuesto el hábito en los casos de una grave enfermedad. Las improvisaciones en este aspecto habían demostrado no ser buenas dando lugar a que, si no mediaba disposición testamentaria al respecto, muchos fueran sepultados sin el celestial escudo protector. Con toda seguridad, mucho antes de producirse el óbito, la mortaja debía estar apercebida en la casa del enfermo con el fin de evitar trastornos posteriores. Una cuestión muy difícil de aquilatar es el número de aquellos que llevaron hábito gracias a un ahorro cauteloso, probablemente prolongado durante varios años, para suplir sus pocas posibilidades económicas a la hora de su adquisición. En este apartado entrarían todos los que en vida poseyeron hábitos confeccionados con telas de ínfima calidad y de escaso precio con la intención de que estos fueran bendecidos, llegada la hora de su muerte, adquiriendo de esta manera un valor sacralizado; y también los que pidieron la confección apresurada de un remedo de hábito a partir de ciertas piezas de tejido reservadas para este propósito.

La mortaja llegó a adquirir un valor de moneda de cambio. Su alto grado de significación hizo que su simbología llegara a transformarse en una antítesis de la

⁴⁵⁴ *Ibidem*, fol. 275v.

muerte a través de una duplicidad formal. La personificación misma de la muerte que el hábito conllevaba podía invertirse en símbolo de vida, siendo costumbre el ofrecerlo a un santo determinado si se salía de la enfermedad. Este gesto, muy común en la época y que ha tenido su pervivencia hasta tiempos relativamente cercanos, sobre todo en el medio rural, es recogido ampliamente por la literatura del momento⁴⁵⁵.

Al contrario que en Galicia donde González Lopo constata que entre los años 1651 y 1660 un 3,6% de los fallecidos solicitan doble mortaja, es decir dos hábitos de órdenes distintas que en ocasiones podían ser ambos de la orden de San Francisco pero de diferentes calidades, en Teruel únicamente hemos localizado cinco casos de amortajamiento doble, lo que supone un 0,4% sobre los 1.132 fallecidos que son enterrados con hábito, porcentaje algo superior al aportado por Lara Ródenas para Huelva⁴⁵⁶. Como es natural, todos estos amortajamientos dobles son solicitados por individuos pertenecientes a la oligarquía local y de notable solvencia económica. El doctor en leyes Juan Calmes, muerto en 1616, ordena que “mi cuerpo sea enterrado en la iglesia de nuestro Señor San Salvador, en el baxo de Santa Quiteria donde tengo mi entierro llevando el hábito de Santo Domingo y del Señor San Francisco”⁴⁵⁷. De igual modo, el infanzón Gaspar Luis Bonet, emparentado con la familia Gil Sánchez Muñoz, barones de Escriche, fallecido en 1625, solicita que se le amortaje con los hábitos de San Francisco y de la Trinidad⁴⁵⁸. En ocasiones la tradición familiar, las devociones compartidas y la reproducción de esquemas en los que el linaje y la sangre establecían comportamientos religiosos exteriores similares, daban lugar a que los miembros de una misma familia optaran por ser sepultados llevando las mismas mortajas. Jerónima Dolio, viuda del ciudadano y mercader Francisco Dalda⁴⁵⁹, fallecida en 1651, que pide

⁴⁵⁵ “Si alguno cura y no muere/ piensa que resucitó/ y por milagro le ofrece/ la mortaja y el cordón/ QUEVEDO y VILLEGAS, Francisco de: *Poesía varia...*, *op. cit.*, p. 493.

⁴⁵⁶ Una mujer santiaguesa llegó al extremo de pedir cuatro hábitos superpuestos: el de San Francisco, santo Domingo, San Agustín y el de Nuestra Señora de la Merced. GONZÁLEZ LOPO, D.: *La mortaja religiosa...*, *op. cit.*, pp. 279-280; LARA RÓDENAS, M. de: *La muerte barroca...*, *op. cit.*, p. 84. En Huelva sólo se registran dos casos que supone el 0,1% sobre el total de los testadores.

⁴⁵⁷ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. III, fol. 223 v. Las disposiciones que este jurista hace por su alma no son nada despreciables. Ordena quinientas misas rezadas y otras doscientas más repartidas en los conventos de Teruel, cuatro misas votivas perpetúas, una rezada cada día durante un año y deja como limosna doscientos sueldos a los pobres, ciento diez al Hospital y sesenta para la cera de cada año.

⁴⁵⁸ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 297r.

los hábitos franciscano y mercedario; ordena además se den cinco ducados de limosna al Hospital general “para ganar sus indulgencias” y se celebren nueve misas en todas las iglesias y conventos de la ciudad, buena muestra de que en muchas de las mentalidades de la época todas las seguridades eran pocas para evitar el Purgatorio. Justo un año después, en 1652, fallece su hijo el doctor Marco Antonio Dalda, el cual dispone ser sepultado llevando similares tipos de mortajas, la de San Francisco y de la Merced⁴⁶⁰. Sin embargo, en ambos casos existe la razonable sospecha de que una influencia externa pudo dar lugar a que madre e hijo optaran por llevar el mismo doble hábito. Se trata del hijo y hermano, respectivamente, el canónigo José Sebastián Dalda, que fue ejecutor de los dos testamentos. Marco Antonio testó un día antes de su óbito y no resulta insólito que los consejos de su hermano dieran lugar a esta disposición. Serán incontables las ocasiones en que el supuesto libre albedrío del testamento se vea asaltado por las premuras del tiempo y las últimas recomendaciones de los circundantes. El joven Pedro José Villarroya Gil de Palomar protagonizará el último caso de doble amortajamiento en 1673, bajando al sepulcro con los hábitos franciscano y dominico⁴⁶¹. Fácilmente se puede advertir que la eventualidad de la mortaja doble tiene su traducción en un distanciamiento temporal a lo largo de la centuria a excepción del caso de la familia Dalda. No fue pues una práctica común y siempre estuvo sujeta más a la significación social de algunos individuos que a una necesidad de orden moral o teológico.

De todos modos, los comportamientos con respecto al uso de los hábitos religiosos como mortaja son de muy difícil generalización. Dentro de un mismo círculo familiar el hecho de llevar tal o cual hábito, o el de no llevarlo, dependerá de las devociones personales de sus distintos miembros, sin olvidar la situación económica del momento y las facilidades para conseguirlo. En el testamento conjunto que hace el labrador Bartolomé Navarro junto con su mujer Juana Benedicto, estando esta última enferma, él solicitará el hábito franciscano y ella el de la Merced⁴⁶². Serán frecuentes

⁴⁵⁹ Francisco Dalda había fallecido en 1622 llevando el hábito de San Francisco. En 1631, muere una de sus hijas que aunque estaba casada es sepultada con él y curiosamente es enterrada sin hábito alguno a pesar de que su madre, Jerónima Dolio, es ejecutora y fianza de su testamento, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fols. 293v y 311v, respectivamente.

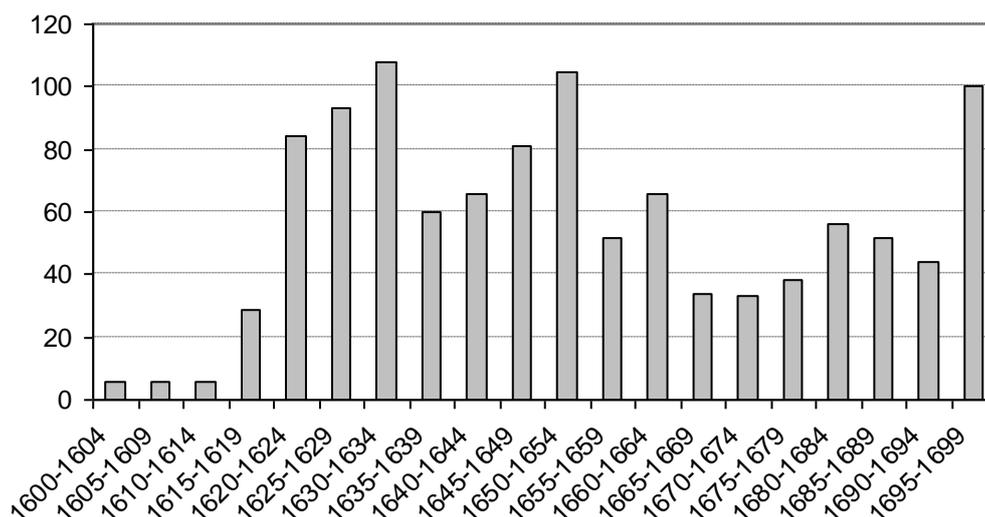
⁴⁶⁰ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fols. 329r y 330r, respectivamente.

⁴⁶¹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. II, fol. 262r. A su entierro asistió el Capítulo General de clérigos de la ciudad junto con todos los conventos y dispuso que se gastasen por su alma ocho mil sueldos a voluntad de sus ejecutores.

estos casos de discrepancia a la hora de amortajarse con algún tipo de hábito, tanto entre cónyuges como entre padres e hijos, pero también se producirá el efecto contrario. Muchas familias permanecerán fieles a un mismo hábito y la mayoría de sus miembros se enterrarán con él.

Gráfico 5

Evolución numérica de los solicitantes que llevan hábito como mortaja



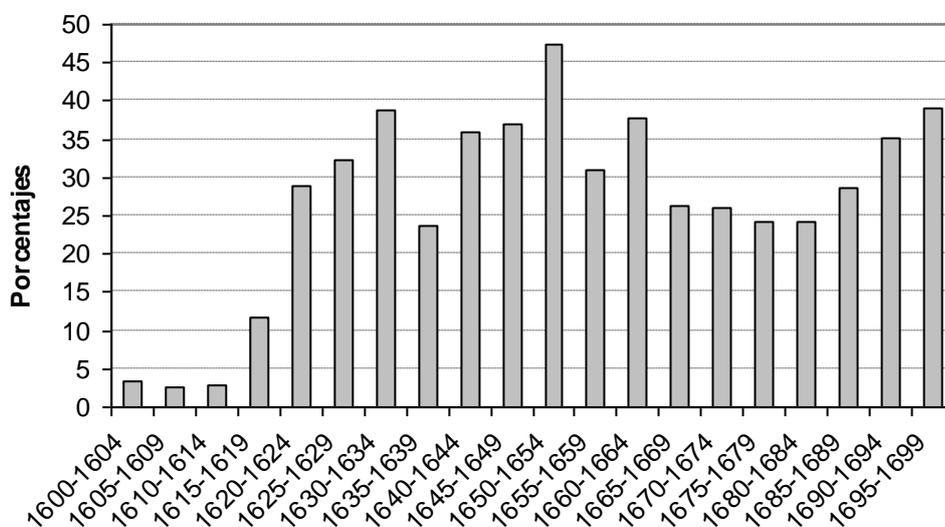
Atendiendo a la evolución del uso de los hábitos religiosos como mortaja (Gráfico 5) en el que incluimos globalmente tanto las solicitudes hechas mediante testamento como las impuestas por los testamentos hechos sobre el cuerpo y aquellas, fruto de la voluntad espontánea de deudos y familiares, hay que señalar que el siglo se inicia con una bajísima preocupación por la mortaja. Entre 1600 y 1619, tan sólo dieciocho individuos llevarán hábito, a pesar de que solamente en el año 1606 la cantidad de fallecidos duplicará la media de defunciones anuales establecida en 79,6. El uso de las vestiduras religiosas se irá incrementando en los quinquenios siguientes. Al principio levemente, hasta alcanzar su cota más alta en el quinquenio comprendido entre 1630-1634, tramo donde se acumularán 108 peticiones, para después iniciar un brusco descenso en el siguiente y volver a remontarse hasta alcanzar casi el nivel anterior, probablemente como consecuencia de la peste de 1652. En los siguientes quinquenios las solicitudes de hábitos irán en franca disminución, reduciéndose en los dos siguientes

⁴⁶² A.H.P.T., Notario Lucas Soriano (1650), nº 726, fols. 60v-66v.

a casi la mitad para pasar entre 1665 y 1679 a la tercera parte. Sin embargo, será en el último quinquenio de la centuria cuando se advierta un incremento notable que casi restablecerá las cifras alcanzadas en el quinquenio de 1630-1634. Evidentemente las dos crestas más significativas están en relación con un aumento excepcional de los fallecimientos correspondientes a los quinquenios en los que se incluyen los años 1631 y 1652, años en los que el índice de defunciones en la ciudad se elevó de manera concluyente por los efectos de la peste⁴⁶³.

Gráfico 6

Evolución de los porcentajes de las solicitudes de hábito como mortaja



Una atenta observación de los porcentajes de aquellos que reciben sepultura llevando algún hábito conventual (Gráfico 6) avala mucho más las anteriores apreciaciones. Sobre una media del 26,7 % de hábitos, excluyendo las dos primeras décadas de la centuria, los porcentajes se mantendrán relativamente cercanos a la media, sobrepasando el 30% en los períodos comprendidos entre 1625 y 1634. Este incremento podría estar en función de los trastornos demográficos producidos en esta década. Aunque para muchos autores la epidemia de 1631 no puede considerarse propiamente como una peste, la irrupción de ciertas enfermedades contagiosas ayudadas por una serie de malas cosechas, aumentó el número de las muertes con el consiguiente

⁴⁶³ 178 defunciones en 1631 y 246 en 1652.

incremento de los hábitos. Tras un descenso significativo, la demanda de mortajas se acrecentará en los tres lustros siguientes, alcanzando su cota máxima en el quinquenio de 1650 –1654, arrojando un porcentaje del 43,7%.

Resulta paradójico que no sea en este período donde se registren el número máximo de defunciones ni tampoco de testamentos (489 decesos frente a 222 testamentos), sin embargo, las solicitudes de mortaja alcanzarán su punto más alto en este tramo. Este comportamiento hay que atribuirlo a la toma de conciencia que tuvieron los turolenses ante la inminente cercanía de la muerte que concentró todo su horror en un periodo muy puntual. Sabemos que en 1652 la peste hizo su aparición en Teruel sin aviso previo y que actuó de una manera rápida y prolongada durante todo el año para después desaparecer dejando tras ella un rastro de 246 muertos, la cifra más elevada del siglo. Esta celeridad uniforme y continuada producida en tan corto espacio de tiempo debió de exacerbar los sentimientos religiosos, favoreciendo el empleo del hábito como medida apaciguadora y defensiva ante la constante mortandad, a la vez que las predicaciones de consolación y aceptación que salieron de los recintos conventuales no dejaron de loar al hábito como el mejor remedio contra la terrible enfermedad⁴⁶⁴.

Sin embargo, en los quinquenios siguientes, incluido el de 1680-1684, en el que el aumento de fallecimientos se eleva a 548 individuos, las solicitudes de los turolenses se mantendrán bastante moderadas, por debajo de la media, probablemente como consecuencia de alguna crisis de tipo económico. Será en los tres últimos tramos cuando se advierta un aumento en las peticiones, aumento que se desarrollará de forma progresiva hasta afectar al 39% de los que fallecen. La manifiesta irregularidad entre el número de defunciones y las peticiones de mortaja nos hace pensar que el empleo de los hábitos religiosos nunca fue tan lineal como algunos historiadores han querido demostrar.

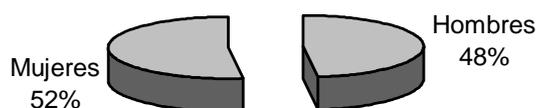
No cabe duda de que la amplia penetración del hábito como elemento de salvación se fue arraigando firmemente a lo largo del siglo, pero su aceptación no muestra, en nuestro caso, una tendencia ascendente y continuada. Con toda seguridad

⁴⁶⁴ Este comportamiento es totalmente opuesto al observado por Lara Ródenas para el caso de Huelva, donde señala que, precisamente en este quinquenio, las peticiones de hábito descienden por debajo de sus niveles normales achacando al fenómeno de la peste el ser un obstáculo natural para la práctica del amortajamiento; LARA RÓDENAS, M. J.: *La muerte barroca...*, op. cit., p. 89.

una multiplicidad de factores influyó en su demanda, entre los que cabría citar el sobreesfuerzo económico de unas gentes que, golpeadas reiteradamente durante varios años consecutivos por la muerte, habrían agotado sus escasas capacidades económicas y se vieron imposibilitadas para adquirir este tipo de mortaja⁴⁶⁵. Pero también una suerte de desencanto y desánimo en las clases populares, que periódicamente tuvieron que ser levantados mediante las prédicas de los religiosos. Los modelos siempre tuvieron que estar vigilados, máxime en una época en la que el pueblo era propenso a los extremos más insospechados pudiendo pasar de la negación que los medios eclesiásticos ofrecían al fervor religioso más irracional. Una vez más los objetos tangibles amalgamaban una fuerte carga de simbolismo que se diluía profundamente dentro de las experiencias sociales y subjetivas de los individuos gracias a las constantes repeticiones de la Iglesia.

Gráfico 7

Solicitudes de hábitos por sexos (1600-1700)



En el Gráfico 7 puede apreciarse una de las constantes que se darán a lo largo de la centuria: la escasa diferenciación porcentual entre hombres y mujeres a la hora de amortajarse con hábito religioso. Las mujeres marcarán una ligera superioridad, en nuestro caso alrededor del 4%⁴⁶⁶. El predominio femenino estará siempre presente en

⁴⁶⁵ Un caso más que patente lo tenemos en el labrador Martín Villarroja que murió en el hospital en 1695: “fue tanta su pobreza que no se halló con que hazerle funeral alguno”, A. P. S. S., *Lib. Reg.* (Salvador) vol. IV, fol. 277r.

⁴⁶⁶ Mientras que en Huelva la diferencia estará en el 2% aunque este desequilibrio se invertirá en el siglo XVIII a favor de los hombres, LARA RÓDENAS, M. J.: *La muerte barroca...*, *op. cit.*, p. 89. En Toledo, sobre una muestra de 184 testamentos, las peticiones de las mujeres superarán en el 3,8% a las de los hombres, MARTÍNEZ GIL, F.: *Muerte y sociedad...*, *op. cit.*, p. 559. En Santiago, en el período

cualquier manifestación religiosa y devota. Fray Francisco de Rojas consideraba que la mujer tenía que ser una reserva de virtudes y llevar una vida ejemplar, encerrándose en la práctica continuada de la oración y en la ejecución de obras pías⁴⁶⁷.

Cuadro 2

Tipología de hábitos religiosos solicitados como mortaja por sexos (1600-1700)

	Hombres		Mujeres		Total	
Franciscano	412	75,6%	431	73,4%	843	74,5%
Mercedario	62	11,4%	75	12,8%	137	12,1%
Trinitario	41	7,5%	52	8,8%	93	8,2%
Dominico	12	2,2%	20	3,4%	32	2,8%
Carmelita	6	1,1%	9	1,6%	15	1,3%
Capuchino	12	2,2%	0	0,0%	12	1,1%
TOTAL	545	100%	587	100%	1.132	100%

Con respecto a aquellos fallecidos que llevaron algún tipo de hábito según el sexo (Cuadro 2), se puede señalar que las mujeres superarán a los varones en una discreta media del 1,32% en la práctica de enterrarse con hábito si exceptuamos el capuchino del que no formularán petición alguna. Las doce peticiones de llevar esta mortaja las harán miembros del sexo masculino pertenecientes a las élites de la ciudad y poseedores de holgados recursos económicos. Serán grupos cerrados que tendrán como signo distintivo el compartir tanto la misma sepultura como idéntica mortaja. El mercader Miguel González, muerto en 1651, se enterrará en la capilla del Rosario de la iglesia de San Pedro llevando el hábito capuchino no sin antes ordenar se gastasen en sus funerales la cantidad de 4.440 sueldos⁴⁶⁸. Su cuñado, el médico Blas Domingo de

comprendido entre 1651-1660, esta superioridad rondará el 4,6%, GONZÁLEZ LOPO, D.: *La mortaja religiosa...*, *op. cit.*, p. 280.

⁴⁶⁷ ROJAS, Francisco de: *op. cit.*, fol. 205 v. “La mujer discreta ha de dar más limosnas que el marido porque esta es de natural más liberal que el hombre, más piadosa con los pobres”

⁴⁶⁸ A.P. S. A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 363r. “El día de mi entierro se celebren todas las misas que se pudieren celebrar a 2 sueldos y seis dineros. Se celebren treinta misas en cada uno de los conventos de la ciudad y cien en Capuchinos. Que todos los conventos me digan un responso cantado sobre el cuerpo. Se celebren quinientas misas en todas las parroquias y en la Catedral. Dejo todos los domingos del año, perpetuamente se celebre una misa rezada en el altar del Rosario de 3 sueldos de caridad y que el verano se aya de decir a las seis de la mañana y en invierno a las siete y sino se celebrare a dichas horas respectives quede a disposición y arbitrio de los patrones de la parentela del legado de la quodam Ana Coronel el poder de mudar a la parrochia o hospital que le pareciere, para lo qual signo un

Alvarado, fallecido en 1652, también será sepultado en la misma capilla llevando el hábito capuchino⁴⁶⁹. No terminará aquí la tradición y en 1668, antes de morir, el también médico Gil Muñoz, esposo de una de las hijas de Miguel González, declarará en su testamento la voluntad de ser enterrado en la capilla de su suegro, enterramiento al cual tenía derecho, llevando, cómo no, el hábito capuchino⁴⁷⁰. Parece ser que en el mundo de los juristas se tuvo una especial predilección por este hábito. El jurista don Juan Corbalán, fallecido en 1699, pedirá el hábito de los capuchinos, mandando que cien de las quinientas misas que destinaba para alivio de su alma se celebrasen en dicho convento⁴⁷¹. Unos años antes, en 1692, había fallecido su hermano, el también jurista José Corbalán, solicitando “me entierren con el hábito del Señor San Francisco que vistien los capuchinos”⁴⁷².

Descartando pues el hábito capuchino por ser una mortaja exclusivamente masculina, los extremos superiores e inferiores presentaran unas ligeras variaciones: en el caso de la mortaja franciscana un 2,2% a favor de los hombres y en el carmelita tan sólo un 0,5% de inclinación hacia las mujeres (Gráfico 8) Los restantes hábitos se mantendrán alrededor de la media establecida, siempre al lado de las mujeres. A mucha distancia del hábito de San Francisco le seguirán el de la Merced con un 12,1% y el de los frailes de la Santísima Trinidad, con un 8,2%. El resto de los hábitos tienen una escasa representatividad. Sólo el hábito de Santo Domingo con 32 individuos tendrá alguna significación debido a que la mayoría de sus solicitudes las harán matrimonios que quieren ser inhumados con la misma mortaja.

censal testificado por Domingo Gonzalvo de Corbalán, y lo restante para que se cargue dexo a mis executores infracriptos, dexados, maytines y missas cantadas celebraderas día de san Miguel y día de Santa Ana, por mi mujer Ana Soriano y sino se pudieran celebrar dichos días por algún impedimento se celebren el día inmediato y por ellos se dé la limosna acostumbrada al hospital de dicha ciudad de cinco ducados y por mi alma una fiesta de ciento cuarenta u siete sueldos”.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, fol. 366 v. El ejecutor y fianza de su testamento será su sobrino Miguel José González.

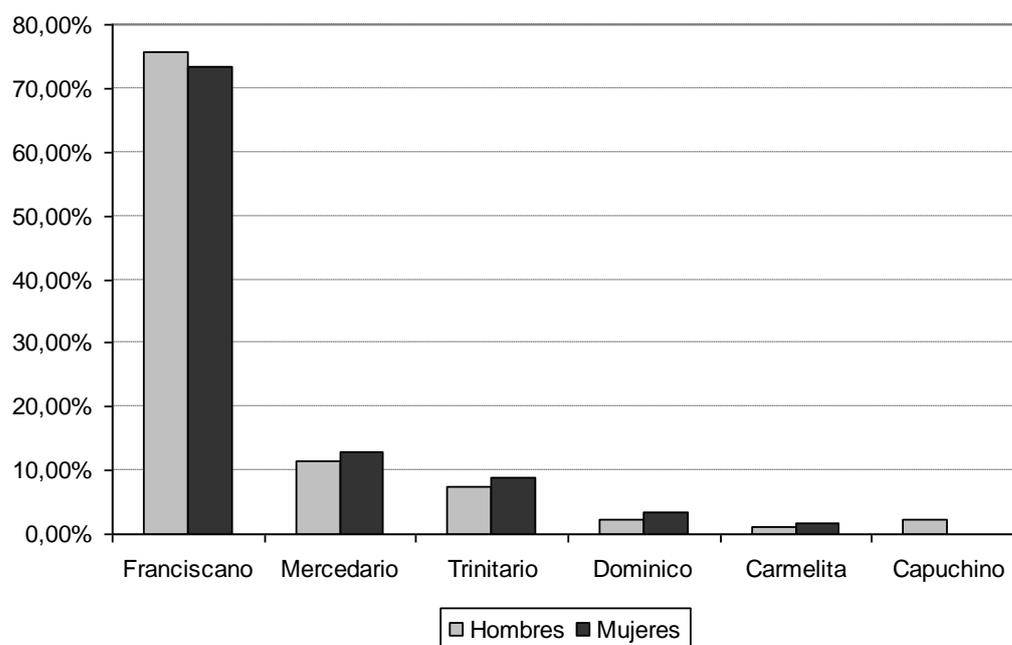
⁴⁷⁰ *Ibidem*, fol. 388 v. En este caso la ejecutora de su testamento será su esposa, Ana González.

⁴⁷¹ A.P.S S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 288. El jurista Don José Cubel, en 1683, lo solicitará también en su testamento del cual serán ejecutores, entre otros, los juristas Felix Civera, José Aquavera, José Pomar y José Corbalán; A. P. L. M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fol. 99r.. Destaca, sin embargo, el caso de un individuo de la clase humilde que se enterrará con él, el alpargatero Tomás Andrés, muerto en 1657; A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 375 r. El hábito capuchino también cubrió a los que tuvieron una muerte violenta como la del médico Jerónimo Sebastián, que falleció a consecuencia de una puñalada; A. P. S. S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 295v.

⁴⁷² A.P.S S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 272.

Gráfico 8

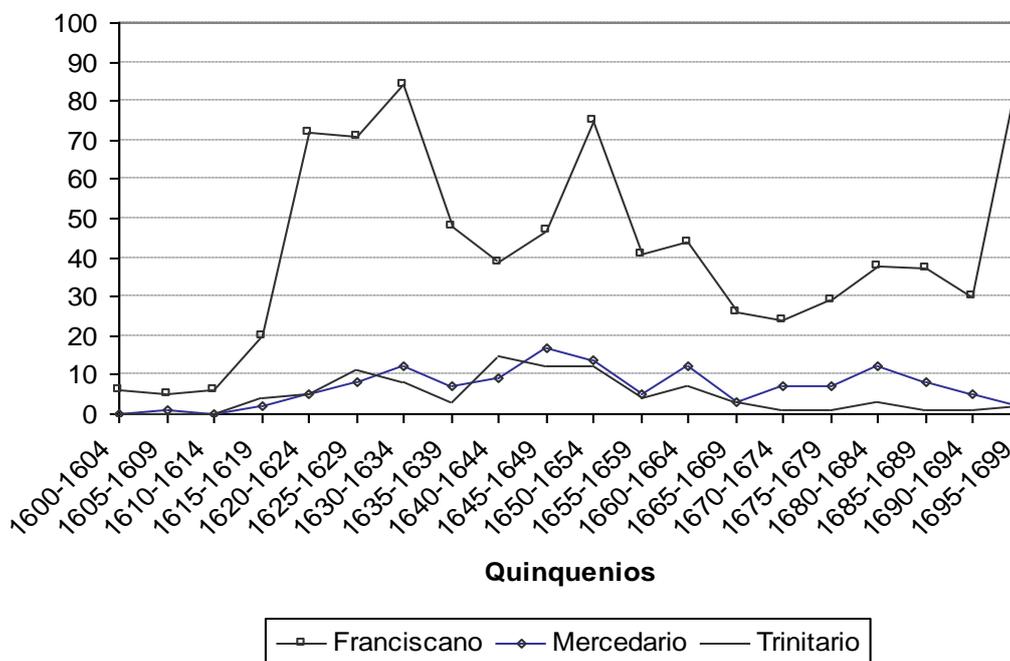
Porcentajes de tipos de hábitos por sexos



En el Gráfico 9 se puede advertir una de las características más distintivas de la mortaja turolense: el escaso incremento de los principales hábitos que siguen al franciscano los cuales nunca tratarán de cubrir las caídas de éste. Al contrario que en el caso de Huelva en el que los hábitos mercedario y mínimo tenderán a competir con el franciscano, apropiándose de parte de su clientela, en Teruel se puede advertir una regularidad general. La demanda de todos los hábitos aumentará y disminuirá de manera uniforme, estando estas oscilaciones relacionadas ostensiblemente con el número de fallecimientos y el clientelismo de la población hacia los diferentes conventos. Únicamente cabe señalar que el comportamiento de los hábitos mercedario y trinitario al final del siglo tenderá al descenso, igualándose sus parámetros con los que se habían iniciado en el período.

Gráfico 9

Evolución de los principales hábitos usados como mortaja



Como anteriormente se ha mencionado, los hábitos minoritarios serán el de Santo Domingo, el carmelita y el capuchino. En conjunto supondrán tan sólo el 5,2 % sobre el total de hábitos solicitados (Gráfico 10). Su uso estará relacionado, en numerosas ocasiones, con el deseo de una misma familia de portar la misma mortaja. Con esta actitud se intentaba establecer un corporativismo grupal en el que subyacía la esperanza de que apareciendo en el momento de la resurrección ataviados con un hábito similar, este gesto sería capaz de conferirles una acreditación de piadosa solvencia, dotándoles ante los ojos de la divinidad de un rasgo más de particular devoción. Sirva como ejemplo la familia del calcetero Jerónimo Torán, cuyos miembros se inhumarán con el hábito dominicano⁴⁷³. Pero en otras ocasiones la muerte revelará la unidad de la pareja, la fidelidad y el cariño que les hará compartir tanto la misma sepultura como la misma mortaja⁴⁷⁴. La mujer del zapatero José Jordán, fallecida en 1693, pide en su

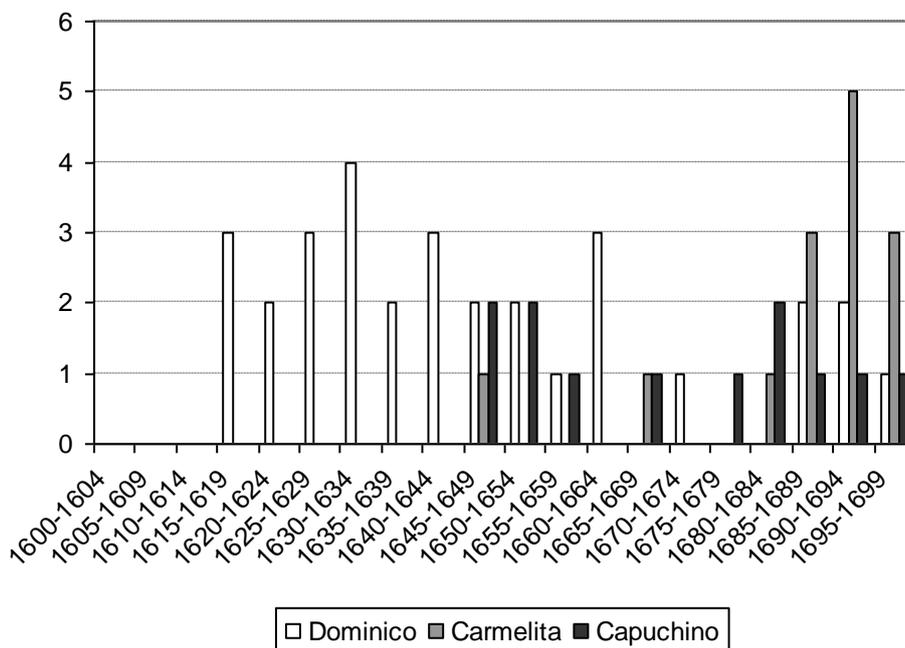
⁴⁷³ Jerónimo Torán muere en 1635, pidiendo en su testamento el hábito de Santo Domingo. En 1642 fallecerá su esposa Damiana Alegría y cinco días después su hija Ana Torán. Ambas solicitarán la misma mortaja. A.P.S. S. *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fols. 254r, 262 r, respectivamente.

⁴⁷⁴ FOISIL, M.: “La escritura del ámbito privado”, en: ARIÈS, P. y DUBY, G.: *Historia de la vida privada*, vol. 3, Madrid, Taurus, 2001, pp. 223-224. La figura de la esposa como pieza fundamental de la gestión doméstica y fiel compañera, empezará a ser tenida en cuenta bajo matices ambiguos a partir del

testamento ser enterrada con el hábito de Santo Domingo. Cuatro años más tarde morirá aquél, casado en segundas nupcias, no sin antes expresar su deseo de llevar el mismo hábito y de ser sepultado junto a su primera mujer⁴⁷⁵.

Gráfico 10

Evolución numérica de los hábitos menos solicitados



La elección de un hábito infrecuente también significará la especial devoción a un santo protector del cual se había tomado el nombre. El joven estudiante Domingo Cabello Mezquita y Palomar, cuyas posibilidades económicas debieron de ser muchas a tenor de sus legados píos, se amortajó con el hábito de Santo Domingo como expresión de su acendrada confianza en los beneficios salvadores que su santo patrón le iba a deparar en el más allá⁴⁷⁶. Como se puede observar en el gráfico 8, las solicitudes del hábito carmelita comenzarán a mostrar una ligera tendencia al crecimiento a partir de la década de 1680. El hábito del Carmen, que en la centuria siguiente tendrá una clara connotación femenina⁴⁷⁷, todavía en este siglo no marcará claramente esta diferencia.

siglo XVII, provocando, en muchas ocasiones, sentimientos de verdadero cariño cuando se producía su muerte.

⁴⁷⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fols. 273 y 281, respectivamente.

⁴⁷⁶ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 279 r.

Frente a seis solicitudes masculinas, se producirán nueve de mujeres. La mayoría de las peticiones del hábito carmelita son hechas mediante disposición testamentaria⁴⁷⁸ y en cuanto a la extracción social de los peticionarios, la casi totalidad la formularán miembros de las clases bajas⁴⁷⁹ salvo el caso de Doña Dionisia Villaspesa, viuda del infanzón Pedro Escobar, que será amortajada con el hábito de Nuestra Señora del Carmen descalzo⁴⁸⁰.

Una de las particularidades que hemos advertido al tratar el gesto del amortajamiento en la ciudad de Teruel es la aparición de un elemento novedoso que acompañará al hábito religioso: el velo. Su empleo se iniciará en la segunda década del siglo⁴⁸¹, para desaparecer posteriormente sin dejar rastro a mediados de la centuria. Este hecho singular no ha sido señalado en ninguno de los trabajos que se han prodigado a lo largo de toda nuestra geografía, viniendo a contradecir la afirmación de Ariès que sitúa a las áreas mediterráneas como las únicas que mantendrán descubierto el rostro del cadáver mientras que en las demás, en un rechazo del cuerpo muerto, se ocultará con la mortaja⁴⁸².

Varias hipótesis se pueden formular para dar una explicación satisfactoria al empleo de esta prenda de la que los tratadistas y la literatura de la época no recogen noticia alguna. El diccionario de Covarrubias, al respecto de la palabra velo recoge dos escuetas acepciones: “cierta toca bendita que se da a las religiosas quando hazen profesión” y “cualquier cosa de tela que cubre a otra”⁴⁸³. Si consideramos la primera,

⁴⁷⁷ LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 302; FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 159; REDER GADOW, M.: *op. cit.*, p. 101.

⁴⁷⁸ La viuda Úrsula Esteban, fallecida en 1682, sin haber testado, llevó el hábito del Carmen, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 274 r.

⁴⁷⁹ Por ejemplo: Emerenciana Navarro, mujer del labrador Cristóbal Martín, muerta en 1687. El alfarero José Hervás, fallecido en 1694, A.P.L. M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fols. 105 r-105 v y 110 v, respectivamente; Juana Ana Teresa, mujer de Mateo Monforte, pelaire, muerta en 1685 o la mujer del también pelaire Juan Torres, muerta en 1687, A. P. S. S., (El Salvador), vol. II, fols. 302 r y 303 v, respectivamente.

⁴⁸⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 274 r.

⁴⁸¹ En la parroquia del Salvador el uso del velo junto con algún hábito religioso aparece por primera vez a partir de 1623. En la iglesia de San Martín, en 1629, mientras que en San Pedro su empleo se registrará más tardíamente, en 1643.

⁴⁸² ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, *op. cit.*, p. 113, y 145-147.

velo pudiera ser una especie de manto bendecido que, al igual que en las religiosas, cubriría la cabeza y la parte superior del cuerpo en el momento de la agonía sirviendo como elemento inicial para después proceder al amortajamiento del cadáver una vez producida la expiración. Recuérdese la ajustada imagen de la falsa agonía del Buscón en el caso del robo de las espadas a la cuadrilla del corregidor, en la que se describe una especie de tocado que lleva el agonizante junto con otros elementos imprescindibles en esa situación⁴⁸⁴. De ser así no cabe duda que el mencionado velo tuviera unas connotaciones sálvificas de las cuales se ignoran su alcance y amplitud. Llevarlo debía reportar algún tipo de indulgencia añadida porque de otra manera no se hubiese hecho mención de él en las actas de enterramiento, más cuando alguno de los individuos se enterraron llevando únicamente el dicho velo, como en los casos del estudiante Pedro Buj, muerto sin testar en 1629, que tras hacérsele el testamento sobre el cuerpo se especifica “trajo velo, no hábito”⁴⁸⁵; o el del joven Juan Perales, fallecido en 1645, también sin testar por no tener bienes propios, y al que su padre lo entierra modestamente en el cementerio llevando solamente el velo⁴⁸⁶. La escasez de recursos estará siempre tras el empleo del velo como única mortaja, a veces impuesta como último recurso por los vicarios a la hora de ordenar los testamentos sobre el cuerpo. Muchos esfuerzos tuvieron que hacer el ollero Pedro Ribera y su yerno Juan Luc para que Jerónima Ribera, muerta en 1647, tuviese una funeraria ordinaria, dos responsos y pudiera llevar únicamente velo cuando fue sepultada en la claustra de San Pedro⁴⁸⁷. No obstante, resultan mayoría aquellos que solicitan en sus testamentos llevar junto con algún tipo de hábito el famoso velo. Hemos registrado que el 1,3% de los que disponen sus últimas voluntades así lo demandan y aunque el porcentaje resulte más bien bajo, hay que tener en cuenta que el periodo temporal no excede de los treinta años.

⁴⁸³ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de: *op. cit.*, fol. 66v.

⁴⁸⁴ “Llegaron a casa y yo, porque no me conociesen, estaba echado en la cama con un tocador y una vela en la mano y un Cristo en la otra y un compañero clérigo ayudándome a morir, y los demás rezando las letanías. Llegó el retor y la justicia y, viendo el espectáculo, se salieron no persuadiéndose que allí pudiera haber habido lugar para cosa”, QUEVEDO, Francisco de: *El Buscón...*, *op. cit.*, pp.129-130.

⁴⁸⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 144.

⁴⁸⁶ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 354r.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, fol. 356v.

Respecto a los hábitos solicitados acompañados de velo predomina el franciscano, seguido del trinitario y el mercedario. Solamente hay dos casos en los que se pide el hábito de Santo Domingo con velo. Se trata del matrimonio formado por el doctor Juan Luis Calvo y Luisa Rama, que fallecerán con ocho días de diferencia en 1645. Ambos piden el mismo hábito pero se entierran separados. Ella será inhumada en el convento de la Trinidad y él en su capilla de San Pedro⁴⁸⁸. De todas formas, el nivel socioprofesional de aquellos que llevaron velo induce a pensar que esta práctica se circunscribió a los estratos populares, siendo excepcionales aquellos miembros de las clases acomodadas que lo solicitaron. Una rápida ojeada a la nómina de los que se enterraron con velo demuestra tal aserto. Encontraremos zapateros, alpargateros, labradores, cerrajeros, menestrales, viudas y algún escribano como Lupercio Valdecebro, muerto en 1648, que fue sepultado con velo acompañado del hábito de la Merced⁴⁸⁹.

Atendiendo al sentido estricto de la palabra *velum*, velo o tela que oculta o cubre algo, nos hallaríamos ante la hipotética ocultación del rostro del cadáver. Ante la simulación piadosa de los rasgos terribles de la muerte. Resulta en este punto coincidente que Jerónimo Molina, fallecido en 1623 en la localidad de Barracas habiendo hecho testamento en Jérica, fuese traído a enterrar a la iglesia del Salvador amortajado con el hábito de los franciscanos y llevando velo, o que Jaime Carlos, que murió en 1644 de un escopetazo, fuese sepultado por disposición eclesiástica llevando el hábito trinitario y velo⁴⁹⁰ ¿Se trataría en estos casos de evitar la desagradable visión de la corrupción o de los destrozos producidos en el rostro por el arma de fuego?. La incertidumbre se confirma; sabemos que en 1630 muere también en Barracas, la mujer

⁴⁸⁸ *Ibidem*, fol. 354v.

⁴⁸⁹ El zapatero Juan García, muerto en 1647, llevó hábito de la Merced y velo, *Ibidem*, fol. 356v. Cristóbal Sánchez, alpargatero, muerto en 1647, es sepultado con hábito de San Francisco y velo. El también alpargatero Pedro Santiago, muerto en 1648, será enterrado con hábito de la Merced y velo, *Ibidem*, fols. 358r y 359r. El labrador Juan de Santiago, muerto en 1645, enterrado con hábito franciscano y velo al igual que los labradores Francisco Sánchez, en 1645; José Sanz de Miguel, en 1646; Felipe Blasco, en 1647, *Ibidem*, fols. 354r, 354v, 355v y 356v, respectivamente. El cerrajero Domingo Edo, muerto en 1648, sepultado con hábito franciscano y velo, *Ibidem*, fol. 358v. Pedro Calce, muerto en 1647, enterrado con hábito de San Francisco y velo, *Ibidem*, fol. 358r. Las viudas Jerónima Correja, muerta en 1645, enterrada con hábito trinitario y velo; María Lasala, en 1647, enterrada con hábito franciscano y velo; Emerenciana Calvete, en 1648, enterrada con hábito de la Merced y velo; Isabel Nadal, en 1649, llevó hábito de la Merced y velo, *Ibidem*. fols. 353v, 356v, 358v. y 360r, respectivamente.

⁴⁹⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. III, fol. 233v. y A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 353v.

del primero, Mariana Dobón. Ambos habían hecho testamento conjunto cinco días antes de la muerte del marido, pero esta vez la esposa será sepultada solamente con el hábito de San Francisco⁴⁹¹. Quizá el empleo del velo fue una costumbre residual en el sur aragonés heredada de la tradición musulmana⁴⁹², que se manifestó de manera intermitente hasta su total desaparición a raíz de la mortandad producida por la peste que azotó la ciudad de Teruel en 1652. En este caso se podría aventurar que hasta mediados de siglo el uso de esta prenda tuvo más aceptación de la que nos confiesa la documentación existente, fruto de una tradición que debió sacralizarse y que convivió durante algún tiempo con la mortaja religiosa. En este punto es preciso señalar que en algunas zonas la costumbre de cubrir la cara de los cadáveres ha perdurado hasta épocas recientes⁴⁹³.

Los religiosos y eclesiásticos se amortajarán con las vestiduras distintivas de su estado. Los primeros con los hábitos propios de la orden a la que habían pertenecido y los miembros del clero secular con la vestidura talar, la sotana negra, “el hábito de San Pedro”. Los franciscanos, una vez producido el deceso, eran amortajados por el hermano enfermero con hábito, cuerda y paños menores, llevando los pies descalzos en señal de pobreza y humildad⁴⁹⁴. Antonio Castro, en su ceremonial para los religiosos de San Agustín, describe con minuciosidad el amortajamiento de estos religiosos: “Primero le pondrán una túnica, encima de ella un escapulario, luego un hábito negro y correa, todo limpio; y le pondrán medias y zapatos; las manos cruzados unos dedos con otros y en ellas le pondrán una cruz pequeña de madera”⁴⁹⁵. Los presbíteros se enterraban revestidos de los ornamentos sacerdotales con los cuales celebraban la misa: alba, amito, estola, manípulo y casulla. Estas vestiduras eran proporcionadas por las distintas

⁴⁹¹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. III, fol. 245v.

⁴⁹² Amalia García Pedraza, aunque no hace una referencia estricta al ocultamiento del rostro en el amortajamiento de los moriscos granadinos, apunta que al cadáver se le colocaba una cofia que le tapaba la cabeza y las orejas colocándose encima de ésta una toca de dos varas y media de largo; GARCÍA PEDRAZA, A.: *op. cit.*, p. 557.

⁴⁹³ En Extremadura hasta mediados del siglo XIX se conservaba la tradición de tapar la cara del finado con un paño o lienzo. Según la categoría social del cadáver, éste podía llegar a ser de gasa muy fina. DOMÍNGUEZ MORENO, J.: “La muerte en Extremadura: Apuntes etnográficos”, *Revista de Folklore*, 09b (1989), pp. 183-187.

⁴⁹⁴ *Recopilación del ceremonial de la orden de nuestro Serphico Padre S. Francisco, para los frailes y monjas de la provincia de Aragón*, Zaragoza, imp. Ángelo Tábano, 1601, lib. II, fol. 54 v.

⁴⁹⁵ CASTRO, Antonio: *op. cit.*, cap. IV, punt. III, p. 641.

iglesias que las guardaban en depósito para tales ocasiones. Eran ornamentos viejos y tan maltratados por el uso que habían sido desechados en las celebraciones diarias. Esta costumbre también se usó en el amortajamiento de los obispos, cuya primera mortaja consistía en una vestidura de celebración vieja y desgastada que después era cubierta con los ornamentos pontificales, esta vez más ricos y lujosos⁴⁹⁶. En la visita que hace el canónigo Felipe Royo en 1614, a la iglesia patrimonial de San Martín, y ante el estado lamentable de algunas ropas litúrgicas, dispone que estas sean retiradas y sirvan como mortajas para los racioneros que fallezcan⁴⁹⁷. Parece ser que la inmensa mayoría de los racioneros turolenses se enterraron así, dejando sus hábitos corales⁴⁹⁸ como parte del patrimonio que legaban en sus herencias, tal y como lo demuestra el inventario *post mortem* del vicario de la iglesia de Santiago Juan Villaspesa, muerto en 1615⁴⁹⁹. Del mismo modo, el racionero Pedro Sevilla, muerto en 1638, deja en su testamento a su sobrino mosén Juan Magana “el hábito de choro, un manteo y sotana, el mejor que se hallare mío”⁵⁰⁰.

De manera general, los clérigos turolenses no hacen mención alguna sobre el tipo de mortaja con la que serán inhumados. En esta despreocupación hay que ver un gesto más de la solidaridad de un grupo con claras notas diferenciales. Recordemos que la estructura clerical de Teruel tenía su base en la patrimonialidad de sus iglesias. Todos sus clérigos eran naturales de la ciudad y formaban una Hermandad en la que, entre otras exenciones y privilegios, se hallaba la celebración de sus exequias de manera gratuita. No es de extrañar que sus mortajas también fueran proporcionadas, de manera

⁴⁹⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁹⁷ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. 2, fol. 111, Visita 15-10-1614. “Por quanto havemos hallado que en la dicha sacristía tienen unos ornamentos colorados y un terno blanco muy viejos y rotos, y es cosa muy indecente celebrar con ellos, por tanto mandamos a los dichos vicario y racioneros que con pena de diez ducados, dentro tiempo y espacio de ocho días, saquen de los cajones de la dicha sacristía los dichos ornamentos colorados y el terno de damasco blanco y lo suban al aposento del vicario para que quando se muriere alguno se pueda enterrar con ellos”.

⁴⁹⁸ Los hábitos de coro de los racioneros turolenses consistían en verano en almuza negra guarnecidas de raso morado y en invierno capas con capirotos forrados de piel negra con el collar del ribete de raso morado, POLO RUBIO, J. J.: *Jaime Jimeno...*, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁹⁹ “...se vendió el manteo en ocho libras y otras cosas en treinta y seis sueldos a mossén Hernando Alegría, que todo junto es ciento noventa y seis sueldos. Item. Se vendió el hábito de choro a mossén Jusepe Martín en seis escudos. Item. Se vendió la ropa de paño negro y otras cosillas a mossén Juan Navarro en sesenta y un sueldos”, A. P. S. S., *Papeles del vicario Villaspesa*.

⁵⁰⁰ A.P.S.S., *Legajo I*, Testamento de Pedro Sevilla, 14-07-1636.

graciosa, por las iglesias en las cuales sirvieron en vida. Esto nos puede llevar a pensar que, en muchas ocasiones, las fábricas de las parroquias no pudieron disponer de suficientes ornamentos viejos para cubrir las necesidades de mortajas eclesiásticas. Nada más lejos de la realidad. Cuando se presentaba este supuesto se usaba un sistema de donaciones o legados que implicaba la sustitución y renovación del vestuario de las celebraciones. Hay que tener en cuenta que la mayoría de los racioneros poseían ornamentos de su propiedad y estos eran cambiados por otros de inferior categoría. Cuando fallece el racionero Juan Benedicto de la Montona, en 1624, dejando heredera a la fábrica de la iglesia de San Miguel, lega en usufructo a su sobrino, el también racionero Miguel Benedicto, los ornamentos que tenía en su cajero: cuatro casullas, cuatro cubrecálices y cuatro bolsas de corporales, así como un cáliz de plata sobredorada que pesaba treinta onzas. La iglesia no vendió los ornamentos sino que se reservó el derecho que sobre ellos tenía obligando al sobrino a mantenerlos en depósito para cambiarlos por mortajas⁵⁰¹. Del mismo modo, Juan Correja, vicario de la iglesia de San Juan, dispone en su testamento que “todos los aderezos que yo tengo tocantes a la celebración de la misa, como son alba, misal, casulla, candeleros, bolsa y corporales los usufrute mosén Fernando Esteban, mi sobrino, durante su vida natural y después de ella los dexo de gracia especial a la fábrica de dicha iglesia del Señor San Juan”⁵⁰². El hecho de intercambiar vestiduras sacerdotales por otras más usadas resulta una práctica común en la mayoría de las zonas geográficas⁵⁰³. Esta costumbre de amortajar a los clérigos con los ornamentos de iglesia perdurará largamente en el tiempo⁵⁰⁴.

⁵⁰¹ A.P.L.M., *Libro de Memorias de la iglesia de San Miguel*, fols. 438r-438v.

⁵⁰² A.P.S.S., *Legajo I*, Testamento del vicario Juan Correja, 1632.

⁵⁰³ Por ejemplo, los párrocos zamoranos solicitaban ornamentos viejos y a cambio cedían otros nuevos a su iglesia. LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 176. En Huelva, los clérigos solían entregar roquetes y otras prendas a cambio del vestuario para enterrarse, LARA RÓDENAS, M. J.: *La muerte barroca...*, *op. cit.*, p. 97. En Málaga a los clérigos seculares se les amortajaba según el grado y orden que tuviesen con los ornamentos sagrados que se pedían a sus respectivas parroquias, pagando su valor los herederos o albaceas. Pero si eran pobres, los daba la fábrica de limosna, C. S. de Málaga (1671), lib. 3, tit. 10, p. 474.

⁵⁰⁴ A finales del siglo XVIII, en el acta notarial de la muerte del presbítero Juan Martínez de Salafranca, se recogerá este gesto: “...juntamente con los testigos que estábamos en el yngreso de dicha pieza, entramos más adentro en ella, y encontramos que había un cadáver tendido en el suelo, vestido con el hábito de San Pedro, de color negro clerical, en la forma que se acostumbra en estos pueblos cuando fallecen, y antes de ponerles los vestidos de iglesia para su entierro”, VEGA y de LUQUE, C. L. de la: “Juan Martínez de Salafranca: su vida y su obra”, *Teruel*, 48 (1972), p. 185.

No todos los eclesiásticos se amortajaron revestidos con los hábitos con los que habitualmente celebraban misa. Aquellos clérigos forasteros a quienes la muerte les sorprendía fuera de sus parroquias debían conformarse con un alba, cuyo importe tenía que ser abonado a la iglesia donde eran sepultados. Es el caso del presbítero Jaime Pascual, de la orden de Montesa, muerto en 1688, que “venía enfermo de Zaragoza y llegó ya moribundo al mesón de la Comunidad, los que venían con él dieron a la fábrica por el alba con que se enterró cien sueldos”⁵⁰⁵. Los ordenados de menores también iban cubiertos a la tumba solamente con un alba. No poseemos datos sobre las mortajas que llevaron los canónigos y prebendados, pero a juzgar por su inclinación a confirmar su categoría social no dejarían de ser un fiel reflejo de la ostentación y dignidad que les conferían los vistosos ropajes que usaban en los oficios corales⁵⁰⁶. En 1645, el cabildo catedralicio solicitó del Nuncio de la Santa Sede la facultad de usar en el traje coral roquete con mangas y pieles de armiño, aduciendo que esta indumentaria era usada por los canónigos de la catedral metropolitana de Zaragoza y en Teruel se había seguido usando el mismo traje coral desde la desmembración del obispado⁵⁰⁷ seguridad la riqueza de estas mortajas debió dar lugar a que se produjeran más de un acto de pillaje dentro de las criptas donde se enterraban los capitulares⁵⁰⁸.

Durante la época objeto de nuestro estudio no se ha podido constatar el empleo de doble mortaja en el clero secular. Esta misma apreciación es confirmada para el caso de Huelva⁵⁰⁹. Sin embargo, González Lopo afirma que el clero compostelano inicia esta costumbre a mediados del siglo XVII, al principio de manera muy tímida, para pasar, un siglo después, a unos porcentajes realmente importantes⁵¹⁰. Sobre este aspecto, resulta

⁵⁰⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 69 v.

⁵⁰⁶ LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 176. Los clérigos catedralicios zamoranos se enterraban con las vestiduras sacerdotales, el bonete y la capa de coro.

⁵⁰⁷ TOMÁS LAGUIA, C.: *Catálogo de los pergaminos y documentos insertos en ellos, existentes en el archivo de la S. I. Catedral de Teruel*, Teruel, 1953, p. 315.

⁵⁰⁸ PEÑAFIEL RAMÓN, A.: *op. cit.*, pp. 78-79. Este autor señala quejas sobre la desaparición de ornamentos y vestiduras sagradas de algunos clérigos capitulares con motivo de haberse abierto el carnero donde estaban sepultados.

⁵⁰⁹ LARA RÓDENAS, M. J.: *La muerte barroca...*, *op. cit.*, p. 98.

⁵¹⁰ Entre 1651 y 1660, el 11,11% del bajo y medio clero, piden llevar un hábito religioso debajo de sus vestiduras eclesiásticas. Un siglo después, lo demandarán el 41,18% y se implantará esta práctica en el clero catedralicio con un 16,67%, GONZÁLEZ LOPO, D.: *La mortaja religiosa...*, *op. cit.*, p. 281. En la

extremadamente difícil detectar si algún eclesiástico turolense llegó a llevar bajo su mortaja habitual algún tipo de sudario diferente. El mismo anonimato que suponía su ocultación no permite establecer siquiera una posible aproximación. La profusión del empleo de los hábitos dio lugar a que, según algunas constituciones sinodales, los cadáveres presentaran una confusión en los estados y papeles que habían tenido en vida, recomendándose que cada individuo debiera amortajarse según su oficio. Así los sacerdotes se enterrarían tan sólo con sus ornamentos e insignias, llevando el rostro descubierto⁵¹¹.

No tenemos noticias del empleo de hábitos de cofradías como mortaja, extremo este que parece ser confirmado en la zona zamorana donde ciertas asociaciones de disciplinantes se enterraron con la túnica de su cofradía⁵¹². En la Huelva del seiscientos Lara Ródenas tampoco encuentra petición alguna sobre querer ser sepultado llevando la vestimenta de cierta cofradía o camisas de penitencia⁵¹³. No obstante, es de presumir que no faltaron cofradías que reflejaron en sus estatutos algún apartado destinado a sufragar los gastos de mortaja destinados para aquellos de sus miembros que morían en la pobreza más absoluta y fueron incapaces de amortajarse dignamente. La incidencia de este aspecto resulta de muy difícil matización dado que nunca fue la expresión de un deseo testamentario sino más bien el resultado de una obra asistencial de caridad, cuya esporádica ocurrencia haría insignificante su constancia documental. Sin embargo, en algunos casos se puede adivinar el cierto amparo que tuvieron muchos pobres a la hora de amortajarse, bien gracias a colectivos gremiales, bien a costa de cofradías de caridad o bien por la solidaridad vecinal, el humilde sudario les faltó a muy pocos. Por el contrario, en esta misma instancia, el abandono absoluto se hacía patente cuando el sujeto se hallaba postergado de toda relación social. Mariana Navarro, personaje marginal y sospechoso de no cumplir con parroquia, muerta en 1671, “se enterró gratis que aun para mortaja no tenía”⁵¹⁴.

segunda mitad del siglo XVIII, el 57% de los clérigos de Oviedo llevan el hábito franciscano, LÓPEZ LÓPEZ, R. J.: “Aproximación al clero urbano ovetense (1751-1790), *Cuadernos de Investigación Histórica*, 11, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, p. 14.

⁵¹¹ MARTÍNEZ GIL, F.: *Muerte y sociedad...*, *op. cit.*, pp. 387-388.

⁵¹² LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, pp. 175-176.

⁵¹³ LARA RÓDENAS, M. J.: *La muerte barroca...*, *op. cit.*, p. 95.

⁵¹⁴ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. II, fol. 260v.

Resta aún saber el grado de implantación que la mortaja religiosa tuvo en las distintas parroquias turolenses. Las parroquias constituyeron, a partir de Trento, centros nucleares muy definidos de sociabilidad formal en los que se ordenaba y jerarquizaba a sus miembros mediante el establecimiento de ciertas funciones representativas. Los individuos de la parroquia estaban obligados a lo largo de toda su vida a personificar claramente su configuración social y económica. A través de la participación comunitaria en los actos de culto, procesiones, fiestas y funerales, el parroquiano debía significar y ocupar su estrato correspondiente mostrando públicamente el lugar que ocupaba en la comunidad. Y fue en los entierros, punto final de este teatro de representaciones, donde con mayor carga gestual se mostró la adhesión a unos principios que la Iglesia, por otra parte, trató de controlar y jerarquizar.

La red parroquial turolense se estructuró desde los inicios de la ciudad alrededor de nueve iglesias, que en 1290 quedaron reducidas a ocho como consecuencia de la agregación de la iglesia de San Esteban a la de San Pedro, debido a la escasez de recursos de la primera para el mantenimiento de su clero⁵¹⁵. Una de las peculiaridades de la adscripción parroquial turolense consistía en que no se fundamentaba en criterios topográficos, como era habitual, sino en vínculos de naturaleza familiar y personal⁵¹⁶. Tanto las clases populares como los miembros de las oligarquías locales se distribuyeron entre las distintas parroquias de forma equilibrada conformando estructuras heterogéneas que servían como pilares básicos de la organización eclesiástica y municipal. Particularmente las clases poderosas mantuvieron en cada una de ellas una fuerte influencia jerárquica y parece ser que su número permaneció prácticamente invariable a lo largo del siglo. Así pues, el repartimiento del tejido social entre las distintas parroquias de Teruel no tuvo las características que señalan algunos historiadores para otros lugares en los que las tipologías de los feligreses concretizaban un determinado predominio de las actividades socio-profesionales junto con sus

⁵¹⁵ LÓPEZ POLO, A.: “El Capítulo de Racioneros de Teruel”, *Teruel*, 25 (1961), p.161.

⁵¹⁶ GARGALLO MOYA, A. J.: *El Concejo de Teruel en la Edad Media, 1177-1327*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, vol. II. pp. 161-162. Esta situación permaneció sin variación hasta 1896, año en el que, a consecuencia de la división de las iglesias de la ciudad en parroquiales y patrimoniales, quedaron como patrimoniales San Pedro, San Juan, San Martín y El Salvador. En las nuevas parroquias de San Miguel, San Andrés y Santiago la adscripción de los parroquianos comenzó a hacerse en función al área de su residencia.

correspondientes niveles económicos⁵¹⁷. Este aspecto de falta de especificación de un estatus social privativo para cada parroquia hace inviable cualquier generalización, tanto desde el punto de vista de la intensidad testamentaria como de los demás actos que la acompañaban, quedando así, como único elemento referencial la población que acogía de cada una de ellas. No obstante, y a pesar de estas dificultades, se pueden intuir ciertos aspectos que denotan el peso específico de algunos grupos sociales dentro de las distintas iglesias.

Resulta conveniente señalar que en nuestro caso, artesanos, comerciantes, labradores, pobres y menestrales de las más diversas clases convivieron en el mismo ámbito parroquial con notarios, jurisperitos, médicos e infanzones, mostrando un abigarrado cuadro de muy difícil estimación a la hora de interpretar algunas particularidades propias basadas en las adscripciones parroquiales. Pero también es cierto que la situación geográfica de los distintos templos ejerció una cierta polarización social. Atendiendo a la disposición espacial de las iglesias turolenses dentro de la red viaria ciudadana, la Catedral y San Pedro ocuparon el centro del área urbanizada mientras que los restantes templos se edificaron en las zonas periféricas, en las proximidades del recinto murado. Como consecuencia de esta distribución física, y siempre a lo largo de un dilatado espacio de tiempo, ciertas actividades productivas se fueron localizando en torno a las diferentes parroquias que experimentaron un incremento del número de sus feligreses dedicados a las mismas ocupaciones profesionales. En este proceso debieron intervenir varios factores que en conjunto generarían una cierta disimetría ocupacional entre los feligreses de las distintas iglesias. Entre ellos hay que tener en cuenta la incidencia matrimonial⁵¹⁸, el incremento o

⁵¹⁷ Por ejemplo, en el caso de Valladolid, las parroquias fueron fiel reflejo de la concentración de los distintos grupos sociales dando lugar a comportamientos específicos a la hora de la muerte, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 43.

⁵¹⁸ En un principio, según el Fuero de Teruel, los feligreses podían cambiar de parroquia los sábados por la tarde después de vísperas o los domingos por la mañana. Pero durante la Edad Moderna la elección de parroquia quedó reducida exclusivamente al día de la celebración del matrimonio; LÓPEZ POLO, A.: *op. cit.*, p. 161. Las primeras constituciones sinodales reflejaron una situación que una larga tradición respecto al tema de los traslados de parroquia. Así, a finales del siglo XVI, resultaba muy difícil el cambio de adscripción dado que “Conformándonos con los mandatos antiguos de visita y costumbres de la presente ciudad, mandamos que los parrochianos de nuestra Iglesia Cathedral y de las demás parrochias de la dicha ciudad, no se puedan mudar de una en otra sin causa urgente y necesaria conocida y aprobada por el ordinario y si alguno sin licencia mudar de parrochia, mandamos al vicario de la parrochia donde se passaren no los admita ni tenga por parrochianos suyos, ni administre los sacramentos. Lo cual cumpla so pena de veinte ducados aplicaderos a nuestro arbitrio. Por lo qual no entendemos innovar ni perjudicar

decremento de algunas actividades productivas, la afluencia de nuevos vecinos, la ubicación de los enterramientos de algunas cofradías⁵¹⁹ y la consolidación profesional debido a un sencillo efecto de continuismo en la tradición familiar. Así, la parroquia de Santiago acogió a un número significativo de individuos relacionados con la industria textil, mientras que en San Miguel, San Juan y San Martín los labradores, pastores y jornaleros del campo se significaron de manera apreciable. Los individuos dedicados a las actividades artesanales y comerciales, aunque con diferencias económicas muy dispares, se situaron en las parroquias de San Pedro, San Andrés y El Salvador.

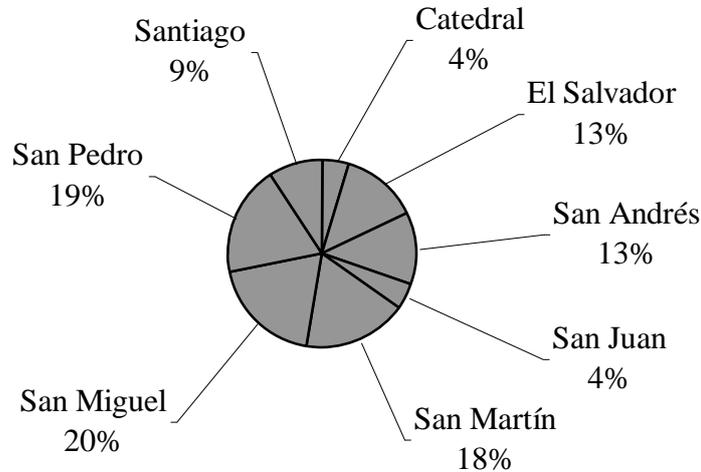
A pesar de estas apreciaciones, no parece oportuno establecer una correlación entre la composición socio-profesional de los que integraron las diferentes parroquias turolenses y la incidencia en las solicitudes de hábitos religiosos para amortajarse. Y aun resultando ciertamente más grosero, se ha preferido establecer una sencilla ecuación entre la población que acogía cada una de ellas y el gesto de la mortaja: a más parroquianos mayor ocurrencia de muertes, y en consecuencia, mayor cantidad de solicitudes de hábitos.

a las presentaciones de los que han de ser clérigos para que no se puedan presentar en la parrochia que quisieren, como hasta ora lo han acostumbrado”, *C.S. del obispado de Teruel, hechas y ordenadas por el reverendísimo Señor Don Jayme Ximeno*, 1588, tít. XXVII, *De parrochiis et alienis parrochianis*, const. I, p. 212. Con estas disposiciones se pretendía un estricto control social y personal sobre los feligreses que debían observar las obligaciones esenciales del buen cristiano, tales como el cumplimiento pascual o la asistencia a la misa los días de precepto. “Encargamos y mandamos a los curas tengan cuidado de administrar los sacramentos a sus parroquianos, y no a los ajenos sin licencia del ordinario y de los propios curas; y los parroquianos, así mismo, tengan cuidado de acudir a sus propias parroquias a recibir los sacramentos, como están obligados, y a oír los divinos oficios las fiestas principales y Pascuas para que, de esta manera, sean conocidos de sus curas”, *C. S. Promulgadas por Martín Terrer de Valenzuela*, 1609-1612, en POLO RUBIO, J. J.: *Martín Terrer...*, *op. cit.*, p. 207.

⁵¹⁹ Por ejemplo, la capilla de San Lamberto de la iglesia de San Juan estuvo destinada a enterramiento de los labradores.

Gráfico 11

Porcentajes de solicitud de hábitos como mortajas por parroquias



La Catedral y San Juan son las iglesias que registran el porcentaje de peticiones de hábitos más bajo (Gráfico 11) Tan sólo el 4% de sus fallecidos solicitan algún tipo de mortaja. En el caso de la Catedral resulta más que evidente que la configuración social de los que estaban adscritos a ella, muestra por sí sola la escasez de hábitos. La base fundamental de sus parroquianos estaba integrada por individuos pertenecientes a la clerecía y que desempeñaban las diversas funciones administrativas y ceremoniales propias de cualquier cabildo catedralicio. Pero no solamente dignidades, canónigos y prebendados estuvieron agregados por razón de sus cargos a la cura parroquial de la Catedral sino que organistas, músicos, cantores, niños de coro y una extensa gama de servidores vinculados a este templo estaban obligados a recibir los últimos sacramentos y ser sepultados en ella. Por otra parte, hay que señalar que en el obituario de la parroquia catedralicia se concentraban todos los forasteros y pobres pasajeros que no residían en la ciudad junto con los servidores episcopales y los criados del clero capitular⁵²⁰. Como ya se ha mencionado anteriormente los eclesiásticos nunca

⁵²⁰ C.S. del obispado de Teruel, hechas y ordenadas por el reverendísimo Señor Don Jayme Ximeno, 1588, tít. XXVI, const. II, p. 206. El hecho de que la parroquia de la Catedral acaparara los entierros de todos aquellos extranjeros que morían en la ciudad o en sus términos dio lugar a numerosas protestas por parte de los clérigos patrimoniales que veían en ello un fragante menoscabo en sus derechos funerales. En 1623, la catedral reclamó los gastos funerales de un criado del obispo que no le habían sido abonados porque el vicario de San Miguel le había administrado los últimos sacramentos y pretendía enterrarlo en su iglesia, POLO RUBIO, J. J.: *Historia de los obispos...*, op. cit., p. 37.

solicitaron llevar hábito religioso a la hora de su inhumación. Sus mortajas consistieron en ser revestidos con los ornamentos de celebración. En cuanto al resto de los parroquianos, dada su extracción social, se comprenderá la escasísima mención que hicieron de amortajarse con un hábito que suponía un coste añadido nada despreciable para sus escasas economías. Tan sólo hemos podido registrar 27 casos de hábitos para todo el siglo, siendo estos privativos de miembros pertenecientes a la oligarquía local que hicieron sus honras funerales en este templo⁵²¹. Y aun así, algunos prefirieron llevar a la tumba los hábitos distintivos de su pertenencia a una orden militar, como en el caso de Don José Borrás, caballero del hábito de Nuestra Señora de Montesa y San Jorge de Alfambra, muerto en 1652, que cuatro días antes de su fallecimiento dispone testamento ante notario, silenciando cualquier referencia al hábito religioso y dando por descontado que su mortaja no sería otra sino el hábito propio de su estado⁵²².

Con respecto a la iglesia de San Juan, y a pesar de tener una amplia masa parroquial traducida en 1.115 fallecimientos, el porcentaje de solicitud de hábitos es similar al registrado en la Catedral. Esta baja demanda de hábitos quizá puede ser cuestionada y atribuirse al descuido de algunos de los vicarios que no hicieron constar en las actas de enterramiento este extremo por considerarlo irrelevante y carente de interés económico, ya que en parroquias con un número de fallecidos parecido, como San Martín o El Salvador encontramos porcentajes de solicitudes que van del 13% al 18%. Sin embargo, la iglesia de San Andrés, con una feligresía escasa, que no llega a los quinientos fallecidos, alcanzará también el 13% gracias a su composición social integrada en su mayoría por elementos de las clases medias. Caso aparte serán San Pedro y San Miguel. En la primera, el ser la parroquia más extensa de todas explicaría su 19%, mientras que en la segunda estaríamos en un caso similar al de la iglesia de San Andrés. Con tan sólo 573 fallecimientos, alcanzará el índice más elevado de peticiones, síntoma que denota el aceptable nivel adquisitivo de sus parroquianos relacionados en

⁵²¹ Sirva como ejemplo: El Justicia Jerónimo Gamir, muerto en 1609; don Diego Lamata, 1631; el doctor Juan Sánchez de Ruesta, 1641; doña María Antillón y Marcilla, 1678; don Pedro Juan de Ocón y Villacadima, 1679; don Felipe Martín de la Sierra, 1695, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. II, fol. 241r. y vol. III, fols. 14v, 16v, 54r, 56r, 74r. (respectivamente).

⁵²² A.H.P.T., Notario Pedro Jerónimo Larrañaga (1652), n.º. 1.157, 22-IX-1652, fols. 55v-62r.; En Salamanca algunos individuos pertenecientes a órdenes militares también tendrán esta actitud, LOPEZ BENITO, C. I.: *op. cit.*, p. 280. Algunos personajes optaron por ser amortajados con los hábitos de las órdenes militares a las que pertenecían, SERRANO TENLLADO, M. A.: *op. cit.*, p. 417.

su mayoría con las tareas agrícolas. Finalmente, Santiago, la parroquia más pequeña con tan sólo 350 fallecidos en todo el siglo, alcanzará un 9% de peticiones gracias a los elementos más significativos de su tejido social⁵²³, ya que el resto de su escaso número de fieles presentará un cuadro de aguda pobreza⁵²⁴. La mayoría de ellos estarán relacionados con actividades de la industria lanera: pelaires, carderos, tintoreros y tejedores siendo sus posibilidades económicas un fiel reflejo del colapso de este sector productivo en depresión que afectó al reino de Aragón durante el siglo XVII. En el Cuadro 3 se pueden observar los distintos tipos de hábitos elegidos por colaciones.

Cuadro 3

Número y tipología de hábitos religiosos usados como mortaja por parroquias (1600-1700)

Parroquias	Franciscano	Mercedario	Trinitario	Dominico	Carmelita	Capuchino	Total
Catedral	27	0	0	0	0	0	27
Salvador	121	19	8	6	6	3	163
S. Andrés	44	11	7	1	0	0	63
S. Juan	41	3	5	2	0	0	51
S. Martín	157	28	12	4	2	2	205
S. Miguel	66	29	7	5	2	1	110
S. Pedro	363	44	52	13	2	6	480
Santiago	24	3	2	1	3	0	33
Total	843	137	93	32	15	12	1.132

Para finalizar este capítulo, y a modo de conclusión, resulta conveniente hacer algunas precisiones sobre las peculiaridades de la mortaja en la ciudad de Teruel. En primer lugar, y tal como se ha apuntado con anterioridad, el gesto del amortajamiento con ropajes religiosos no estuvo tan generalizado como se ha querido dar a entender. En las líneas anteriores, a puro de acotar el terreno con subterfugios interesados, hemos podido ofrecer ciertos resultados aceptables. Pero lo cierto es que tan sólo un 14% sobre el total de los que murieron en la ciudad llevaron algún tipo de hábito religioso, lo cual no nos puede sino hablar de una práctica más bien modesta adherida a otras que rodearon el hecho de la muerte. En nuestro caso nunca se llegó a la exaltación

⁵²³ En los primeros cincuenta años del siglo, sólo se registran dos amortajamientos con hábito: Polonia Ferrer, la viuda del doctor Jerónimo Brunel, muerta en 1628, que llevó el hábito de la Merced y Luisa Rubio, viuda también del notario Juan Pérez Adrián, fallecida en 1639 y que fue amortajada con el hábito franciscano, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fols. 161v. y 172r. (respectivamente).

⁵²⁴ Durante el período comprendido entre 1650 -1675, el 15% de los 76 fallecidos serán enterrados como pobres en esta parroquia.

desesperada descrita en algunos trabajos por llevar a toda costa un hábito religioso sacrificando otra clase de sufragios⁵²⁵. La propia evolución en las solicitudes del mismo pone de manifiesto un grado de implantación tardía y una dinámica desigual que en nada parece corroborar algunas apreciaciones hechas para otras zonas hispanas.

Un segundo aspecto a tener en cuenta es la nula alusión que se hace tanto en los testamentos como en las actas de defunción sobre las gracias e indulgencias que se pretendían ganar llevando un hábito. Al contrario que en otros lugares, cuando los turolenses lo solicitan, en ningún momento hacen declaración alguna sobre la finalidad que persiguen con este gesto, faltando la expresión genérica “para ganar las indulgencias”. Sobre esta actitud se pueden formular dos conjeturas, o bien que el sobreentendido generalizado de las gracias que el hábito reportaba fuese tal que hiciera innecesario cualquier tipo de especificación, o que la mortaja habría evolucionado desde sus primitivos fines para convertirse en un elemento representativo de claras connotaciones estéticas transformándose en una costumbre más, en una obligación social imprescindible en la que no estaban ausentes el sentido del prestigio personal y la categoría social.

Con respecto a la declaración de intencionalidades sobre por qué se pide ser inhumado llevando un hábito, y ante el silencio existente, ignoramos si el laconismo de los testamentos tuvo la culpa o por el contrario otro recurso de salvación considerado mucho más eficaz compitió con la demanda de hábitos. A este respecto hay que señalar que las limosnas dejadas al Hospital general de la ciudad reportaban una serie de gracias y perdones que podían llegar hasta la indulgencia plenaria, lo que suponía la remisión completa de todos los pecados debidos. Es probable que este hecho diera lugar a vacilaciones entre los turolenses a la hora de establecer sus mandas pías. Cinco ducados era la cantidad señalada para alcanzar los beneficios del perdón que reportaba tal limosna, cantidad similar al coste de un hábito religioso, lo que hace pensar que muchos optaran por garantizar su salvación a través de una limosna cuyas repercusiones se amplificaban gracias a las oraciones de agradecimiento de los individuos que se beneficiaban de tal limosna: los míseros y enfermos, los más desvalidos que simbolizaban mejor que nadie el mensaje evangélico. En estas actitudes

⁵²⁵ LARA RÓDENAS, M. J.: *La muerte barroca...*, op. cit., p. 83.

no debieron de ser ajenos los clérigos de la ciudad que veían en la ayuda a los pobres enfermos una obra de satisfacción más concreta y provechosa. La prueba está en que muchos clérigos dejaron ordenada esta limosna en sus últimas voluntades. Ni que decir tiene que aquellos de reconocida solvencia económica aseguraron su alma con ambas cosas: el hábito y la donación al hospital, apareciendo en este último caso claramente especificada su finalidad: “dexo 110 sueldos jaqueses al Hospital para ganar las indulgencias concedidas”.

Aunque carecemos de una información documentada, es presumible que muchos cadáveres descendieron a los sepulcros reforzados con una serie de objetos menores, capaces de proporcionar al alma algún alivio en el más allá. Correas, rosarios, escapularios, medallas, cordones, estampas y nóminas de dudosa ortodoxia fueron recursos comunes que se colocaban sobre el cuerpo del difunto para infundirle un cierto grado de santidad y ayudarle ante el penoso trance del juicio individual sirviéndole como refrigerio de las penas del Purgatorio⁵²⁶. Resulta difícil saber hasta qué punto esta costumbre, de connotaciones fuertemente paganas, que la iglesia trató de sacralizar en lo posible y que mantuvo unos fuertes componentes mágicos e irracionales, se introdujo de manera generalizada dentro del ritual funerario. Lo cierto es que en una época en la que los elementos representativos de una religión, extraordinariamente milagrera, adquirieron un valor de fuerte contenido santificante - todo aquello susceptible de ser bendecido traía aparejado algún tipo de indulgencia - la superficial interpretación religiosa del momento no debió de sustraerse a tal fenómeno. El poder visual y taumatúrgico del hábito fue sin duda muchas veces consolidado por toda esta gama de elementos a los que se le atribuía cualidades protectoras ante la muerte. En muchos casos este variado elenco de adminículos fue el único remedio que acompañó a los más pobres en su último viaje. Todos aquellos que no pudieron costearse un hábito encontraron en estos amuletos un humilde recurso para expiar sus pecados y atenuar su estancia en el Purgatorio.

⁵²⁶ BONETA, José: *Gritos del Purgatorio...*, *op. cit.*, cap. III, p. 19. Este clérigo consideraba estos elementos externos como remedios de alto valor salvífico junto con las indulgencias y las oraciones.

IV. EL PURGATORIO

“No quiero, ¡oh lector!, que te apartes de tus buenas disposiciones, oyendo cómo Dios quiere que se paguen las deudas. No prestes atención a la forma de estas penas sino a lo que en pos de ellas vendrá: piensa que en el último y peor resultado, no pueden prolongarse más allá de la gran sentencia”.

El Purgatorio, Canto décimo (Dante Alighieri)

Un espacio alternativo de temor y de esperanza

La instauración del tercer lugar, cuya génesis ha sido explicada magistralmente por Le Goff⁵²⁷, supuso para la sociedad occidental una nueva conceptualización del destino final del individuo. Surgió una manifiesta sensibilidad ante el hecho de que cabía, tras un proceso de penitencia y purgación, alcanzar el paraíso a pesar de los pecados cometidos. Esta perspectiva dio lugar a un complejo mundo de actitudes, que de algún modo impregnaron de manera indeleble el comportamiento vital en el mundo cristiano. No sólo los aspectos religiosos experimentaron una transformación efectiva sino que en las mentalidades laicas se conformó una zona axiológica neutral que permitió el desarrollo de nuevas expectativas sociales. Tal y como apunta Iuri Lotean:

“La vida después de la muerte en la cristiandad católica occidental quedó dividida en tres espacios diferentes: paraíso, purgatorio, infierno. Según esta división, se deberían distinguir tres tipos de comportamiento en la vida humana: totalmente pecaminoso, totalmente santo e intermedio, en sentido neutral, que ofrecía posibilidades de salvación después de alguna forma de purificación. Como resultado, en la vida real de la Edad Media se materializa una esfera amplia de comportamiento neutral, instituciones sociales neutrales, que no son santas, ni estatales, ni anti-estatales, ni buenas ni malas. Esta esfera neutral se convierte en una reserva estructural de la que surge el sistema actual”⁵²⁸.

⁵²⁷ LE GOFF, J.: *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981.

⁵²⁸ Citado por ZYLKO, B.: “La semiótica de la Historia en los trabajos del Grupo de Tartu-Moscú”, *Entretextos*, 7, (2006) La tesis de que con la creación del Purgatorio se acabó con la bipolaridad entre el infierno y el paraíso dando lugar al establecimiento de nuevas estructuras dentro de las sociedades capaces de establecer una continuidad entre lo anulado hoy y las expectativas de mañana, habría sido tomada para dar una explicación a las constantes destrucciones sociales producidas en la esfera de los países eslavos; Esta misma idea se puede ver en LE GOFF, J: *El nacimiento del...*, op. cit., pp. 249-260.

Por otra parte, la concepción del Purgatorio permitió incrementar la capacidad de las sociedades para simbolizar e imaginar actitudes éticas y estéticas ante el mundo. La tendencia a humanizar lo real y lo irreal, mediante un ejercicio de imaginación no sólo impuesto sino también deseado, dio como resultado la construcción de espacios que, de alguna manera, paliaban la ansiedad ante lo desconocido⁵²⁹.

Según Ariès, a partir de finales de la Edad Media, nadie tenía asegurada su salvación. Se inició una búsqueda desesperada para conseguir los medios que la garantizaran. Estos medios estaban en el tesoro de plegarias y gracias que la Iglesia custodiaba⁵³⁰. El alivio que supuso el saber que la dicotomía cielo-infierno, sin paliativos, sin solución, podía tener otra vía de escape, quedó muy atenuado por el hecho de que esta salida no era nada halagüeña. La Iglesia, muy tempranamente, se encargó de erizarla de dificultades. No podía permitir que la elipsis del infierno pudiera hacerse con un tránsito cómodo y sosegado, y adaptó a la nueva circunstancia la teoría del pago justo. La justicia humana se traducía en justicia Divina, a efectos coloquiales, y no al revés, a pesar de los esfuerzos de los teólogos y moralistas que vertieron sobre las conciencias del siglo incontables tratados, prontuarios y opúsculos sobre el origen divino de la Justicia. El cartujo Esteban de Salazar hablando de la justicia divina decía “que jamás dejó virtud sin premio, ni mal sin castigo”⁵³¹. Se intentaba dejar muy claro que esta ecuanimidad no se atribuía ni aplicaba a los hombres como si ellos mismos hubiesen sido sus autores y determinadores, sino que su ejecución se utilizaba por mediación de los sacramentos los cuales tenían medida de gracia y de satisfacción por los errores y pecados cometidos⁵³². La justicia humana provenía de Cristo y de sus méritos, pero era realmente distinta de la justicia que Cristo tenía y por la que él mismo era infinitamente justo. La imperfección de la justicia del hombre se deriva, según el

⁵²⁹ La cuestión del Purgatorio no es un tema baladí y permanece en la actualidad en foro de discusión para la Iglesia. La cuestión del “estado intermedio” entre la muerte de cada uno en particular y la resurrección final, la realidad de la resurrección del cuerpo y su significación, el valor de la purificación en el estado escatológico y la existencia de la condenación eterna, son temas todavía tratados en amplios sectores eclesiales. Véase *Congregación para la doctrina de la fe. Temas actuales de escatología. Documentos, comentarios y estudios*. Introducción del cardenal Ratzinger, Ediciones Palabra, 2001.

⁵³⁰ ARIÈS, Ph.: *Historia de...*, op. cit., p. 112.

⁵³¹ SALAZAR, Esteban de: *Veynte discursos sobre el Credo en declaración de nuestra sancta fe católica y doctrina chistiana*, Granada, imp. Hugo de Mena, 1582, discurso 11, fol.118v.

⁵³² *Ibidem*, fol. 119r.

concilio de Trento, de dos aspectos diferentes: el estado de justificación podía coexistir en el hombre con pecados veniales, más o menos deliberados, pero también el estado de justificación podía convivir con la permanencia de un reato de pena temporal (de pecados ya perdonados en cuanto a la culpa), del cual el hombre, si no se purificaba durante la vida terrestre, debería purificarse después de la muerte en el Purgatorio antes de su entrada en el cielo⁵³³.

No obstante, y a pesar de estas puntualizaciones teológicas, el común de la sociedad del momento no dejó de asimilar los castigos humanos con los divinos. El marco que se tomó como modelo fue el sistema judicial bíblico basado en la ejercitación de una justicia severa e inapelable. Una justicia tremenda que se recreaba en las más espantosas y extensísimas penas. La ampulosidad y el desbocamiento descriptivo de éstas llegaron a crear en la sociedad del Antiguo Régimen una angustia constante que los sermones y las misiones se encargaban periódicamente de renovar. El mercedario Juan Falconi cuando habla de la justicia de Dios hacia los pecadores dice que “es pasmosa y terrible, agota el entendimiento el pensarla, que mandó a la tierra y infiernos abriessen la boca y se tragassen vivos a Datán y Abirón, y a otros, después acá que mandó un ángel que baxasse y pasasse a cuchillo en un anoche a 80.000 hombres del exercito de Senacherib, que hizo matar más de 20.000 hombres por orden de Moisés, porque adoraron al becerro de oro en el desierto”⁵³⁴. Ante tamañas carnicerías no resultaba nada sorprendente que el destino que aguardaba a aquellos que morían en pecado fuera de una dureza espantosa: “también hace tremenda justicia con el alma que va al infierno, mientras dure su eternidad, que será sin fin, por un pecado mortal y para siempre, padeciendo tan atrozes y terribles tormentos que no hay lenguas en el mundo que los puedan dezir”⁵³⁵. Dios se mostraba como un ente lleno de ira y enojo capaz de lanzar sobre los pecadores los más tremendos y despiadados castigos. El también mercedario Pedro de Oña, apuntaba que el mayor peligro que tenía el hombre en esta vida era el estar expuesto por sus culpas al castigo de Dios y a su ira, siendo preferible la muerte⁵³⁶. La vida era ira de Dios y la muerte su misericordia. El pecado generaba

⁵³³ POZO, C.: *Teología del más allá*, BAC, Madrid, 1980, pp. 515 y ss.

⁵³⁴ FALCONI, Juan: *Obras espirituales*, Valencia, imp. Benito Macé, 1664, p. 146.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 148.

pena, y la pena había que pagarla sin ningún paliativo. Progresivamente, los teólogos fueron construyendo un sistema de castigos en el que la dureza de los sufrimientos era similar a los que se experimentaban en el infierno y así, las penas del purgatorio, se equipararon a las del infierno, advirtiéndole con ello a los futuros fieles purgantes de que la salvación estaba muy lejana y que la inmediatez del cielo, que inevitablemente se iba a conseguir, podía ser cuestión de tiempos incalculables.

Fueron escasísimas las imágenes que presentaron al Purgatorio como un lugar de tránsito ineludible en el que imperaba la alegría de una pronta visión celestial. El franciscano Francisco de Rojas, con una bella metáfora compara las almas detenidas en este lugar con un ramillete de flores olorosas en el que hay lirios entre espinas; a las llamas de su castigo con abrazos que dan al justo haciéndole dimanar dulces olores para la Iglesia y a las penas que purgan de sus ofensas y culpas perdonadas con signos de perfección que “no las afean, no las hazen horribles, sino coronadas de flores pues están esperando las de la gloria y cada día van adquiriendo primores y visos más finos, según los sufragios recibidos de los sacrificios que por ellas hazen”⁵³⁷.

Los castigos que las almas sufrían en su período de purificación eran tremendos y de una intensidad espantosa. El padre Boneta, refiriéndose a la calidad de las penas del Purgatorio decía “que las penas del Purgatorio son mayores que las que han padecido todos los miles de mártires desde el principio del mundo. Mayores que las penas que sufrió Cristo en la cruz. Tan grandes que no se pueden concebir ni explicar”⁵³⁸. Esta extraordinaria intensidad de las penas que debían de sufrir las almas antes de alcanzar la visión de Dios era comparable con las del infierno y sólo diferían en ciertos matices de intensidad: “Las penas del Purgatorio son las mismas que las del Infierno, como dice San Pablo I, cor. 134. Este fuego, aunque no es eterno y para siempre, es grave sobremanera y no ha padecido en esta vida nadie tanta pena como la que en el Purgatorio se padece, ni los mártires, aunque sus tormentos ayan sido maravillosos, fueron tantas como las del Purgatorio. Son tan grandes estas penas que son poco

⁵³⁶ “De manera que por todas partes, interior y exterior del hombre, toda su vida es un asalto y combate perpetuo de guerra y un peligro conocido del castigo de Dios y de su ira”; OÑA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. III, disc. VI, p. 747.

⁵³⁷ ROJAS, Francisco de: *op. cit.*, fos. 213r-213v.

⁵³⁸ BONETA, José: *Gritos del Purgatorio...*, *op. cit.*, cap. I, pp. 3-4.

menores que las del infierno en cuanto en crueldad, grandeza y dureza”⁵³⁹. También Pedro de Ribadeneira, con idénticas palabras, habla de las penas del Purgatorio recomendando vivamente purgar los pecados en vida ya que “primero se ha de purificar con el fuego del Purgatorio el que dilató y dexo para el otro siglo el fruto de su penitencia y conversión, y este fuego, aunque no es eterno, es sumamente penoso porque excede a todas las penas que jamás sufrió algún hombre en esta vida. Nunca se ha allado acá pena que con aquella se pueda comparar, por más atroces y exquisitos tormentos que hayan padecido los mártires”⁵⁴⁰.

Los terribles padecimientos que habían sufrido los santos en sus martirios, repletos de truculentas escenas harto conocidas por todos los fieles a través de la abundantísima iconografía martiriológica que poblaba los templos, fueron el mejor sistema de paralelismos para que éstos tomaran conciencia de la dolorosa rigurosidad de los sufrimientos que sentían las almas purgantes. A su vez, las artes plásticas desarrollaron un extenso programa visual conducente a establecer la localización del Purgatorio, sus efectos y su sustanciación formal⁵⁴¹. Y aunque es bien cierto que la Iglesia siempre mantuvo una extremada prudencia ante la afirmación categórica de los elementos imaginarios que acompañaban al Purgatorio, tratando de eludirlos reiteradamente, la literatura eclesiástica fue recurrente y contumaz en la descripción de los castigos del Purgatorio haciendo gala de una vehemencia léxica de difícil parangón. Todos los tratadistas coincidían en que el fuego era la pena más común para la purificación de las almas, pero a la vez también concurría una conjunción de castigos que actuaban sobre ellas dándoles terribles tormentos. La extremada dureza del fuego iba acompañada, en muchas ocasiones, de toda clase de penas suplementarias: gusanos ponzoñosos que arrojando veneno roían las entrañas de los condenados causándoles dolores espantosos, hedores intolerables, visiones espantosas de monstruosos demonios, fríos insoportables...⁵⁴² A estas variaciones añadidas acudían los expertos en la materia según

⁵³⁹ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, 1ª part, cap. III, p. 61.

⁵⁴⁰ RIBADENEYRA, Pedro de: *Flos Sanctorum*, *op. cit.*, p. 330.

⁵⁴¹ LE GOFF, J.: *El nacimiento de...*, *op. cit.*, p. 411.

⁵⁴² El franciscano Dimas Serpi denomina a los tormentos del Purgatorio con la palabra “regalos” y establece tres categorías: la oscuridad, el fuego fortísimo y los tormentos indecibles. Con respecto a estos últimos dice “El tercer regalo del Purgatorio es ser afligido con tormentos. En la qual palabra, diciendo tormentos y no especificando quales y quantos son o en qué grado los dan, es decir, que son tantos los

la intensidad del pavor que pretendían conseguir con sus imágenes. Entre las muchas descripciones que se hicieron a partir del concilio de Trento del Purgatorio, corolario de una larga tradición que ya venía desde la Edad Media, merece ser transcrita por su tremendismo la del clérigo José Boneta:

“El ayre con pavorosos torbellinos, con furiosos rayos, con malignas pestilencias y contagios. El agua alborotándose en herizadas inundaciones y tormentas. La Tierra abriéndose en bocas y embainando en sus angostos senos a los míseros pacientes, hasta que arrojen las entrañas y las recobren para volver a vomitarlas. ¡Qué será ver dar a la pobre alma por aquellas profundas simas, donde estará cayendo muchas horas sin llegar al suelo y que en él encuentra espantosas fieras que, unas assen para morder, otras abrazan para crugir, otras tiran para despedazar y todas para emponzoñar hasta el corazón, donde no ve más que una lobreguez funesta y una espesa humedad, donde no halla donde assirse sin ensangrentarse, donde la cubre de golpe un número sin número de arañas, un enjambre de culebras, sapos y escorpiones, sin poderlos ahuyentarlos ni desprenderse!”⁵⁴³.

No se quedó atrás en la crudeza de las imágenes el franciscano Alonso de Vascones que, tomando como origen las visiones de Santa Brígida, referidas por Dionisio Cartujano, decía describiendo las penas del Purgatorio:

“Los tormentos son principalmente de fuego que quema el alma, pero algunas almas purgantes, con figura corporal sufrían terribles tormentos como coronas de fuego que se les apretaban hasta hacerles saltar los sesos por las narices, orejas y ojos; les tiraban de la lengua con tenazas de fuego, les clavaban con clavos por las espaldas y los pechos arrojándoles sartenes de pez y azufre derritido y davan tantas y tan grandes voces y espantosos alaridos”⁵⁴⁴.

Otros, como Martín Carrillo, se limitaron a transcribir las legendarias visiones del Purgatorio que habían tenido algunos santos como San Patricio y que ya estaban recogidas en la *Leyenda Áurea* de Jacobo de Vorágine, no por ello menos aterradoras:

“Horribles figuras, un horno muy encendido y muchos ardiendo dentro. Un campo muy grande y espacioso donde estaban muchos atormentados, unos ahorcados, otros atravesados, otros despedaçados y otros con tantos dolores que no podían gemir de dolor... grandes lagunas de metal ardiendo donde los demonios

tormentos y tantas maneras, tan graves y tan pesados, que por no poder explicar los calla y los passa con una sola palabra, por ser indecibles”, SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XXIII, fol. 89v.

⁵⁴³ BONETA, José: *Gritos del Purgatorio...*, *op. cit.*, cap. IV, p. 21.

⁵⁴⁴ VASCONES, Alonso de: *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes. Primera, segunda y tercera parte. Pictima del alma y arte de ayudar a bien morir*, Madrid, imp. Juan de Ariztia, 1731, cap. XXI, pp. 263-264.

sumían a los que salían a respirar y pedir misericordia y hundiéndolos con unos garfios que traían en las manos”⁵⁴⁵.

Particularmente, estas visiones tuvieron un gran desarrollo y predicamento a lo largo de la época barroca. Dramaturgos de la talla de Calderón de la Barca trataron literariamente el tema reutilizando no sólo las descripciones básicas originales sino las que posteriormente aportaron diversos tratadistas del Purgatorio a los cuales hace referencia al final de su obra *El Purgatorio de San Patricio*⁵⁴⁶. En esta comedia se prodigan las descripciones de pavorosos tormentos de los que el protagonista Ludovico sale ileso gracias a su confianza en Dios y a que pronuncia, constantemente, el nombre de Jesús. Los garfios de acero que arrastran a los condenados, el prado llameante cubierto de penados que yacen clavados a él por las manos o por los pies, las heridas de los atormentados a los que se echaban en sus llagas plomo y resina ardiendo, los lagos helados donde entre culebras y sierpes purgan aquellas mujeres que en sus vidas habían sido presuntuosas y un sin fin de tormentos⁵⁴⁷, no hacen sino corroborar el profundo interés y temor que suscitaban las penas del Purgatorio. Esta pedagogía del miedo, estas narraciones explícitas llenas de tormentos espeluznantes acreditaron al Purgatorio como un lugar similar al Infierno⁵⁴⁸ y contribuyeron a incrementar un aluvión de sufragios con la esperanza de acortar la estancia en tan terrible lugar. Pero el éxito más notable de este

⁵⁴⁵ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, 1ª Part. Cap. IV, p. 66. Las visiones de San Patricio fueron lugar común de muchos autores, algunos de los cuales añadieron otros relatos complementarios como el referido por Pedro Abad Cluniacense que tras la aparición de San Nicolás a uno de sus monjes, éste fue arrebatado al Purgatorio para mostrarle las grandísimas penas que en él se sufrían “Passamos adelante y venimos a un lugar tan terrible y espantoso de penas, que es imposible lengua humana lo pueda explicar. Vi un campo grandísimo donde se oyan grandes voces de gente atormentada. Avía un río de fuego y lleno de licores, açufre, pez, razina y otras mezclas... hervía tanto y comía tanto y quemaba tanto aquel fuego, que el mayor incendio del mundo, sería tibio en su comparación”, SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XXVI, fols. 95r-97r.

⁵⁴⁶ Con toda seguridad, Calderón de la Barca había leído a los principales tratadistas del Purgatorio, entre los que incluye al franciscano Dimas Serpi, lo cual nos da idea del éxito y difusión de su obra y de la importancia que tuvo en su momento. “... para que con esto acabe/la historia que nos refiere/Dionisio el gran Cartusiano./Con Enrique Saltarensense./Cesáreo, Matheo Rodulfo,/Domiciano Esturbaquense/Membrosio, Marco Marulo,/ David Roto y el prudente/ Primado de toda Hibernia,/ Belarmino, Beda, Serpi,/ Fray Dimas, Jacob Solino,/ Mensigano, y finalmente/ La piedad y la opinión/ Cristiana, que lo defiende”, CALDERÓN de la BARCA, Pedro: “El Purgatorio de San Patricio”, en *Comedias del célebre poeta español Don Pedro Calderón de la Barca*, t. II, Madrid, imp. Juan Fernández de Apontes, 1760, p. 275.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, pp. 272-274.

⁵⁴⁸ Los teólogos que tratan de ubicar el lugar del Purgatorio lo sitúan muy cerca del Infierno, encima de él “el Purgatorio está en un lugar profundo, en lo más hondo de la Tierra y tan junto al mismo Infierno que el mismo fuego castiga a los condenados y a los que purifican sus pecados”, SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XIV, fols. 96v-97r.

discurso radicó en la “humanización de las penas”. En un principio, según San Agustín y algunos doctores antiguos, el fuego que afligía a los pecadores era de naturaleza espiritual porque el alma atormentada era incorpórea y carente de materia. Pero el dolor espiritual carecía de un verdadero significado coercitivo para la mayoría de los fieles y solo en círculos muy restringidos de afinada espiritualidad tenía cierta valoración. Así, el franciscano Dimas Serpi no dudaba en afirmar que el fuego que atormentaba, tanto a las almas del Infierno como a las del Purgatorio, era de naturaleza corpórea y material. Esta nueva categorización de los tormentos ígneos la explicaba aduciendo que el Espíritu Santo había hecho nuevas revelaciones a los santos y doctores posteriores como San Gregorio o San Buenaventura en las cuales les daba a entender que las penas que se sufrían en el Purgatorio también afectaban a la naturaleza material del hombre. Para que esta afirmación tuviese una base teológica adecuada, algunos tratadistas recurrieron a la negación de la dualidad esencial del hombre. Puesto que el alma y el cuerpo, conjuntamente habían hecho el bien o el mal, era necesario que ambos tuvieran el premio o el castigo adecuado a sus acciones. El razonamiento se fundamentaba en la unicidad del ser. El hombre carecía de dos entidades puesto que el alma reunía todo el ser del hombre y después de la muerte, ésta quedaba sin variación sustancial, con independencia de que el cuerpo experimentara la corrupción material. Por ello, cuando el alma era apartada del cuerpo, esta tenía todo el ser del hombre y podía sufrir todos los castigos en sus dos dimensiones: corpórea y espiritual⁵⁴⁹. Por otra parte, en el Purgatorio estaban reunidos los cuatro elementos: la tierra, llena de miserias y trabajos; el aire, corrupto y ponzoñoso; el agua, helada y fangosa y el fuego, elemento fundamental por ser éste el más terrible y penoso de todos los castigos, encargados de atormentar a los pecadores. La conjunción de estos elementos como instrumentos de pena se deducía de la propia composición del cuerpo humano que, primigeniamente, había sido formado por estas sustancias. Era pues justo que estos elementos adquiriesen una nueva transformación y fueran castigadores y atormentadores de los dañados ya que todos los hombres debían presentarse en la resurrección general con el mismo cuerpo que habían tenido en vida⁵⁵⁰. Se retomaban así las teorías hipocráticas de la composición sustancial de los seres vivos, y, con un razonamiento lógico, se pensaba que los mismos

⁵⁴⁹ MEDINA, Pedro: *op. cit.*, parte III, diálogo XXIII, fols. 137v-138r. “Porque milagrosamente cosa cierta es que el fuego material del infierno aflige a los espíritus”, NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Curiosa y oculta...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XLVII, p. 32.

⁵⁵⁰ SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XIX, fols. 79r-79v.

componentes que habían formado parte de un cuerpo pecador actuaban contra él en la etapa de su purificación. Una vez más, la materialidad deleznable del cuerpo servía como recurso para aleccionar sobre la miseria del origen humano y de sus consecuencias.

Aparte de las penas generales que se sufrían en el Purgatorio existían otras particulares destinadas específicamente a purificar ciertos pecados. Estos tormentos podían ser de lo más terrible, como el relatado por San Antonio sobre un hombre que durante sucesivas noches se aparecía a lomos de un corcel a un carbonero persiguiendo a una dama desnuda y que tras darle muerte la asaba en su carbonera para después desaparecer en el monte. Enterado del caso, un conde en compañía de dicho carbonero preguntó al hombre, en una de sus apariciones, quién era y por qué hacía esto. A lo que respondió que la dama había matado a su marido con el fin de cometer adulterio con él y como el espacio que habían tenido para pedir a Dios perdón por ese homicidio y adulterio fue muy poco, estaban condenados, ella a sufrir todos los días la muerte y el terrible dolor de las quemaduras, y él, a ejecutar dicho castigo con gran dolor en su corazón⁵⁵¹. Estas penas específicas que se podían aplicar resultaban, para el común de los fieles, mucho más aterradoras porque con su singularidad se confirmaba la individualidad del juicio inmediato que se celebraba al instante de la muerte produciendo en las mentalidades un sentimiento de desistimiento y soledad.

Con estos supuestos, la mayoría de los individuos olvidaron que los castigos estaban destinados únicamente a su parte espiritual que era el alma y de alguna manera pensaron que los sentirían en sus propias carnes. Los terribles dolores producidos por las quemaduras; las torturas usadas por la justicia para arrancar confesiones; las ejecuciones públicas con amputaciones y descuartizamientos; la misma agonía que experimentaban muchos moribundos víctimas de dolorosas enfermedades, eran un espejo demasiado real y convincente que sirvió para instaurar en el inconsciente colectivo un automatismo que relacionaba el dolor de aquí con el dolor del más allá. Por otra parte hay que tener en cuenta que los poderes del momento concebían el dolor

⁵⁵¹ Es común que los tratadistas del purgatorio hicieran referencias a narraciones fantásticas escritas por autores medievales como el dominico San Antonio, arzobispo de Florencia, que se opuso a los Médicis defendiendo las libertades florentinas y que siempre incluía en sus ejemplos personajes de la nobleza con el fin de significar los pecados de los poderosos, *Ibidem*, cap. XXXVI, fols.133r-134r.

físico como un instrumento de educación social que debía servir de acción ejemplarizante. La agonía del cuerpo tenía que ser, de alguna manera, compartida por aquel que la contemplaba, y los medios desmesurados que se empleaban en los castigos públicos estaban aún muy lejos del sistema de penas que más tarde se propugnaron, las cuales debían tener un cierto equilibrio e intensidad de acuerdo con las trasgresiones que se habían realizado⁵⁵². Por ello, el fuerte sentido descriptivo de las penas del Purgatorio estuvo siempre encaminado a establecer una equivalencia entre el dolor humano y el dolor espiritual. En este adoctrinamiento, como se ha podido observar, la actitud de los tratadistas barrocos tuvo una influencia nada despreciable.

Después de Trento, y como reacción contra las afirmaciones de los protestantes, que juzgaban que Cristo ya había hecho suficiente penitencia por todos los pecados y que no había necesidad de padecer más castigos, la Iglesia inició una encendida campaña para demostrar la existencia del Purgatorio acudiendo a los Santos Padres y a las disposiciones del mismo Concilio, que incluía su existencia dentro de los artículos de fe. Revisando la tradición patrística y reinterpretando las primeras actuaciones de los apóstoles, los teólogos remontaron la existencia del Purgatorio a las enseñanzas de los apóstoles, que ya rogaban en las misas por los difuntos, de lo cual se infería que muchas de las almas pasaban largo tiempo purificando sus pecados en el Purgatorio “porque si no lo hubiera, en vano fuera rogar por los difuntos”⁵⁵³.

Otros buscaban unas raíces más antiguas, como fray Francisco de Rojas, que no dudaba en afirmar su existencia desde el principio de la expulsión del Paraíso acudiendo a una simbología plástica y efectivista: “desde que pecó Adán, hubo Purgatorio, un cherubin con una espada de fuego que puso Dios delante del paraíso, dicen que este fuego es el del purgatorio donde las almas se purgan y luego entran en el cielo”⁵⁵⁴. No había imagen más consistente que una lengua de fuego en manos del ángel guardián

⁵⁵² MOSCOSO, J.: “Dolor privado y sensibilidad pública”, en BARONA, J. L., MOSCOSO, J., PIMENTEL, J. (eds): *La Ilustración y las ciencias*, Universidad de Valencia, Valencia, 2003, pp. 139-140. En esta misma línea resulta altamente interesante la detallada transcripción de los horribles suplicios que sufrió Robert François Damiens, en 1757, hecha por Michel Foucault, para demostrar el cambio de paradigma sobre las penas punitivas y la nueva conceptualización sobre el sufrimiento público, FOUCAULT, M.: *Vigilar...*, *op. cit.*, pp. 11-37.

⁵⁵³ VASCONES, Alonso de: *op. cit.*, cap XIX, pp. 258-259.

⁵⁵⁴ ROJAS, Francisco de: *op. cit.*, fol. 214v.

vigilando la entrada a un paraíso perdido por culpa del pecado, y este cuadro, pintado de muchas y diversas formas, acompañaría el imaginario del hombre barroco. Las tradicionales almas desnudas en actitud orante, rodeadas de llamas, fueron por antonomasia el icono más repetido del Purgatorio⁵⁵⁵.

La ubicación del Purgatorio

La situación geográfica del Purgatorio fue un tema preocupante para los creyentes del Antiguo Régimen. La racionalidad imponía situar, tanto el Infierno como el Purgatorio, en algún lugar que sirviese de soporte físico y material para albergar a las almas condenadas. Por supuesto que estos lugares debían reunir todos los requisitos necesarios para convertirse en los lugares más terribles del universo. Sirviéndose del símbolo del credo, que decía: *descendit ad inferos* (bajo a los infiernos), el Infierno se emplazaba en lo más profundo de la tierra interpretando textualmente el descenso de Cristo al Limbo de los Santos Padres, una vez resucitado, para liberar a los patriarcas testamentarios de su larga espera y conducirlos a la gloria del Cielo. Este lugar se situaba muy cerca del Infierno y por ello recibía el nombre genérico de Infierno, el cual englobaba tanto al Infierno propiamente dicho como al Purgatorio y al Limbo de los justos. La imagen que transmitieron los teólogos era la de cuatro receptáculos independientes: el Limbo de los niños que habían muerto sin el bautismo, el Limbo de los Patriarcas, el Purgatorio y el Infierno. Estos dos últimos estaban comunicados de tal manera que el Purgatorio se situaba encima del Infierno y recibía sus llamas purificadoras con la misma intensidad y virulencia que el fuego que castigaba a los condenados a las penas perpetuas⁵⁵⁶. Tal era la proximidad que se les atribuía a estas dos estancias que algunos tratadistas, siguiendo la opinión de Santo Tomás, las incluían en una sola, afirmando que el Infierno, el Purgatorio y el Limbo estaban en el mismo lugar y que no resultaba dificultoso para Dios mantener a unos libres del daño del fuego y a otros en las penas correspondientes a sus estados⁵⁵⁷. La diferencia sustancial de las

⁵⁵⁵ Son abundantes las representaciones en el arte religioso popular de las almas del Purgatorio sumergidas entre lenguas de fuego, sobre todo en cuadros y estampas. En Aragón, muchos de los peirones o pilares de los caminos aún conservan estas representaciones debido al hiperculto que las ánimas del Purgatorio tuvieron a lo largo de los siglos.

⁵⁵⁶ SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XIV, fols. 62r-62v.

penas que se sufrían en estos cuatro lugares estribaba en la apreciación de la temporalidad. Las almas destinadas al Infierno experimentaban la pena de daño y de sentido eternamente mientras que las del Purgatorio eran solamente temporales y cesaban cuando se habían purgado la totalidad de las culpas. Los santos padres habían experimentado solamente la pena de daño, la cual ya se había acabado con la bajada de Cristo y su paso al cielo, mientras que los niños con pecado original estaban condenados a la pena de daño eternamente⁵⁵⁸.

Los tratados astronómicos y geográficos de la época coincidían en señalar las entrañas de la tierra como el lugar donde estaban situados los infiernos. José Vicente del Olmo, secretario del Santo Oficio de Valencia, en su *Nueva descripción del orbe de la Tierra*, afirmaba que la región inferior del globo terráqueo, que venía a continuación de la media, se caracterizaba por ser fría, seca e inmutable. Esta teoría estaba en franca contraposición con la extendida creencia de que el fuego perpetuo se generaba en el interior de la Tierra. Aducía para hacer esta afirmación que el centro era la zona donde la esfera terrestre se asentaba y por consiguiente, el espacio destinado a contener la naturaleza más pura. Este lugar contrastaba con la región suprema del aire, caracterizada por ser caliente y húmeda. El centro de la Tierra, incapaz de generar cosa alguna por su esterilidad, resultaba, sin embargo, el lugar más poblado del universo y “este sentir corrobora el común casi de todos los santos, que dieron por sentado que en ella estaba situado el Infierno, morada de tanto número de demonios y de infelices condenados”⁵⁵⁹. La lógica de los extremos perfilaba un razonamiento esencial y simplista: el Demonio estaba relegado a este ínfimo lugar del universo como castigo por pretender alcanzar lo más alto y elevado, por lo tanto, todos aquellos que de una u otra manera contraviniesen los preceptos divinos estaban destinados a esta zona oscura y tenebrosa. En la división

⁵⁵⁷ Esta afirmación estaba basada en el pasaje bíblico de Daniel en el que se narra como los tres jóvenes que fueron arrojados a un horno salieron de él sin sufrir quemadura alguna. Así, Dios podía librar de las llamas a aquellos que estando en el limbo no merecían la pena de daño, *Ibidem*, fols. 63v-64r.

⁵⁵⁸ Sobre los dos tipos de penas que experimentaba el alma al ir a uno de estos cuatro lugares, hay que señalar que, la pena de daño consistía en carecer de la presencia de Dios, mientras que la pena de sentido, hacía referencia al dolor implacable que sufrían las almas con los tormentos destinados a su castigo por las culpas pasadas cometidas en esta vida.

⁵⁵⁹ OLMO, Juan Vicente del: *Nueva descripción del orbe de la Tierra*, Valencia, imp. Juan Lorenzo Cabrera, 1681, p.32. “Esto supuesto, decimos que la figura de los quatro receptáculos o senos subterráneos deberá en sí cada una distar por iguales partes de la superficie terrestre, en cuya consecuencia, así el infierno, como los demás lugares, deberán ser esfericos, conforme a la figura de la tierra. Lo primero porque la figura esferica es la más capaz y lo segundo porque el lugar de los condenados lo debemos suponer en el centro terrestre”, MAÑER, Salvador José: *op. cit.*, p. 158.

que hace de las cavernas subterráneas del orbe incluye al infierno y al Purgatorio dentro de las denominadas cavernas Divinas subdivididas a su vez en: Diabólicas, Infernales y Purgativas⁵⁶⁰. Otros autores, como el gran matemático José Zaragoza, establecían ciertas cautelas a la hora de explicar la naturaleza del fuego subterráneo. Este jesuita consideraba probable que los fuegos arrojados por las bocas de los volcanes fuesen las respiraciones del Infierno, y que formaban parte de los infiernos particulares donde se atormentaba a las almas de los condenados, pero, en un ejercicio de racionalidad, escribía que las llamas no podían mantenerse tanto tiempo en el interior de la tierra sin oxígeno, por lo que “no les repruebo porque son posibles, ni les apruebo porque no basta la posibilidad para afirmar el hecho”⁵⁶¹. Lo cierto es que ninguno de ellos se atrevió a precisar con exactitud el espacio que ocupaban los lugares de castigo y purgación. Éstos sólo eran conocidos por aquellos que por especial revelación divina lo tenían concedido, tal y como habían señalado San Agustín y San Gregorio⁵⁶². A falta de un claro emplazamiento, se retomaron los viejos simbolismos de la antigüedad clásica. Pitágoras ya había situado el lugar de las penas en la esfera de fuego que estaba en el centro de la tierra y el poeta Virgilio también señalaba al mundo subterráneo como el lugar donde sufrían el castigo las almas de los pecadores.

⁵⁶⁰ Siguiendo la división que hace Jacobo Gaffarello en su *Mundo subterráneo*, considera cinco clases de cavernas que ocupan el subsuelo terrestre: Divinas, humanas, brutales, naturales y artificiales. Será en las primeras donde se ubicarían los espacios escatológicos, junto con las criptas de los magos y la morada de los falsos dioses griegos y romanos, *Ibidem*, p. 33.

⁵⁶¹ ZARAGOZA, José: *Esphera en común celeste y terráquea*, Madrid, imp. Juan del Barrio, 1675, lib. III, prop. XII, p. 254.

⁵⁶² En esta apreciación coincidían muchos teólogos diciendo que aunque Dios no había revelado a San Agustín el lugar donde estaba el Infierno y el Purgatorio, no había que dudar que estaba bajo la tierra por las palabras del salmo que dicen: “*Has librado Señor mi ánima del infierno que está allá bajo*” y las del Apocalipsis: “*ninguno en el cielo, ni en la tierra, ni en lo profundo y centro de ella, podrá abrir el libro*”. SERPI, Dimas: *op.cit.*, cap. XV, fol. 68r - 68v; GALLUCIO, Gianni Paolo: *Teatro del mundo y del tiempo*, Granada, imp. Sebastián Muñoz, 1606, Libro I, fol. 28v; “que hay ciertos lugares y aposentos en las entrañas y centro de la tierra adonde se recibieron y reciben las ánimas de los hombres que por algún impedimento, no pudieron ni pueden pasar ahora al cielo, que las divinas letras llaman infiernos”, SALAZAR, Esteban de: *op. cit.*, discurso 11, cap. I, fol. 114v; “Y consideremos la deformidad del sitio del lugar del infierno, el qual según la doctrina de los santos, está en medio de la Tierra, lugar remotísimo del cielo, porque así como los escogidos están en el cielo, porque en su amor antepusieron lo celestial a lo eterno, así los réprobos estarán (según la divina justicia) en el lugar ínfimo, porque en su amor antepusieron las cosas terrenas y ínfimas a las celestiales y eternas”, REMÓN, Alonso: *Historia General de la Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos. Tomo II*, Madrid, Imprenta Real, 1633, lib. XVI, p. 251. También FERRER, Leonardo: *Astronómica curiosa y descripción del mundo superior y inferior: contiene la especulación de los orbes y globos de entrambas esferas*, Valencia, imp. Herederos de Jerónimo Vilagrasa, 1677, cap. IV, p. 9.

La fortuna que tuvo Dante con su descripción de los espacios escatológicos hizo muy comunes las representaciones de los mismos de acuerdo con sus conjeturas. Sirva como ejemplo el grabado que lleva como título *División de lo intrínseco de la tierra y descripción del Infierno*⁵⁶³, que aparece en la obra del astrónomo Gianni Paolo Gallucio titulada *Teatro del Mundo* traducida del latín por el racionero granadino Miguel Pérez en 1606. En él aparece el globo terráqueo dividido en doce regiones concéntricas. La primera corresponde a la zona de tierra y agua, le sigue el limbo e inmediatamente la región del Purgatorio. Después se representan los nueve círculos destinados a castigar a los pecadores según la gravedad de sus faltas: perezosos, vanagloriosos, gulosos, lujuriosos, iracundos, avaros, soberbios y traidores, los cuales, según la obra de Dante, debían recibir los castigos de acuerdo con la gravedad de sus pecados y experimentar un alejamiento más distante de la esfera celestial. En la última esfera se personifica a Satanás colocado en el mismo centro de la tierra. Esta imagen medieval de los infiernos se prodigó de manera abundante en amplios sectores de la iconografía popular. Y a pesar de que los teólogos establecieron que las penas del Infierno eran similares para todos los réprobos, en el imaginario de las gentes se instauró la gradación de los tormentos para aquellos cuyos pecados habían sido más terribles y espantosos.

Había otras razones para situar debajo de la tierra la morada de las almas de los pecadores. Algunas procedían de las disquisiciones escolásticas que atribuían al cuerpo peso por ser compuesto de materia natural mientras que el alma era etérea y ligera. Y en el caso de aquellos que, sumidos en sus pecados habían reverenciado más a su cuerpo regalándolo con toda clase de placeres, era justo que su alma pecadora siguiera el mismo destino del cuerpo, destinado como carne muerta a sufrir el castigo de la corrupción bajo la tierra. El alma debía de acompañar al cuerpo al mismo lugar donde estaba destinado a consumirse, bien perpetuamente, bien por un tiempo hasta satisfacer las penas merecidas⁵⁶⁴.

Los conceptos matemáticos también tuvieron un peso específico en esta localización. Después del Juicio, en el cual se habían de presentar todos los seres humanos con sus propios cuerpos para ser juzgados por sus acciones, y una vez

⁵⁶³ GALLUCIO, Gianni Paolo: *op. cit.*, fol. 30r.

⁵⁶⁴ SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XV, fol. 69v.

separadas las gentes en dos lados, los justos a la derecha y los pecadores a la izquierda, estos últimos, según las palabras de Cristo serían apartados al fuego eterno. De este apartamiento se podía colegir que los buenos debían de estar extremadamente distantes de los malos y perversos. Y como según los cálculos astronómicos de la época no había distancia más alejada del cielo empíreo que el centro de la Tierra, éste debía de ser pues el espacio destinado a albergar los cuerpos de los réprobos junto con sus almas pecadoras. Incluso se llegaron a barajar explicaciones pertenecientes al mundo de la Física. Gallucio hacía una sutil comparación entre el destino de aquellos que se afanaban por alcanzar las cosas divinas mediante el esfuerzo del espíritu con el fin de merecer el cielo “interponiendo trabajos, ayunos, velas, cilicios y oraciones y al fin lo alcanzan y poseen” y los que tenían toda su felicidad y afición en las cosas terrenales “y en ellas ponen toda su industria, sus contentos y riquezas”. Estos últimos, estaban destinados a entrar en las entrañas de la tierra donde residían las cosas terrenales que apetecían y procuraban, “pues donde está su tesoro, está su corazón”⁵⁶⁵. Lo bueno, simbolizado en lo espiritual, era etéreo y se elevaba mientras que la carne y todo relacionado con la mundanalidad era gravoso, siendo su propio peso y consistencia el motivo de que, irremisiblemente, el alma se precipitase a las profundidades de la tierra.

Junto con la ubicación del Purgatorio y sus aledaños también se representaban descripciones de sus diferentes conformaciones lumínicas. La oscuridad simbolizaba todo lo malo y perverso, el terror a las tinieblas había acompañado al hombre desde sus primeros pasos sobre la tierra y fue un elemento inherente en la configuración de la escatología cristiana. Frente a la luz que simbolizaba el estado de la salvación y de la gloria; la oscuridad representaba el mundo de la muerte sin fin, de la muerte eterna y tenebrosa. Por ello, las diferentes zonas de los infiernos se distinguían por su mayor o menor percepción de la luz. En la primera región, que correspondía al limbo de los santos, la oscuridad no era total, se atisbaba alguna claridad debido a la fe que los santos padres habían tenido esperando la bajada de Cristo. Por el contrario, el limbo de los niños era descrito como un lugar tenebroso lleno de oscuridad y tinieblas. El purgatorio no era del todo oscuro porque la luz de la gracia y de la esperanza en una pronta salida de los que allí estaban lo iluminaba, aunque de una manera de indecible opacidad.

⁵⁶⁵ “Los malos amaron sus cuerpos y el cuerpo es cosa grave y lo grave camina al centro donde está el infierno. Mas el espíritu del bueno como es ligero y sutil, sube y procura lo alto”, GALLUCIO, Guianni Paolo: *op. cit.*, lib. I, fol. 29r.

Finalmente, en el infierno las tinieblas eran perpetuas. Un oscuro fuego eternamente abrasante sin rastro de luz sumía este lugar en la oscuridad total⁵⁶⁶. Algunos tratadistas negaban que en el Purgatorio las almas pudieran experimentar cierto sentido de claridad.

Una larguísima espera

Un aspecto fundamental que acompañó al Purgatorio a lo largo de su desarrollo conceptual fue la consolidación de un tiempo intermedio entre dos eternidades: la del Infierno y la del Cielo. El Purgatorio introdujo una medida de tiempo en la escatología cristiana. Sus penas tenían un principio y un final pero la mensurabilidad de este tiempo resultaba ambigua e indefinida. El propio Purgatorio como lugar no era eterno⁵⁶⁷. Llegado el día del Juicio Universal, Dios señalaría dos lugares para la estancia definitiva de los hombres: el fuego perpetuo del infierno para los pecadores y la gloria eterna para los bienaventurados. El Purgatorio no tendría función alguna porque ya no habría nadie que pecara en el mundo y por ello sería cerrado o, según algunos tratadistas unido al Infierno formando un solo receptáculo.

Dos ideas son fundamentales a la hora de dar una explicación al fenómeno de la temporalidad de las penas del Purgatorio: La primera, hábilmente formulada por Le Goff, se apoya en el aumento de las técnicas contables y matemáticas que se desarrollaron a partir del siglo XIII en el occidente europeo entre las que destaca la idea de las proporcionalidades. El tiempo e incluso la intensidad de las penas debían estar en proporción con la gravedad de los pecados cometidos⁵⁶⁸. Véase este claro ejemplo:

“En el fuego del Purgatorio, unos están más y otros menos, según cada uno ha amado más o menos estas cosas percederas. De suerte que las obras de cada uno llevan hazidas a sí, no sólo el grado o grados de las penas que han de tener en el purgatorio, pero también la duración del tiempo que la alma ha de estar allí

⁵⁶⁶ *Ibidem*, fol. 29v.

⁵⁶⁷ “Dezimos que de qualquier manera que fuere, el purgatorio no es eterno, ni le habrá más dende aquel punto que saliere la última ánima del predestinado que allí estará purgando y uviere acabado de pagar aquellas dos penas que hemos dicho de daño y de sentido”, SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XXXVII, fol. 138v.

⁵⁶⁸ LE GOFF, J.: *El nacimiento de...*, *op. cit.*, pp. 262-263.

purgando [...] Y así, si el alma debe mil grados o un solo grado de pena ha de estar en el Purgatorio aquel tiempo, que para purgar aquellos o aquel grado, es necesario”⁵⁶⁹.

La propia naturaleza de la justicia divina impedía que el castigo no estuviese en relación con la intensidad y gravedad de los pecados cometidos. Pero llegados a este punto surgía un nuevo problema: la ponderabilidad de los delitos cometidos. Los moralistas se prodigaron en una inacabable serie de supuestos. Progresivamente desarrollaron un esquematismo codificado de los pecados que dio lugar a la confección de extensas listas de pecados. Las formas del pecado llegaron a ser casi infinitas: pecados formales, por comisión, por omisión, actuales, habituales, veniales, mortales, personales...⁵⁷⁰ Ante tan prolija categorización, los teólogos desembocaron en la afirmación de que sólo Dios tenía la palabra final en la consideración de la gravedad de los pecados, dependiendo la severidad y duración del castigo de los mismos de su justicia perfecta.

La segunda consideración hace referencia al hecho de que la Iglesia se convirtió paulatinamente en una gestora del tiempo escatológico. Más allá del concepto de infinitud, difícilmente comprensible para la mayoría de las gentes, los eclesiásticos intentaron controlar tanto el tiempo terrenal como el tiempo del más allá. Para ello impusieron una reflexión sobre la posible organización del mismo⁵⁷¹. La vida se convirtió en un período corto y fácilmente predecible que daba paso - en el mejor de los casos- a otro tiempo de castigo y purgación representado por la estancia en el Purgatorio. En este lugar el tiempo dejaba de ser invisible y se materializaba en días, años e incluso siglos de castigo. Amparándose en una especial delegación de Cristo, que había confiado el exceso de sus méritos redentores a los pontífices con el fin de

⁵⁶⁹ SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XXXVII, fol. 137r.

⁵⁷⁰ “Ay unos pecados carnales y otros espirituales; y unos originales y otros actuales; y unos de comisión y otros de omisión; y unos contra Dios y otros contra el proximo; y unos mortales y otros veniales. Los mortales nos apartan de Dios y por ellos merecemos pena eterna, pero los veniales no, sino pena temporal y algo nos entibia para Dios, pero no nos apartan de él y fácilmente se perdonan”, ORTIZ LUCIO, Francisco: *Suma, compendio, recopilación y manual de todas las sumas que comúnmente andan así para el confessor como para el penitente*, Madrid, imp. Luis Sánchez, 1610, cap. I, fol. 1r.

⁵⁷¹ Resulta imprescindible indicar que la Iglesia fijo el ciclo pasional en el calendario cristiano de tal manera que el transcurso del año se ajustaba con los espacios y tiempos sagrados. Los tiempos de alegría y festividad, de dolor y sufrimiento, estaban claramente marcados para servir de guía a los fieles. Véase TEMPRADO, E.: *El árbol de las pasiones. Deseo, pecado y vidas repetidas*, Barcelona, Ariel, 1994, pp. 123 y ss.

disponer de ellos a su voluntad, la Iglesia introdujo en la escatología el concepto numérico de las cantidades temporales. Estas no eran simbólicas sino reales. Los periodos de permanencia en el Purgatorio estaban íntimamente relacionados con los espacios de tiempo que sus indulgencias conmutaban convirtiéndose, de esta manera, en la detentadora del sistema cronológico del más allá.

La duración de las penas fue un tema muy controvertido durante toda la época barroca. Partiendo del aserto de que en el Purgatorio se pagaban las penas conforme a la calidad del delito, los teólogos no lograron encontrar en las Sagradas Escrituras ni en doctrina de los Santos Padres mención alguna sobre el tiempo que el alma debía estar en el tránsito de su purificación. Algunos autores establecían un paralelismo similar a las penas establecidas por la Iglesia durante el apogeo de las penitencias públicas. Por cada pecado mortal se solía imponer siete años de penitencia. Esta equivalencia quedaba aminorada por el hecho de que las penas en el más allá podían ser mayores y por lo tanto acortar el tiempo de la purgación. La intensidad de los castigos podía hacerlas menos extensivas. Así opinaba el dominico Domingo de Soto indicando que por muchos que fueran los pecados mortales cometidos y ya perdonados, nadie estaría más de veinte años en el Purgatorio. Dios era tan clementísimo y misericordioso con aquellos que habían cometido pecado que se apresuraría a intensificar las penas sobre el alma de tal manera que las doblaría, con lo cual el tiempo de permanencia en el Purgatorio tendría una duración de diez años o quizás menos⁵⁷². Este aumento de penas no entrañaba dificultad alguna ya que el alma era indestructible y por muchos castigos que se le impusiese nunca llegaría a ser aniquilada.

Por el contrario, teólogos rigoristas como el cardenal Roberto Belarmino, eran contrarios a estas consideraciones. En primer lugar porque introducían el descuido en aquellos fieles cuyos familiares habían fallecido hacía más de diez años, considerando que ya no necesitaban de sufragios. Pero también porque si se aplicaban los mismos parámetros temporales que en la tierra, gracias a la compasión divina, las penas infligidas a las almas podían ser de tal intensidad que algunas no estarían ni una hora purgando. Con esta certeza, la mayoría de las gentes no fundarían beneficios perpetuos por los difuntos ante la perspectiva de una cortísima etapa de purgación contraviniendo,

⁵⁷² SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XXXIX, fol. 148r.

de este modo, la costumbre de la Iglesia que celebraba misas y sufragios por aquellos que hacía cien, doscientos o mil años que habían fallecido, sobre todo reyes y grandes personajes que habían instituido fundaciones perpetuas, dejando cuantiosas limosnas para ello⁵⁷³.

Una vez más, el clero actuaba como detentador del programa de redención de sus fieles. Basándose en la tradición patristica y en las revelaciones que el Espíritu Santo le había hecho, no podía permitir que el tiempo de expiación se redujera de manera tan notable. Lo uno porque se desarticulaba la solidaridad entre los vivos y los muertos, que entre otras cosas podía dar lugar a la quiebra del sistema de cohesión social representado por los lazos familiares y de linaje, la acción mutua corporativa de las cofradías y las fraternidades vecinales. El hombre y la mujer de la Edad Moderna no podían diluirse de una manera fugaz. Con el Purgatorio se había conseguido una individualización del sujeto, el cual se hacía responsable de su salvación espiritual y de dar cuenta de sus actos. Sin embargo, un exceso de individualidad podía dar lugar a un enfriamiento del espíritu de unión con el más allá y a una banalización de la expiación de las culpas. En la indeterminación temporal de las penas subyacía una cuestión crematística. Los sufragios y celebraciones perpetuas tenían una importancia fundamental dentro de las economías eclesiásticas. Prescindir de ellos hubiese sido extremadamente oneroso ya que una gran masa de religiosos, tanto seculares como regulares, tenían su sustento en los sufragios ofrecidos por los muertos.

Con estos supuestos se volvía a conceptualizar la división del tiempo: en la vida terrenal el tiempo era de misericordia, en el más allá era tiempo de justicia. Pasado el límite divisorio que la muerte originaba, aparecía otra dimensión en la que las perspectivas eran totalmente diferentes. A nadie le era permitido saber con exactitud cómo transcurría el tiempo en el otro mundo. Siguiendo las palabras de San Pablo⁵⁷⁴, las decisiones sobre el tiempo de purgación dependían exclusivamente de la voluntad divina y de sus deseos inescrutables. Amparados en estas palabras y en el pensamiento agustiniano que recomendaba no cesar de rogar por las almas de los muertos porque se

⁵⁷³ *Ibidem*, fol. 148v.

⁵⁷⁴ “¡Qué profundidad de riqueza, de sabiduría y de ciencia la de Dios! ¡Qué incomprensibles son sus decisiones y que irastreables sus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor?, ¿Quién fue su consejero?”, *Romanos*, 11, 33-34.

ignoraba el día de su salida del Purgatorio, los tratadistas barrocos fueron alargando la supuesta estancia en este lugar hasta tiempos casi inimaginables: hasta el día del Juicio Final. El jesuita Pedro de Moncada, hablando de la duración de las penas del Purgatorio, señalaba que la equivalencia entre el tiempo común y el tiempo escatológico no coincidía porque los cálculos eran diferentes: “no puede saberse el quanto de la duración de estas penas, pero supone empero que han de ser muy prolongadas, pues no las cuenta por días, meses o años, sino por tiempos y siglos, pues sólo Dios sabe con cuantas penas salieron las almas deste mundo, y por cierto, según el sentir de los santos y theólogos, el tiempo más largo es hasta el juicio Universal”⁵⁷⁵. Este autor, gran defensor de las almas del Purgatorio, recomendaba emplear toda clase de recursos para aliviar sus penas y acortar los cientos de años de castigo a los que ordinariamente estaban condenadas.

Algunos ejemplos corroboraban estas afirmaciones. Muchos de los que morían habían cometido tal cantidad de pecados y tan terribles, que a pesar de librarse del Infierno estaban condenados a permanecer en el Purgatorio hasta el día de Juicio Final. La misma hermana de San Vicente Ferrer se le había aparecido a éste para comunicarle que estaba sentenciada a las penas de purgación hasta el final de los tiempos⁵⁷⁶. Incluso los pecados veniales que tan pronto se creían purificados, fueron adquiriendo unos exorbitantes períodos de castigo: “Por solo un venial, se ha padecido un año de Purgatorio. Así que calcúlese cuantos años de Purgatorio te esperan en razón a defectillos leves, palabras ociosas, impaciencia, pensamientos inútiles que son innumerables”⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ MONCADA, Pedro de: *Declamación Cathólica por las benditas almas del Purgatorio. Regulada por la Doctrina de los Concilios y Padres y de la más fundada Theología. Exhortatoria a que les ofrezcan los fieles los sufragios de la Iglesia*, Madrid, imp. Juan García Infanzón, 1692, lib. I, cap. VII, p. 69.

⁵⁷⁶ “Y tengo por muy averiguado que no sería sola ella en esta sentencia, sino que habría más de diez docenas”, SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XXXIX, fol. 150v.

⁵⁷⁷ BONETA, José: *Gritos del Purgatorio...*, *op. cit.*, cap. VI, p. 38.

V. EL TIEMPO DE ORDENAR EL ALMA

Yo, señores, siento que me voy muriendo a toda prisa: déjense burlas aparte y tráiganme un confesor que me confiese y un escribano que haga mi testamento, que en tales trances como éste no se ha de burlar el hombre con el alma”.

Don Quijote de la Mancha (Miguel de Cervantes)

La convicción de la muerte era evidenciada por los hombres y mujeres del Antiguo Régimen de una forma constante y cotidiana. Todo lo que les rodeaba les hacía sentir la precariedad de su existencia. En un tiempo en el que las enfermedades de todo tipo causaban en la población una sangría continua, en el que las propias dolencias agazapadas dentro de los individuos se constituían en síntomas premonitorios de la proximidad del desenlace fatídico, donde no pasaba día en que los lúgubres tañidos de las campanas o el paso de un cortejo mortuorio recordaran la presencia de la muerte⁵⁷⁸, la conciencia sobre el fin postrero se hizo casi tangible y familiar. Sobre estos sentimientos, fruto de una experiencia biológica, otros muchos elementos coadyuvaban a acrecentar la certeza sobre una mortalidad permanente: la profusa iconografía barroca que exaltaba la muerte de Cristo y de los santos, la literatura piadosa, las admoniciones que desde el púlpito se prodigaban sin solución de continuidad, las sepulturas dentro de las iglesias que, según Ariès, se transformaron a la vez, en las casas de los vivos y de los muertos⁵⁷⁹ y la publicidad expresa del mismo acto de morir.

Junto a esta certeza de morir estaba la inexactitud del momento, de modo que la muerte, tantas veces reproducida y explicitada, resultaba un acontecimiento de larga duración y no un acto brusco e instantáneo⁵⁸⁰. Esta visión de la vida como un morir poco a poco, *sine die*, la hallaremos en gran parte de la literatura de la época⁵⁸¹.

⁵⁷⁸ Tomando como ejemplo el año 1662, un año de mortalidad normal, encontramos 76 fallecimientos, sin incluir los párvulos, lo que supone un fallecimiento cada cinco días.

⁵⁷⁹ ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, op. cit., p. 67.

⁵⁸⁰ LARA RÓDENAS, M.: *La muerte barroca...*, op. cit., pp. 59-60.

Según las normas de la Iglesia toda la vida debía ser una preparación para la muerte. La buena muerte, citada tantas veces por los tratadistas del período, garantizaba la salvación del alma y el goce perpetuo de Dios en el Cielo. Pero el camino era difícil y estaba erizado de obstáculos. El ser humano nacía con mácula, el pecado original, herencia de Adán y Eva, del cual se libraba mediante el bautismo que le proporcionaba la gracia santificante para conseguir la salvación. El sacramento de la penitencia borraba las faltas cometidas después del bautismo y devolvía la gracia perdida por los pecados. El pecado era tan terrible como la misma muerte y aún más espantoso, porque suponía la muerte perpetua ya comenzada en esta vida y prolongada en una sempiterna condenación. La muerte inopinada podía sorprender al individuo sin la gracia divina, en pecado mortal. Entonces el destino era aterrador. Su alma se precipitaba a un infierno irreversible y eterno donde el fuego purificador unido a incontables penas y horribles sufrimientos la atormentaría sin tregua en una duración infinita. Estas penas experimentaron una gradual categorización. Existían penas de los sentidos y penas de daño que aumentaban su intensidad en razón de la enormidad y multiplicidad de los pecados cometidos. Ante este panorama no son de extrañar los profundos temores y las angustias escatológicas que los hombres y mujeres de este tiempo experimentaron ante el hecho de la muerte. Delumeau opina que estos temores se anclaron cada vez con más fuerza en las mentalidades colectivas gracias a los predicadores populares que constantemente atronaban a su auditorio con las grandes angustias escatológicas⁵⁸². Desde el punto de vista psicológico el discurso del castigo infernal se fundamentaba en la explotación de la culpa vital que tiene todo ser humano cuando se enfrenta a un deseo esencial, explotación que la doctrina eclesiástica usó repetitivamente.

Con la aparición del Purgatorio la Iglesia desarrolló un discurso menos amenazador, pero no por eso menos inquietante. A tenor de lo que expresa Le Goff, “el Purgatorio modificará la actitud de los cristianos frente a los últimos momentos de la vida cargándola de una intensidad mezclada de temor y esperanza”⁵⁸³. Este historiador

⁵⁸¹ “Vivir es caminar breve jornada, / y muerte viva es, Lico, nuestra vida, / ayer al frágil cuerpo amanecida, / cada instante en el cuerpo sepultado”, QUEVEDO, Francisco de: *Antología poética*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 21. La misma idea en los versos de Lope de Vega: “Nace la vida, y cuando nace muere, / porque de su principio el fin se infiere, / cuna es el alba de la rosa pura; / la noche, sepultura”, LOPE de VEGA: *Antología poética*, edición de Francisco Javier Díaz de Revenga, Barcelona, Orbis, 1983, p. 255.

⁵⁸² DELUMEAU, J.: *op. cit.*, pp. 324-325.

sitúa su aparición en el siglo XIII, después de una larga evolución en la que el Juicio Final, que estaba reservado a todos de una manera general, es sustituido por otro individual e inmediato a la muerte. Frente al juicio Final de los Tiempos, en el que sólo existía la dicotomía de la salvación o de la condenación, el Purgatorio supuso un tercer lugar en el que las almas, tras purificar sus pecados, alcanzarían la bienaventuranza eterna. Junto con la figura del Purgatorio se introducirán los conceptos mensurables de: número, tiempo y espacio⁵⁸⁴. La aparición del vector temporal estará relacionada con la gravedad de los pecados, pudiendo ser disminuida por el efecto de las plegarias y sufragios aplicados por el alma del difunto. El más allá tendrá un lapso de espera y la Iglesia se erigirá en su administradora. Las almas retenidas en este lugar de pena ultraterrena necesitarán las oraciones y las plegarias de los vivos, pero sobre todo la celebración de misas retribuidas, hechas por los sacerdotes para la remisión de sus culpas y su pronta salida de tan terrible lugar⁵⁸⁵.

La mención del Purgatorio en los testamentos y actas de donación no aparecerá hasta el siglo XIV, y esto de una manera muy limitada. Hay autores, sin embargo, que hablan de una tradición ya largamente implantada con la difusión de altares de las ánimas y cepillos para recoger limosnas⁵⁸⁶. Otros afirman que el momento álgido de las ofrendas por las almas purgantes se podría situar en el siglo XVI, después del concilio de Trento⁵⁸⁷. Sin embargo, no han faltado los que opinan que el Purgatorio sólo se popularizará de manera definitiva a mediados del siglo XVII, alegando que esta creencia estuvo hasta entonces reservada a los teólogos e intelectuales⁵⁸⁸.

Independientemente de estas afirmaciones, es evidente que la idea de un lugar donde se manifestaban las solidaridades entre los vivos y los muertos tuvo un gran predicamento entre todas las capas sociales porque establecía una relación entre la vida de ultratumba y la vida terrenal. Las almas de los purgantes también podían interceder

⁵⁸³ LE GOFF, A.: *El nacimiento del...*, *op. cit.*, p. 413.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, pp. 261-265.

⁵⁸⁵ TENENTI, A.: *La formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 1985, pp. 84-85.

⁵⁸⁶ LE GOFF, A.: *El nacimiento del...*, *op. cit.*, pp. 411-412.

⁵⁸⁷ VOVELLE, M.: *Ideologías...*, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁸⁸ ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, *op. cit.*, p. 96.

por los vivos devolviéndoles parte de los sufragios y méritos. Trento, aunque admitió la posibilidad de satisfacer los pecados en esta vida, concibió el Purgatorio como el lugar a donde indefectiblemente estaban destinadas la mayoría de las almas⁵⁸⁹, confirmando la liturgia funeral romana como un remedio valiosísimo para su redención⁵⁹⁰.

La hora incierta de la muerte y el temor que esta generaba fue aprovechada por la Iglesia tridentina para promover la recepción más frecuente de los sacramentos. Mientras que hasta mediados del siglo XVI eran raras las personas que comulgaban cuatro veces al año, las disposiciones eclesiásticas recomendaban hacerlo cada mes e incluso cada quince días, y, por tanto, a confesarse para estar en gracia permanente y poder de esta manera soslayar las penas del infierno⁵⁹¹. Pero uno de sus mayores logros fue la instauración definitiva del testamento como elemento esencial para conseguir la salvación. Ya desde la Edad Media la Iglesia había impuesto la obligatoriedad del testamento considerándolo como un sacramental más⁵⁹². El testamento suponía un vínculo entre la Iglesia, encargada de gestionar los remedios de salvación, y el fiel que, mediante este acto, ejecutaba una reconciliación con su conciencia, depositando en la Iglesia todo o parte de sus posesiones terrenales para que fuesen empleados en la salvación de su alma.

A través del testamento se ponían en orden tanto las cuestiones materiales como espirituales, se reparaban los errores y faltas cometidas haciendo un público reconocimiento de la esperanza en la próxima resurrección. El acto de testar adquirió un fuerte componente religioso que en ocasiones llegó a ocultar su estricto carácter jurídico en cuanto a la libre disposición de los bienes poseídos y su distribución entre los herederos. Actuando como una última confesión en la que se reiteraban los

⁵⁸⁹ POZO, C.: *op. cit.*, pp. 521-522.

⁵⁹⁰ “(...) Más cuiden los obispos que los sufragios de los fieles, es a saber, los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad, que se acostumbran hacer por otros fieles difuntos, se ejecuten piadosa y devotamente según lo establecido por la Iglesia; y que se satisfaga con diligencia y exactitud cuanto se debe hacer por los difuntos, según exigen las fundaciones de los testamentos, u otras razones, no superficialmente, sino por sacerdotes y ministros de la Iglesia y otros que tienen obligación”, LÓPEZ DE AYALA, I. (traductor): *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Imprenta Real, 1789, sesión XXV, p. 355.

⁵⁹¹ ALBERIGO, G.: *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993, pp. 309-310.

⁵⁹² ARIÈS, Ph.: *op. cit.*, p. 161.

principios básicos de la fe, las creencias y las devociones. Pero también fue un instrumento para ganar la eternidad, sobre todo para aquellos que habían vivido entre bienes y riquezas. Resultaba una especie de contrapeso que equilibraba el disfrute terrenal con la salvación eterna. La *avaritia* y la acumulación de riquezas fueron justificadas mediante el testamento en el cual se legaban *ad pías causas* parte de los bienes acumulados. Para la mentalidad de los hombres y mujeres de la época resultaba un documento de inversión. Las donaciones, misas y limosnas podían redimir a aquellos que en este mundo habían disfrutado de una vida placentera. La Iglesia, a través de un discurso siempre beligerante contra la riqueza, atacó sobre todo a las actividades comerciales por considerarlas el germen de la usura y del enriquecimiento ilícito. Fueron las clases mercantiles, los hombres de negocios y los sectores más adinerados, los que más contribuyeron con sus riquezas al sostenimiento de la teoría del Purgatorio dejando en sus testamentos cuantiosas sumas de dinero para el remedio de sus almas⁵⁹³.

Pero no sólo los ricos y poderosos dispusieron en sus testamentos misas y donativos piadosos por sus almas. La penetración del testamento se hizo extensiva a todos los estratos sociales y las clases populares se esforzaron en hacer disposiciones sobre sus escasos bienes con el ánimo de lograr también la remisión de sus pecados.

El testamento barroco

El acto de testar, según el maestro Venegas, suponía un descanso a las congojas y aflicciones que traía consigo la muerte a la que comparaba con una partida de larga duración llena de peligros. La preparación del testamento no era otra cosa sino una protestación de justicia con la que el hombre se aparejaba “a dar a cada uno lo suyo, que es la hazienda a los herederos, y el cuerpo a la tierra, y el alma a Dios, que la crió de la

⁵⁹³ “Los comerciantes, con una cultura eminentemente empírica y una débil conciencia ideológica sobre sus propias funciones, no pudieron rebatir los argumentos de su principal adversario de manera abierta y directa. En muchos casos dieron muestras de su complejo de inferioridad frente al magisterio eclesiástico, que condenaba algunos de sus comportamientos como usurarios o, cuanto menos desacordes con los preceptos de la religión. Los mercaderes intentaron expiar las penas de ultratumba que creían merecer por su conducta entregando dinero para obras pías y ceremonias religiosas prescribiendo generosos legados testamentarios desde sus lechos de muerte”, TENENTI, A.: *op. cit.*, p. 107.

nada”⁵⁹⁴. Pero el testamento era también la forma de cancelar una deuda que se había adquirido con la muerte a través del pecado; deuda la cual no se estaba obligado a pagar hasta que el individuo fuese requerido para morir. La muerte según los designios de Dios podía ser natural o violenta, de enfermedad o inopinada, y por ello el testamento era una manera de prevenir con antelación la satisfacción del compromiso contraído. A este respecto los moralistas establecieron dos tipos de testamentos: el testamento práctico y el teórico. El testamento práctico era aquel que realizaba el cristiano durante toda su vida invirtiendo parte de su hacienda en obras piadosas con el propósito de redimir las posibles penas y aumentar su gloria. Éste era considerado como el más eficaz y meritorio porque el individuo lo realizaba cuando tenía pleno dominio sobre sus bienes, mientras que el testamento teórico consistía en la disposición de ciertas mandas y sufragios ordenados después de la muerte. A este tipo de testamento, los tratadistas le ponían una serie de objeciones. La muerte terminaba con el dominio sobre las cosas terrenales, y sólo por una gracia especial que le hacían las leyes el difunto podía determinar, a través de otras personas, el empleo de los recursos necesarios para su purgación. Además, el efecto de tales disposiciones estaba sujeto a la caridad de los albaceas y herederos y al estado de gracia que tuviese el celebrante⁵⁹⁵. El contrasentido de este razonamiento radicó en que la inmensa mayoría de las gentes se decantaron por el testamento teórico subvirtiendo la dicotomía entre estas dos designaciones.

De las bondades espirituales y materiales que producía el testamento escribía Tomás de Palomares:

“Es el hazer testamento acto santíssimo y religioso, digno de un ánimo noble y pecho christiano, obediente y prevenido; acredita cuidado de su salvación y da muestras de predestinado, es acto de justicia y una protestación con que le dispone el hombre a dar a cada uno lo que es suyo, cada y quando, que el tiempo determinado por Dios nuestro Señor fuere cumplido. Es diligencia próspera e importante, y fecho, no daña, y por hazer podría dañar mucho”⁵⁹⁶.

⁵⁹⁴ VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. II, cap. 10, p. 34.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁹⁶ PALOMARES, Tomás de: *Estilos nuevos de escrituras públicas*, imp. J. Fajardo de Arias Montano, Sevilla, 1645, fol. 67v. Consideraciones parecidas expresa el jurista Pedro Melgarejo cuando dice sobre la acción de testar que es “un acto religiosísimo, y de muy católicos ánimos”. MELGAREJO, Pedro: *Compendio de contratos públicos, autos de participaciones, executivos y de residencias con el género del papel sellado que a cada despacho toca*, imp. Herederos de Gabriel León, Madrid, 1689, fol. 84.

Ya en el prólogo de su obra advierte que en los testamentos se debía reducir todo aquello que resultara prolijo, considerando como un tremendo abuso las alambicadas formas que con el tiempo se habían implantado. Las rebuscadas y complejas expresiones en la redacción de las últimas voluntades podían conducir a numerosos pleitos y revocaciones testamentarias con el consiguiente perjuicio tanto para las haciendas de los testadores como de los testamentarios. En este punto, su opinión era representativa de un cierto movimiento que se fue extendiendo paulatinamente por todas las escribanías de la época y que abogaba por la conveniencia del uso de fórmulas codificadas y universales con el fin de hacer más claras y sucintas las últimas disposiciones de los otorgantes.

El padre Hermann Busenbaum, teólogo y moralista alemán, en su famosa obra *Medulla theologiae moralis*, que fue uno de los más celebrados manuales de moral a lo largo de la época y cuyo uso llegó hasta bien entrado el siglo XVIII, definía el testamento de una manera más fría y lacónica como “una justa sentencia de la voluntad acerca de lo que quiere uno que se haga después de su muerte, con institución directa de heredero. Lo qual se añade para distinguirlo de las demás últimas voluntades”⁵⁹⁷. Jurídicamente sólo se podía denominar testamento al documento en el que se hacía institución de herederos mientras que el legado y el fideicomiso eran un tipo de donación dejada por el difunto para ser cumplida por los herederos. Los codicilos eran tenidos por un testamento imperfecto pues en ellos no se nombraba herederos sino que su cometido era cambiar, añadir o quitar legados instituidos en un testamento anterior⁵⁹⁸.

La Iglesia recomendaba vivamente la práctica testamentaria y le dio carácter de acción meritoria dentro de su amplio programa de salvación. En una época en la que los simbolismos rebuscados se amalgamaban con las piruetas teológicas más arriesgadas en la interpretación de las Sagradas Escrituras, toda una serie de justificaciones y razonamientos se multiplicaron, dando origen a innumerables publicaciones en las que

⁵⁹⁷ Aquí manejo la edición que lleva como título *Medula de la teología moral, que explica y resuelve sus materias y casos. Escriviola en idioma latino el padre Hermando Busenbaum de la compañía de Jesús, redúcela al español y añade un tratado de la Bula de la Santa Cruzada el doctor Vicente Antonio Ibáñez de Aoyz*, Barcelona, imp. Jacinto Andreu, 1674, trat. V, p. 200.

⁵⁹⁸ VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 2.ª parte...*, *op. cit.*, trat. XXX, p. 460.

se insistía en la casi obligatoriedad de testar. Se solía traer a colación al mismo Jesucristo para demostrar que él había sido uno de los testadores más famosos pues a pesar de no poseer bienes y como decía el evangelista “no tener donde reclinar la cabeza” (Mateo, 8, 20), nos hizo herederos de su gloria, enriqueciendo al mundo, mejorando a su esposa la Iglesia y ordenando un nuevo y eterno testamento con el sello de sus cinco llagas⁵⁹⁹. Se consideraba a Cristo como el primer modelo de testador, apoyándose en los escritos de San Ambrosio, en los que se interpretaban los últimos momentos de su agonía como un acto de disposición y ordenación de sus bienes distribuyendo: las obras de caridad a cada uno de sus apóstoles; a los judíos, su cuerpo; al Padre, su Espíritu; a la Virgen, el Paraninfo; al buen ladrón, el Paraíso; al pecador, el infierno, y a los penitentes, la cruz.

Resultaba pues, y así lo advertían los moralistas, muy importante para la salvación recordar que se era mortal y que la transitoriedad de la vida debía disponer al hombre a ordenar las cosas del alma dejando testimonio manifiesto de su voluntad en el que se debía reflejar su profunda devoción, instituyendo herederos para el cuidado de la misma. Se usaba traer para ello la barroquizante contraposición de imágenes entre la luz y las tinieblas: “Andad mientras tenéis luz, para que no os sorprendan las tinieblas; que quien camina entre tinieblas no sabe adónde va”⁶⁰⁰.

Sobre el testamento se pulsaron toda una serie de recursos de orden práctico y psicológico con la intención de hacer de él un elemento fundamental para la salvación individual. No obstante, cabe preguntarse si la densidad y reiteración de los modelos propuestos alcanzaron los resultados esperados. Las técnicas empleadas se basaron, en muchas ocasiones, en la significación manifiesta de las debilidades humanas. Se recordaba, no sin profunda intencionalidad cargada de desconfianza, la fatuidad de la amistad a la hora de la muerte y la mezquindad de los familiares, que una vez producido el deceso, procuraban tomar la mayor cantidad de bienes de la herencia sin tener en cuenta las necesidades del alma del finado. En este punto, muchos tratadistas hacían

⁵⁹⁹ PALOMARES, Tomás de: *op. cit.*, fol. 68r.

⁶⁰⁰ (*San Juan*, 12, 35) Venegas también acudía a la imagen de la luz para recomendar el testamento práctico. “Sabido pues que le es forzado passar un camino muy largo y oscuro, le valdría más la candela encendida que llevare delante y le libre del hoyo, que no las muchas antorchas que despés de caído en el hoyo acudieren; que por presto que vengan a las espaldas y por mucho que alumbren, echan la sombra adelante”, VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. II, cap. 12, p. 39.

consideraciones sobre una de las constantes del pensamiento barroco: la pérdida de una edad dorada, en la que los lazos familiares y la solidaridad eran considerados como imágenes modélicas e inalterables: “hay mucha codicia en toda suerte de hombres, está muy resfriada la caridad, deudo y sangre. Disponer de lo nuestro es lo que importa y no fiar de palabras de herederos que suelen prometer montes de oro en la vida y apenas han entrado en la herencia, del que quizá se condenó por dexarlos ricos, quando echan espaldas, promesas y obligaciones”⁶⁰¹, advertía Palomares en la convicción de su larga experiencia como notario. Este sentimiento de decadencia y pérdida de unos valores morales primigenios no fue particularmente propio de la Edad Moderna. Ya desde los tiempos de los Padres de la Iglesia se forjó una sensación de pérdida, una visión del mundo que iba caminando desde la Creación hasta el juicio Final empeorando sus cualidades, y muchos moralistas y escritores hablaban del tiempo pasado como de un tiempo idealizado en el que la bondad de la Humanidad estaba intacta⁶⁰². Los teólogos del barroco señalaron, reiteradamente, este deterioro de las costumbres que en nada se parecían a las que habían practicado los primitivos cristianos. Fray Juan de los Ángeles escribía en 1595 que “el mundo está ya en lo último y allegado a la decrepita... y en materia de pecados no tienen número de invenciones que cada día salen...”⁶⁰³. Resultaba así razonable que la suspicacia sobre el comportamiento de deudos y familiares se esgrimiese como una razón de peso para hacer testamento. Un panegirista defensor del Purgatorio como Dimas Serpi afirmaba:

“Y por esto hazen bien muchos que yo he conocido, muy siervos de Dios, que viviendo acá con limpieza de conciencia, procuraron de satisfacer a Dios con hazerse decir muchas missas, muchos oficios de finados, hizieron muchas limosnas a pobres, casaron doncellas, visitaron hospitales y exercitáronse en buenas obras. Y no fiar de que su muger y sus hijos le harán este bien quando será muerto. Que hemos visto que la muger, o se vuelve a casar o sus hijos malmetieron la hazienda. Y si son albaceas y testamentarios gente extraña se aprovechan de su hacienda, mercadean con ella, juegan y comen y sus almas están en las penas atormentadas de aquel fuego que tan terrible hemos dicho que es”⁶⁰⁴.

⁶⁰¹ PALOMARES, Tomás de: *op. cit.*, fol. 68.

⁶⁰² WHITROW, G.J.: *El tiempo en la historia*, Barcelona, Crítica, 1990, p.173. La representación del tiempo como un viejo caduco que ha perdido su vitalidad, es el paralelismo del envejecimiento de la propia humanidad “De este modo, a medida que la humanidad se aleja de la juventud y de la edad madura, todas las virtudes envejecen al mismo tiempo que ella y todos los vicios adquieren un vigor mayor, como si fuera la ley ineludible de la decrepitud”, DELUMEAU, J.: *op. cit.*, pp. 348-349.

⁶⁰³ Citado por CARO BAROJA, J., *op. cit.*, p. 73.

⁶⁰⁴ SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. LXXXIV, fols. 262r-262v.

Por otra parte, muchos teólogos atendieron al hecho de que la acción de testar, si estaba hecha en gracia, era valiosísima pues los méritos de los sufragios ordenados por uno mismo eran de carácter muy superior a los derivados de los ordenamientos hechos por personas extrañas. A la gracia del testamento correspondía la gracia de la gloria y la remisión de las penas. La remisión se conseguía cuando se cumplía la ejecución de los sufragios, independientemente de que los ministros que los ejecutaran estuvieran o no en gracia. Este era un punto muy importante a tener en cuenta porque la disposición de sufragios encargados por familiares no tenía efecto si los ministros celebrantes estaban en pecado, con lo cual la negligencia de no hacer testamento traía como consecuencia, en muchos de los casos, la pérdida de los beneficios espirituales y del mérito que todo buen cristiano ganaba con la ordenación de su testamento⁶⁰⁵.

El fomento del sentido de la culpabilidad fue uno de los recursos más empleados para inducir a los fieles a testar. Se advertía que la negligencia en la realización del testamento podía causar graves daños que se traducían en los pleitos, disensiones y diferencias que solían producirse entre los familiares y herederos, de los cuales era responsable el alma del difunto. Fue harto frecuente ejemplificar este hecho con los largos litigios sostenidos en la época que sumían a los herederos en ruinas memorables. Ante todas estas razones y a pesar de que hacer testamento se consideraba un acto libre y voluntario, no lo era tanto desde el momento en que, como afirmaba Palomares, “no lo es tanto que no obligue tal vez a precepto, porque todos los que probablemente se temieron los dichos daños, ay obligación de hacerlo, pena de pecado mortal”⁶⁰⁶.

⁶⁰⁵ MEDINA, Bartolomé de: *op. cit.*, cap. XIX, fol. 334. En este mismo sentido, los sufragios de misas, oraciones y limosnas que los difuntos mandaban hacer eran más satisfactorios que los que voluntariamente les hacían los familiares porque eran considerados como actos propios cuya intencionalidad reunía el valor *ex opere operato* y también el *ex opere operandis* como si el sujeto estuviese vivo, SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. LXXIV, fol. 262r.

⁶⁰⁶ PALOMARES, Tomás de: *op. cit.*, fol. 79. “Porque si el hombre por dilatar hasta la muerte su testamento no le pudiese hazer estando acossado de la aguda enfermedad o de violencia, dexa ocasión de pleitos y de revueltas que los herederos suelen mover quando no están limitados por cierta voluntad del que murió abintestado. Y de todas aquellas revueltas y odios que entre los herederos se levantaren, ha de dar cuenta, porque por su negligencia dexó materia de ofensa, allende de las deudas que por bien que libre pagará en purgatorio hasta el último quarto”, VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. II, cap. 10, p. 35.

Idénticas apreciaciones hacía el jesuita Antonio Fernández de Córdoba, enumerando las razones por las que era necesario hacer testamento. Primeramente, para elegir sepultura en caso de no tenerla de sus padres; para evitar pleitos cuando se debían algunas deudas y sin su declaración no se podían pagar; cuando el agonizante tenía obligación de restituir algo fraudulentamente logrado y por último, para no dejar rencillas ni odios entre sus sucesores. En los tres últimos casos, se declaraba pecado mortal no testar. Volvía a señalar el punto más importante del testamento de cara a la remisión de los pecados: resultaba muy beneficioso testar porque los sufragios y misas resultaban más útiles si los ordenaba el finado que si los mandaban decir segundas personas. Por otra parte, el estado de gracia en el que se debía hacer el testamento servía de mérito en el Purgatorio⁶⁰⁷.

Una tipología de los testamentos

El testamento podía ser cerrado o nuncupativo. En el primero, llamado también *in scriptis*, el testador redactaba sus últimas voluntades por escrito de su propia mano o mandándolas escribir a otro y las entregaba firmadas en un pliego cerrado ante notario⁶⁰⁸, quien en presencia de siete testigos, levantaba acta de suscripción en la cubierta del documento acompañada de las rubricas de los mencionados testigos. Éstos no debían guardar parentesco con el testador ni ser defectuosos, es decir, ciegos, forzados, mudos, locos, pródigos, ni tampoco menores ni religiosos. El testamento cerrado no era considerado como instrumento público hasta que, verificada la muerte del otorgante, se procediese a su apertura⁶⁰⁹, por lo que, habitualmente, era entregado al testador para que lo conservara. No obstante, para evitar desapariciones inoportunas o tensiones entre herederos y parientes, podía quedar en poder del notario para su custodia. Los tratadistas señalaban varias precauciones que debían observarse en la

⁶⁰⁷ FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, Antonio: *Instrucciones de confesores: como se ha de administrar el sacramento de la penitencia y de los penitentes, como se han de examinar según su estado y oficio y últimamente como se hará bien una confesión general y otras de veniales*, Valencia, imp. Juan Bautista Marzal, 1633, part. I, trat. V, pp. 63-64.

⁶⁰⁸ Este tipo de escrituras se cerraban cosiéndolas con hilo o sellándolas con cera y en el momento de su apertura se hacía constancia del estado en que se encontraban. Como el caso del testamento cerrado del mercader Francisco Valero “cosido con un hilo blanco delgado y sellado con cinco sellos de cera gomada colorada en las quatro esquinas de dicha plica”, A.H.P.T., Notario Beltrán El Rey (1600), n.º 1.178, fol. 232r-232v.

⁶⁰⁹ REDER GADOW, M.: *op. cit.*, p. 18.

redacción de estos testamentos. Era conveniente consignar en la cubierta del documento el lugar, día mes y año con el fin de que si aparecían otras voluntades se pudiera determinar cuales habían sido las primeras. Cuando el testamento estaba escrito por mano ajena había que prestar especial cuidado en que el nombre del amanuense no apareciera como heredero de alguna manda o legado salvo que el testador lo hubiese declarado con anterioridad por otro instrumento, porque de lo contrario, el testamento era considerado nulo. También se advertía sobre ciertas modalidades de testamentos cerrados que no se realizaban delante del escribano, los cuales sólo tenían la calidad de una simple escritura privada, considerándolos como muy peligrosos porque si moría alguno de los testigos antes de su publicación quedaban sin efecto, mientras que en el caso de intervenir el notario bastaba con que sobrevivieran dos de los testigos que se hallaron presentes en el momento de otorgar el testamento⁶¹⁰. Una de las características fundamentales del testamento cerrado fue su sigilo. Las disposiciones del otorgante permanecían ocultas hasta el momento de su fallecimiento, con lo cual el testador se veía libre de posibles presiones que podían mermar su capacidad decisoria. Naturalmente este género de documentos estuvo reservado a miembros de las clases privilegiadas, dado que se exigía a los sujetos estar en posesión de unas ciertas habilidades intelectuales, tales como saber leer y escribir, junto con la capacidad suficiente para expresar de manera ordenada las cláusulas dispuestas⁶¹¹.

El testamento nuncupativo o abierto tenía menos solemnidad. Los siete testigos convocados (en el reino de Aragón bastaban dos) oían las disposiciones declaradas por el testador en voz articulada que el notario ponía por escrito para mejor prueba y seguridad en caso de la muerte de los testigos o de su inhabilitación. Esta clase de testamentos presentará una densidad muy superior sobre todos los demás porque supondrá la aceptación total y completa de los gestos y discursos convencionales de la

⁶¹⁰ VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 2.^a parte...*, *op. cit.*, trat. XXX, dif. II, p. 462.

⁶¹¹ FAYARD, J.: *op. cit.*, p. 479; REDER GADOW, M.: *op. cit.*, p. 18. Sin embargo, no parece que el testamento cerrado fuera una práctica muy habitual incluso dentro de las elites locales tal y como lo señala María Araceli Serrano en referencia a los regidores de Lucena. De los 65 testamentos que estudia tan sólo 7 serán cerrados, SERRANO TENLLADO; M. A.: *El poder socioeconómico y político de una elite local. Los regidores de Lucena en la segunda mitad del siglo XVII*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2004, p. 41. En Zamora la preponderancia del testamento abierto será aplastante sobre otros tipos de testamentos: el 68,7% de los varones y el 80,9% de las mujeres optarán por él, mientras que el testamento cerrado supondrá el 10,4% sobre los hombres y el 5,6% para las mujeres, LORENZO PINAR; F. J.: *op. cit.* p. 301.

muerte⁶¹². El testador tenía que enfrentarse después de ella al inmediato juicio de su alma en completa soledad, y no estaba de más que antes personalizara individualmente sus postreros deseos disponiendo los recursos necesarios para su salvación. Por otra parte, dado el grado de publicidad del testamento abierto, se mostraba ante todo el mundo que se moría como un buen cristiano tal y como expresaban los distintos modelos de fórmulas piadosas que encabezaban los testamentos: invocación inicial a Dios, la Virgen o los santos; protestación de fe sobre los misterios de la Santísima Trinidad y de la Iglesia; ruegos a los intercesores celestiales y consideraciones finales sobre el alma y su destino. El testamento se convertía en este caso en una especie de confesión pública elevada a instrumento de derecho civil. En ellos también había que observar ciertas formalidades. Los testigos debían ser “rogados y llamados” voluntariamente y nunca compelidos bajo interés o amenaza alguna procurando que fueran vecinos y habitantes de la ciudad, evitando a los estudiantes forasteros que podían ausentarse de ella con facilidad. A los herederos y hermanos del testador les estaba prohibido actuar como testigos, pero sí podían serlo los legatarios o las personas a las que se dejaban en fidecomiso⁶¹³.

Los testamentos dobles eran aquellos realizados por dos personas conjuntamente, generalmente matrimonios, que en mismo acto otorgaban parecidas disposiciones instituyéndose mutuamente como herederos, en el caso de no tener herederos forzosos y ordenando la misma calidad de honras fúnebres y sufragios para ambos. Este tipo de testamento tuvo gran predicamento entre los matrimonios de las clases más humildes debido a su menor coste ya que les permitía en un solo acto ordenar a la vez el destino de sus escasos bienes y disponer todo lo relativo a sus funerales, salvaguardando los derechos del sobreviviente al declararse recíprocamente usufructuarios de por vida de los bienes gananciales frente a las posibles reclamaciones de sus herederos⁶¹⁴. En ocasiones el matrimonio instituía herederos universales a sus

⁶¹² En Toledo, sobre un total de 737 testamentos consultados, el 95% serán nuncupativos, correspondiendo a los cerrados tan sólo el 7%, MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 512. En la Málaga del siglo XVIII predominará el testamento abierto en un 95,4% sobre los cerrados, un 1,1%, correspondiendo el resto del porcentaje a los testamentos conjuntos, REDER GADOW, M.: *op. cit.*, p. 23. En el siglo XVIII, la proporción entre los testamentos cerrados y los nuncupativos en Provenza será extraordinariamente baja, VOVELLE, M.: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, París, Le Seuil, 1978, pp. 47-48.

⁶¹³ VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 2.ª parte...*, *op. cit.*, trat. XXX, dif. II, p. 463.

hijos estableciendo determinadas condiciones y obligaciones que habitualmente hacían referencia a sus funerarias y sufragios⁶¹⁵. Siguiendo el comportamiento habitual de la época, la mayoría de estos testamentos eran otorgados ante la enfermedad de alguno de los cónyuges⁶¹⁶ o incluso estando los dos con dolencias y achaques⁶¹⁷. Aunque con menor incidencia, algunos miembros de las clases privilegiadas también optaron por el testamento conjunto. El caballero y jurado mayor Luis Gamir, muerto en 1617, hace testamento ocho días antes de su fallecimiento junto con su esposa Úrsula Palomar. En él disponen los mismos sufragios señalando el lugar de su enterramiento⁶¹⁸. Estos testamentos también podían realizarlos los hermanos solteros sin ascendientes ni descendientes instituyéndose mutuamente como herederos a favor del superviviente. En 1657, los hermanos Francisco y José Aínsa, ambos canónigos de la catedral, dispondrán su testamento conjunto en los mismos términos nombrándose recíprocamente herederos y ejecutores testamentarios del sobreviviente⁶¹⁹.

Dentro de los actos testamentarios existió un tipo de documentos específicos denominados testamentos *ad pías causas*. Tenían un marcado carácter espiritual ya que

⁶¹⁴ El matrimonio formado por el labrador Juan Esteban de Gil y Catalina Calvo, estando esta última enferma, designan como herederos a sus hijos estableciendo el mutuo dominio sobre su hacienda hasta el fin de sus días, A.H.P.T., Notario Juan Fernández (1627), n.º 1.100, fols. 101-104. En los testamentos de individuos dedicados a las tareas agrícolas, una de las notas más significativas será la partición de los bienes entre los hijos, aunque el sobreviviente del matrimonio se reserve el usufructo universal sobre ellos. El labrador Juan Esteban y su mujer Francisca Calvet, repartirán su hacienda entre sus dos hijos asignándoles la parte correspondiente a cada uno pero aclarando que el sobreviviente será usufructuario durante toda su vida, *Ibidem*, fols. 145r-150v.

⁶¹⁵ Vicente Fombuena y Catalina Esteban dejan herederos universales a sus hijos con la condición de que les den sepultura en la capilla de San Lamberto de la iglesia de San Juan, les celebren el día de su muerte una misa cantada con diácono y subdiácono y que en su novena, cabo de novena y cabo de año se gasten trescientos sueldos, A.H.P.T., Notario Gaspar Cavero de Moros, (1617), n.º 1.176, fols. 61v-65v.

⁶¹⁶ El puñalero Francisco Sánchez y su mujer Dionisia Perales, hacen testamento *in solium* estando el marido enfermo de “grave enfermedad de la qual teme morir”, A.H.P.T., Notario Agustín Novella (1652), n.º 616, fols. 108-111v. El matrimonio formado por el labrador Bartolomé Navarro y Juana Benedicto, lo hacen estando enferma ésta última, A.H.P.T., Notario Lucas Soriano (1650), n.º 726, fols. 60v-66v. El labrador Francisco Calvo y su mujer Úrsula Navarro, estando ésta enferma solicitan ser enterrados en la iglesia de San Martín en sepultura de una de sus hijas, A.H.P.T., Notario Lucas Soriano (1660), n.º 220, fos. 186r-188r.

⁶¹⁷ El labrador Juan Murciano y su esposa Juana Noguera testarán estando ambos enfermos, A.H.P.T., Notario Juan Fernández (1627), n.º 1.100, fols. 214v-218r.

⁶¹⁸ La esposa fallecerá en 1621, siendo el contenido de las disposiciones el siguiente: Ser sepultados en la capilla de Santa Emerenciana de la Catedral, con el acompañamiento del Capítulo General y el cabildo catedralicio. Fundan un aniversario de cuatrocientos sueldos y ordenan cuatro misas cantadas y mil doscientas rezadas por cada uno junto con una limosna de ciento veinte sueldos destinada al Hospital, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol 2, fols. 116 y 119 (respectivamente).

⁶¹⁹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. 3, fol. 36r.

en ellos se instituía como heredera la propia causa pía con el fin de satisfacer las culpas propias o ajenas, o simplemente para honrar a Dios alcanzando de esta manera más gracia santificante. Las limosnas a los pobres, las donaciones a iglesias, monasterios y hospitales, los donativos destinados a la redención de cautivos y las mandas para casar huérfanas fueron los legados píos más usuales. Pero no faltaron los otorgantes que nombraron heredera a su propia alma. En estos casos la beneficiaria absoluta, salvo que no existiera disposición al contrario, era la Iglesia que se encargaba de administrar los bienes otorgados a su absoluta discreción. Es difícil encontrar testamentos que estrictamente observen estas condiciones porque, tal y como advertía Villalobos, “no se llama testamento *ad pías causas* porque den en él algunas mandas pías, que desta suerte pocos testamentos huviera que no lo fueran”⁶²⁰. En efecto, la inmensa mayoría de las voluntades otorgadas contemplaban de una u otra forma algún tipo de legado pío hasta el punto que toda disposición hecha por el alma estuvo considerada como una manda piadosa. Fueron los miembros del clero y de las clases privilegiadas los que en algunas ocasiones se atrevieron a consignar mediante instrumento público y con carácter exclusivo legados de este tipo⁶²¹. Los canonistas se empeñaron en considerar como testamento de carácter piadoso cualquier disposición al respecto aunque no se guardaran las formalidades que exigía el derecho civil. Justificaban esta postura aduciendo la superioridad jurídica de los papas sobre el derecho emanado de los gobiernos dado que estas donaciones tenían un fin espiritual y estaban destinadas al bien de las almas al contrario de la mera distribución de los bienes entre los herederos. La normativa que se estableció sobre estas disposiciones era extraordinariamente laxa, de tal manera que aunque un testamento quedase invalidado por falta de alguna solemnidad, los legados hechos por causas pías conservaban íntegramente toda su fuerza y debían de cumplirse inapelablemente.

Cuando el testamento era a favor de causas pías bastaban dos testigos y la firma o señal del testador. En este caso uno de los testigos podía ser mujer. El párroco o confesor podían actuar de testigo en este tipo de testamentos aunque los legados fueran destinados a su parroquia con el único fin de poder dar testimonio ante el juez de la

⁶²⁰ VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 2.ª parte...*, *op. cit.*, trat. XXX, dif. IV, p. 464.

⁶²¹ Sirva como ejemplo la actitud del canónigo Juan Antonio Burillo que otorga mediante escritura pública doce mil sueldos para la celebración de unas misas en la catedral. A.H.P.T., Notario Jerónimo Calvo de Malo (1630), n.º 1.844, fols. 226v-227v.

voluntad del sujeto. Otra particularidad de esta clase de testamento consistía en su validez incluso cuando sobreviniera la muerte sin acabarlo. Si el testamento se hacía en el campo bastaba la presencia de cinco testigos, que podían o no firmar. En los tiempos de peste no era necesario que concurrieran los siete testigos para firmarlo y se podía firmar por separado. Busenbaum señalaba que cuando la peste estaba en su punto más álgido, se permitía que el testamento fuese válido con la sola presencia de dos testigos, uno de los cuales podía ser el confesor⁶²². También apuntaba que los estatutos especiales de muchos lugares, como Aragón, permiten testar con dos testigos, de los cuales uno de ellos podía ser mujer y otro el propio notario, con tal que no tuvieran consanguinidad con el difunto⁶²³.

A pesar de que un testamento por causas pías se considerara invalidado por faltar las solemnidades que disponía el derecho de fuero externo, en cuanto al derecho interno, los herederos *ab intestato* debían restituir los bienes y legados a aquellos que por testamento menos solemne o por voluntad del difunto, había dispuesto. Aquí el derecho moral eclesiástico era partidario de no dejar perder ninguna oportunidad de obtener ciertas ganancias de los que morían sin testamento y condenaba a los que retenían una herencia en su totalidad porque se suponía que cierta parte de ella era voluntad “oculta” del difunto el destinarla a causa pía.

¿Quién podía testar?

La facultad de testar estaba extendida a todos los hombres y mujeres salvo los casos que prohibía el derecho natural. La edad mínima para poder hacer testamento era de catorce años para los varones y doce para las mujeres. De esta manera, y a pesar de disponer de bienes por fallecimiento de sus padres, a Bernardo Muñoz, de doce años, estando en el trance de la agonía, se le impide hacer testamento por no tener edad suficiente para ello⁶²⁴. Los niños, los furiosos y los locos, no podían testar aunque entre

⁶²² Aquí, Busenbaum transcribe el texto de la Ley III de las Leyes de Toro. Véase ÁLVAREZ POSADILLA, Juan: *Comentarios a las Leyes de Toro*, Madrid, imp. Antonio Martínez, 1826, p. 40.

⁶²³ BUSENBAUM: *op. cit.*, pp. 201-202. Este será el tipo de testamento que encontraremos en la ciudad de Teruel.

⁶²⁴ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 183r.

estos últimos se admitía en aquellos que tuviesen momentos de lucidez o que sus delirios fuesen siempre sobre un mismo tema y no variasen en sus ideas delirantes⁶²⁵.

Con respecto al estado mental del testador se desarrolló una amplia gama de momentos y situaciones para que los escribanos tuviesen en cuenta los heterogéneos grados de las enfermedades mentales a la hora de rubricar los diferentes testamentos. El notario debía tener algunas nociones de la rudimentaria psiquiatría de la época. Se especificaban toda una serie de trastornos mentales que impedían la adaptación a la vida social corriente. Los mentecatos eran aquellos que siempre carecían de entendimiento por estar en un frenesí continuo y dentro de ellos estaban los furiosos y los que no teniendo accesos de furia estaban faltos de razón. En ambos casos era causa suficiente para no testar. Así, cuando fallece en 1675 Juan Ranquestd, diácono racionero de la iglesia del Salvador, se expresa que no hizo testamento “por estar fuera de juicio 16 años”⁶²⁶. Los fatuos eran los que causaban risa con sus razonamientos por disparatados y fuera de lugar. Se les reconocía alguna falta de capacidad pero podían testar si no estaban incapacitados para administrar sus bienes y eran reconocidos en el lugar como personas que habían hecho tratos. Aunque no fue el caso de José Lario, muerto en 1695, “que era incapaz por ser fatuo y inocentísimo, enterrándose como párvulo”⁶²⁷. También se tenía en cuenta si habían contraído matrimonio o si no estaban impedidos para ello⁶²⁸.

Atendiendo al estado del enfermo, se contemplaban los casos de delirio por enfermedad, distinguiéndolos de los locos habituales. A este respecto, si el enfermo tenía momentos de lucidez podían disponer testamento. Juan de la Ripia aconsejaba a los notarios “que en estos negocios, se porten con gran advertencia y recato, y cuando tenga que otorgar alguno sea con la intervención de la Justicia precediendo diligencia y

⁶²⁵ BUSENBAUM, Hermann: *op. cit.*, p. 209.

⁶²⁶ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. I, fol. 290v. En los registros parroquiales se consignaba de forma regular las causas del por qué el sujeto no había hecho testamento. Entre ellas estaban la locura continuada y la debilidad mental. Sirvan como ejemplo los siguientes casos: la viuda Ana Soriano, parroquiana de la iglesia de San Miguel que fallece en 1650, no hace testamento por estar loca, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 63v; igualmente, el molinero Domingo Asensio, muerto en 1655, no testa por unirse a su enajenamiento el hecho de ser pobre, *Ibidem*, fol. 70v.; José Rillo, muere en 1664 sin testamento por estar fuera de juicio, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 338v.

⁶²⁷ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 74r.

⁶²⁸ RIPIA, Juan de la: *Práctica de testamentos y modos de suceder*, Madrid, imp. Angel Pascual Rubio, 1718, p. 28. (Hay otra impresión en Cuenca, 1676).

declaración de médicos”⁶²⁹. Se hacía pues necesaria la presencia del médico, el cual debía confirmar si el intervalo de lucidez era el adecuado para ordenar disposiciones testamentarias. A estos se les advertía de que dar fe contra la verdad sobre el estado mental del sujeto en el momento de la redacción de su testamento era pecado y estaban obligados a restituir el daño producido con sus afirmaciones⁶³⁰. Por supuesto que estas formalidades sólo debieron de ser observadas en casos verdaderamente excepcionales y siempre en contextos donde las cuantías testamentarias eran realmente importantes dada la categoría social del individuo, existiendo razonables dudas sobre la intervención asidua de los galenos para el común de las gentes. No obstante, resultaba extremadamente dificultoso valorar esta clase de supuestos y no debió de ser infrecuente que en los delirios provocados por la enfermedad, agravados con la fiebre y otros trastornos, resultara muy fácil que el enfermo nombrara a otros herederos distintos a los que en caso de *ab intestato* lo habían de heredar. En estos supuestos se recomendaba una sutil prueba para reconocer la capacidad del testador: se le proponían algunos asuntos muy diferentes de lo que se pretendía tratar; si el enfermo corregía tales propuestas de forma clara estaba capacitado para hacer testamento pues demostraba discernimiento y sano juicio.

Por derecho positivo a los sordomudos de nacimiento, los pródigos, los usureros públicos, los cautivos en tiempo de guerra, los condenados a muerte y los religiosos profesos, les estaba prohibido testar. Con respecto a los condenados a la última pena hay que señalar que en España se les permitía hacer disposiciones siempre que no se les hubiesen incautado sus bienes, pero los condenados por herejía lo tenían prohibido por ser considerados “incapaces”⁶³¹. Muchos de los casos de inhabilitación para testar eran conmutados en el caso que fuese para obras pías. Los sordomudos de nacimiento no podían declarar con palabras o por escrito quienes serían sus herederos pero bastaban sus señas para el caso de las obras pías o cuando no se instituía heredero. A los excomulgados, si no tenían privación de testar, se les permitía ordenar legados píos, pero aquellos que lo estaban por más de un año les era impedido porque la ley los

⁶²⁹ RIPIA, Juan de la: *op. cit.*, p. 29.

⁶³⁰ NOYDENS, Benito Remigio: *Práctica de curas...*, *op. cit.*, trat. V, cap. V, p. 312.

⁶³¹ FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, Antonio: *op. cit.*, part. I, doc. V. p. 73; “pueden hacerlo de los bienes que no se aplicaren a la cámara o a otra persona por el delito a que son condenados”, RIPIA, Juan de la: *op. cit.*, p. 27.

consideraba como herejes. Los religiosos, durante su noviciado podían disponer de sus bienes sin permiso de sus superiores⁶³². Es el caso de José Ramos, natural de Albentosa, que hace testamento en 1660, siendo fraile novicio en el convento de la Santísima Trinidad de Teruel. Deja 1.000 sueldos para cinco aniversarios destinados a sus padres, parientes, su propia alma y un tío, cura de Ademuz. Dona una caja de damasco con guarnición de oro para la iglesia del convento y deja heredero universal de sus bienes al capítulo del convento⁶³³.

A este respecto los miembros de las órdenes religiosas podían ser instituidos como herederos, incluidos los profesos, a excepción de los capuchinos y los frailes menores de la observancia.

¿Cuándo se debía testar?

Se recomendaba hacer testamento “en salud, quando está el ánimo quieto, los sentidos enteros y el juycio sosegado, libre de congojas y agonías de la enfermedad y de las importunaciones y molestias de parientes, que arrastrados de interés, suelen codiciosos, más que advertidos, altercar en presencia del enfermo, dándole con esto congoja y aún ocasión de impaciencia”⁶³⁴. Esta advertencia no sólo la hacían los juristas, sino que estaba presente en todas las artes de morir. En 1534, Erasmo de Róterdam aconsejaba que el cristiano debía desembarazarse de sus negocios mientras vivía y estaba sano (“y primero que la enfermedad dé con nosotros en la cama, ordenemos nuestro testamento”) saliendo al paso de la extendida creencia supersticiosa que otorgaba al acto de testar el presagio de una muerte inminente⁶³⁵. Porque los casos de escrúpulos de conciencia, las restituciones, las censuras eclesiásticas y las enemistades era conveniente resolverlos estando en salud, no por temor a la muerte sino por verdadero amor a las enseñanzas de Jesucristo. No obstante, el testamento hecho en

⁶³² BUSENBAUM, Hermann: *op. cit.*, p. 210.

⁶³³ A.H.P.T., Notario, Miguel Jerónimo Escobedo (1660), n.º 55, fols. 104r-107r.; BUSENBAUM, Hermann: *op. cit.*, p. 210.

⁶³⁴ PALOMARES, Tomás de: *op. cit.*, fol. 69v.

⁶³⁵ “Algunos huyen de hacer testamento como si hubiere en ello algún malagüero: tanta es la fragilidad de nuestra carne: Pues es verdad que hacer testamento no es causa para que mueras más presto, sino para que mueras más quieto”, ERASMO DE RÓTTERDAM: *op. cit.*, pp. 43-44.

plenitud de facultades y sin la amenaza de la enfermedad podía tener consecuencias no deseadas para la vida familiar y social del sujeto. Por ello, otro tratadista de la muerte, el benedictino Juan de Salazar, recomendaba que se hiciese cerrado para que realmente el testador expresase sus deseos sin temor a incurrir en el desagrado del cónyuge o de los herederos. Las presiones familiares podían modificar sus intenciones iniciales disponiendo desacertadamente sus últimas voluntades con la esperanza de poder subsanarlas después en algún codicilo, satisfaciendo de esta manera las expectativas de los testamentarios⁶³⁶. Todos los tratadistas abogaron unánimemente por el testamento previsor considerando el que se hacía en la inmediatez de la muerte como un testamento defectuoso e incompleto. Así, Alejo Venegas opinaba sobre los que hacían su testamento en la agonía: “aunque el testamento hecho en la agonía, ya que le escuse de alguna manera, no se escusará de muchas negligencias que entonces no podía discutir y de muchas sinrazones, que aún no se hagan adrede acochado del agonía hará”⁶³⁷. El testamento tenía que efectuarse estando sano de cuerpo y mente porque con ello se evitaban los apresuramientos de última hora que podían influir en las decisiones del testador. Pero el hecho real – corroborado por numerosos investigadores – es que el acto de testar distó muy poco tiempo de la muerte de los sujetos y, generalmente, se hicieron estando estos en la enfermedad, próximos a morir⁶³⁸. Las instrucciones religiosas, como un modo más de la preparación para la muerte, recomendaban tratar en vida de “aparejos de muerte” para que los hombres y mujeres estuviesen acostumbrados a ellos y no sintiesen tanto temor a su hora final. Se advertía también de lo inesperado de la llegada de la muerte que podía sorprender en cualquier momento, echando mano a la vieja metáfora que comparaba la figura de la muerte con una red “que coge a los mortales como a pezes con el cebo de su deleite y mueren apriesa, sin pensar donde

⁶³⁶ “Por donde conviene mucho el hacerlo cerrado, si se hiciere en vida, comunicando sus pensamientos solamente con personas de letras, prudentes y religiosas, de modo que la disposición de su hacienda y alma no sea sabida de sus deudos hasta después de sus días”, SALAZAR, Juan de: *Arte de ayudar y disponer a bien morir a todo género de personas*, Roma, 1608, (Ed. Antonio Rey Hazas), en *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Lengua de trapo, Madrid, 2003, trat. II, cap. 2, p. 154. Idénticas observaciones hace el franciscano Pedro de la Fuente, refiriéndose particularmente a los temores que embargaban a muchas mujeres en el momento de disponer sus últimas voluntades ante la reacción de sus maridos, FUENTE, Pedro de la: *Breve compendio para ayudar a bien morir. Con algunas advertencias al Ministro, si hubiere de exercer los Sacramentos de la Penitencia y Extremaunción*, Sevilla, imp. Juan Gómez de Blas, 1640, fol. 187.

⁶³⁷ VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. II, cap. 9, p. 35.

⁶³⁸ Por ejemplo, en la ciudad de Huelva, el 95% de los que hacen testamento se encontraban en estado de enfermedad, LARA RÓDENAS, M. J.: *Contrarreforma y bien morir...*, *op. cit.*, p. 30.

están y donde van ni qué los aconteció. Así el hombre tiene dos penas, una cuando cae en la red de la muerte y otra por estar preso dentro de la red y no poder salir (que es el Purgatorio) hasta que el divino cazador venga a sacarlos mediante la redención de su sangre”⁶³⁹. El jurista Tomás de Palomares, del mismo modo, y usando una imagen semejante, también conmina a hacer los testamentos en plena salud ya que el pecador “que coge la muerte descuidado, como el pez o el pajarillo, ¡qué de ydas y venidas haze aquel con la muerte a la garganta en el anzuelo! ¡Qué rebolverse con la misma el pie en el lazo! ¡Qué inquietud la de ambos! ¡Qué turbación! ¡Qué diligencia tan sin fruto! ¡Qué muerte tan ansiosa por ser inopinada!”⁶⁴⁰

La manifiesta reticencia a hacer el testamento en vida que mostraron amplios sectores de la sociedad dio lugar a la introducción de un discurso más aceptable. Se concedía la posibilidad de testar en la enfermedad siempre que ésta estuviese en sus comienzos. A pesar de ello, la avidez de familiares y herederos siempre se suponía que estaba revoloteando a la cabecera del enfermo. El dominico Bartolomé de Medina apuntaba que era preferible hacer el testamento a comienzos de la dolencia porque si ésta se agravaba era muy probable que los parientes aprovecharan la ocasión para coartar la libre voluntad del enfermo, a la vez que los mismos achaques de la enfermedad podían impedir su ejecución⁶⁴¹. Los confesores más de una vez tuvieron que advertir a los familiares que todos los que impedían hacer testamento por la fuerza o por fraude estaban cometiendo pecado mortal y tenían obligación de restitución de la herencia⁶⁴². Seguramente permanecerá en el anonimato el número de los testamentos

⁶³⁹ ROJAS, Francisco de: *op. cit.*, fol. 214v.

⁶⁴⁰ PALOMARES, Tomás de: *op. cit.*, fol. 69v.

⁶⁴¹ MEDINA, Bartolomé de: *op. cit.*, cap.XIX, fol. 334r. Pero no sólo estaban las trabas de los parientes a la hora de hacer el testamento. El capítulo de la satisfacción de la penitencia era muy importante. Fray Luis de Granada advertía a aquellos que dilataban la penitencia hasta la hora de la muerte: “Porque el que se ve apretado con los dolores de la enfermedad y espantado con el temor de la pena, con dificultad llegará a hazer verdadera satisfacción. Mayormente viendo delante de si los hijos, que desordenadamente amó y a la muger y al mundo que está tirando de él. Y porque ay muchas cosas que en este tiempo impiden el hazer la penitencia, es peligrosísima cosa dilatarla hasta la muerte”, GRANADA, Luis de: *Guía de...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXVI, § I, pp. 230-231.

⁶⁴² “Que los notarios, ni otras personas algunas seglares, ni eclesiásticas seculares o regulares, so pena de excomunió, violenten, ni fuerzen, ni induzcan a los enfermos, que quisieren hacer sus testamentos, a que en ellos ordenen más de las que ellos quisieren, ni les estorben a elegir sepultura donde quisieren; más pueden advertirles y aconsejarles lo que deban hacer, acerca de lo qual les cargamos las conciencias”, *C.S. de Teruel* (1609-1612), *De testamentis et piis legatis adimplendis*, pp. 200-201.

que nos han llegado gracias a las intervenciones admonitorias – por otra parte interesadas - de muchos vicarios que debieron de vigilar los procesos testamentarios hasta el último momento. Pero si acuciantes podían parecer las figuras de los herederos y familiares para el moribundo, no lo debían de ser menos las de algunos confesores que reiteraban insistentemente la restitución de todos los bienes mal adquiridos mediante las cláusulas testamentarias convenientes advirtiéndole que “se guarden de dexar lo ajeno a sus herederos, ni a iglesias, ni a monasterios, ni a hospitales, so pena de que en cerrando los ojos será llevado al infierno para siempre jamás”⁶⁴³.

Tomás de Palomares, buen conocedor de los primeros estadios de la enfermedad que conducía a la muerte, no en vano era notario de número de la ciudad de Sevilla, nos ha dejado un vivo cuadro descriptivo de estos momentos y de la situación física y anímica del agonizante en su último trance que por su interés vale la pena transcribir:

“Las olas y congojas de la enfermedad, los accesos y recessos de la calentura, aguas son que no permiten lugar quieto; ya les abre las puertas de la Gloria la confianza de Dios y su misericordia ya las del Infierno; el rigor de su justicia y la consideración de sus culpas (gran tormento). Médicos de una parte, cirujanos de otra, confessor, el sacramento, muger, hijos, padres, amigos, deudos y vecinos llorando unos y suspirando otros (sabe Dios si por la herencia, si por la salud del enfermo, que son sospechosas las lágrimas de herederos); vaguidos en la cabeza del poco sueño y mucha dieta, flaqueza en el cuerpo, vascas en el corazón, temores y desconfianzas en el alma, efectos de la enfermedad sino del pecado, gran tormenta. Están entomecidos y desmemoriados, todo es dar vuelcos y tentar la ropa y lo primero donde acomete la enfermedad es donde tiene su asiento la razón, a la cabeza, destruyendo la memoria, viciando la fantasía y pervirtiendo el juicio, lindas ayudas de costa para hazer y ordenar un buen testamento”⁶⁴⁴.

Este escribano había visto ya muchas agonías que se contraponían con los dulces y serenos cuadros de la muerte descritos por la literatura religiosa. El alboroto de una casa inundada de parientes y vecinos, la misma situación de inquietud del moribundo, producían una confusión y desorden que en nada favorecían la disposición sosegada de las últimas voluntades.

⁶⁴³MEDINA, Bartolomé de: *op. cit.*, cap. XIX, fol.334v.

⁶⁴⁴PALOMARES, Tomás de: *op. cit.*, fol. 70r;

El testamento ante el vicario

Los confesores que asistían al enfermo en sus últimos momentos tenían, además de la obligación de administrar los sacramentos preparatorios para la vida del más allá, la delicada misión de evitar que el enfermo partiese de este mundo sin antes disponer su testamento, en especial aquellas cláusulas que hacían referencia a sus legados píos y sufragios. Las constituciones sinodales insistían en este aspecto de manera reiterada recomendando a los párrocos que amonestaran a los enfermos para que ordenaran su testamento “estando en su buen acuerdo” para que luego se cumpliesen sus voluntades y no hubiese dificultades ni confusiones sobre lo que se debía hacer. El cura debía velar para que el enfermo hiciera su testamento con las condiciones requeridas ante notario y dos testigos con el fin de que sus disposiciones tuvieran su debido efecto después de muerto. En el caso de faltar el notario, el Fuero aragonés facultaba a los vicarios o a sus lugartenientes para recibir el testamento del agonizante ante dos testigos⁶⁴⁵. El enfermo tenía que ordenar en primer lugar las cosas referentes a su alma, es decir sus legados píos, pero también podía incluir otra clase de disposiciones. En estos casos los sacerdotes podían aconsejar al moribundo lo más apropiado para el descargo de sus almas pero nunca movidos por intereses o provechos temporales. Una vez producido el fallecimiento el documento debía de ser adverbado a la puerta de la iglesia lo antes posible advirtiéndose que la muerte del cura o de alguno de los testigos dejaba sin efecto su valor. En el arzobispado de Zaragoza se recomendaban que fueran tres los testigos para el caso de que fallecido alguno de ellos siempre quedarán dos, tal y como estipulaba el fuero.

En las instrucciones para confesores se recomendaba que los sacerdotes que acudían en auxilio de los moribundos tuvieran algunos conocimientos sumarios sobre el acto de testar con el fin de que el testamento del sujeto fuese válido y no se quebrantaran los requisitos que exigían las leyes. El modelo propuesto por las autoridades eclesiásticas estaba ajustado al derecho testamentario aragonés y se puede resumir en las siguientes líneas: En primer lugar el testador tenía que expresar obligatoriamente que encomendaba su alma a Dios, señalando el lugar donde quería ser

⁶⁴⁵ Sobre la vigencia en Aragón de este tipo de testamento véase RIVAS PÉREZ, J, E.: “El testamento ante el párroco en Aragón” en *Estudios de derecho aragonés*, Zaragoza, Librería General, 1945, pp. 7-40.

sepultado y lo que quería que se gastase de su hacienda en su entierro, novena y cabo de año. En segundo lugar se debía recoger el número de misas que solicitaba así como el lugar y el tiempo junto con los aniversarios y horas canónicas que quería que se le fundasen. En tercer lugar los legados píos y limosnas que pretendía ordenar especificando a quién iban destinadas. En cuarto lugar, se debía hacer mención de sus deudas (si las tenía) ordenando el pago de las mismas. En quinto, determinar los legados gratuitos que pretendía dejar a sus hijos, mujer, criados o cualesquiera otras personas. Y finalmente, la asignación de la legítima, es decir, la parte de los bienes de una herencia de los cuales el testador no puede disponer por corresponder a los herederos forzosos. Sobre este punto se distinguía el estado del testador. Los eclesiásticos estaban obligados a legar el breviario y el bonete al prelado o en su caso a la sede vacante; si tenían hermanos o habían estado casados con hijos debían proceder igual que los seculares dejándoles como legítima por bienes muebles cinco sueldos a cada uno de ellos y por bienes inmuebles dos arrobas de tierra en los montes comunes, extendiendo esta asignación a todos los parientes que pudieran pretender de algún modo el derecho a la misma. Se advertía que esta cláusula era fundamental porque de lo contrario el testamento resultaba nulo por no haber nombrado a los hijos y parientes. Una vez establecidas estas cláusulas, el enfermo podía nombrar heredero de toda su hacienda detrayendo los gastos originados por sus disposiciones anteriores y nombrar los ejecutores que considerase oportunos para el cumplimiento y exoneración de su alma y conciencia⁶⁴⁶.

Existieron modelos de testamentos destinados no sólo a los escribanos sino a los párrocos y curas de almas con el fin de establecer en los documentos notariales puntos similares. Desde el último cuarto del siglo XVI este modelo propuesto para la zona aragonesa por Pedro Molinos fue aceptado de forma general.

Encabezamiento: In Dei nomine, amen. Como toda persona en carne puesta, de la muerte corporal escapar no pueda, y no sea cosa más cierta que la muerte, ni más incierta que la hora de ella.

⁶⁴⁶ C.S. de Zaragoza, 1698, lib. 2, tit. 9, const. II, pp. 312-314.

Estado: Manifiesto sea a todos que yo n. Vecino de n. Estando enfermo de mi persona, pero por la gracia de Dios en mi buen seso, firme memoria y palabra manifiesta.

Cláusula de revocación: Revocando, casando y anulando según que por el presente revoco, caso y anulo todos y cuales quiere testamentos, codicilos y últimas voluntades por mí antes de ahora hechos y ordenados. Ahora de nuevo hago y ordeno mi último testamento de la manera siguiente.

Encomendación y disposiciones funerarias: Primeramente encomiendo mi alma a nuestro Señor Jesucristo criador y redentor de ella y quiero que siempre que yo fuere muerto, mi cuerpo sea sepultado en n. Y que sean hechas mi defunción, novena y cabo de año y para ello se tomen de mis bienes n. Sueldos. (Aquí se pondrán todos los legados píos que se quieran dejar)

Pago de deudas: Quiero sean pagadas todas las deudas que por verdad se hallare yo deber señaladamente (Se pondrá todo lo que se debiere y a quien).

Legítima: Dejo por parte y por legítima herencia a n. y n., hijos míos y a todos cuales quiere parientes, que parte y legítima en mis bienes pudieren alcanzar, cada cinco sueldos por bienes muebles y sendas arrobas de tierra en los montes comunes, por bienes sitios, con lo cual quiero se tengan por contentos y que otra cosa de mis bienes no puedan haber ni alcanzar más que por el presente les fuere dejado (Adviértase que en la legítima nombren a todos los hijos y si la mujer estuviere preñada o en sospecha de ello, pondrán al póstumo, porque es de esencia nombrarlos a todos. Y si alguno de los hijos fuera muerto y quedaren nietos del testador, se han de nombrar también, porque quedan para la herencia en lugar del padre).

Legados especiales: Dejo de gracia especial a n. (Aquí se pondrán todas las cosas que de gracia especial se quieran dejar).

Institución de heredero: Todos los otros bienes, así muebles como sitios, de los cuales no he dispuesto ni ordenado, los dejo todos de gracia especial a n. Al cual heredero universal lo hago e instituyo para hacer de ellos a su propia voluntad como de

bienes y cosa suya propia (En esta cláusula de la herencia se pondrán todas las condiciones o vínculos con que quiere dejar la herencia. Procuren ponerlos claros para evitar pleitos que de semejantes cosas suelen nacer. Y si el heredero fuera menor es menester dejarle tutor, y así se dirá).

Nombramiento de tutores: Dejo y nombro en tutores y curadores de las personas y bienes de los dichos n. y n., hijos míos, a n. y n., habitantes en el dicho lugar, a los cuales doy todo el poder que a tutores testamentarios se les puede dar.

Nombramiento de ejecutores del testamento: nombro en ejecutores del presente mi último testamento a n. y a n., a los cuales doy todo el poder que a ejecutores testamentarios de puede y debe dar.

Cláusula final: este es mi último testamento y última voluntad y quiero que valga como tal. Y por estar muy enfermo y en peligro de morir y no poder cómodamente haber ni hallar notario, rogué al reverendo n. vicario del dicho lugar, recibiese y testificase este mi último testamento y última voluntad. Y yo n. vicario perpetuo o regente de la dicha iglesia, que a todo lo sobredicho juntamente con los testigos abajo nombrados presente fui, instado y requerido por el dicho n. y en falta de notario, recibí y testifiqué el presente último testamento del dicho n. y requerí fuesen testigos n. y n., habitantes en el dicho lugar. Todo lo cual fue hecho en el dicho lugar a n. días del mes n. del año de n. siendo a todo presentes por testigos los dichos n. y n., habitantes del dicho lugar llamado y rogado⁶⁴⁷.

El testamento sobre el cuerpo

Resulta muy raro encontrar en la ciudad de Teruel testamentos hechos ante el párroco debido a que esta prerrogativa estuvo destinada a ser ejercida en aquellos lugares de escasa población y muy alejados de las principales vías de comunicación en los que resultaba muy dificultosa la presencia de un escribano⁶⁴⁸. Sin embargo, una

⁶⁴⁷ MOLINOS, Pedro: *Práctica judicial del Reyno de Aragón*, Zaragoza, imp. Pedro Cabarte, 1625, pp. 190-191.

⁶⁴⁸ Los casos que hemos encontrado no son verdaderos testamentos en sentido estricto sino escuetas disposiciones que el moribundo dicta al párroco sobre los sufragios que se le han celebrar por su alma.

variante en la que los clérigos actuaron como verdaderos otorgantes adquirió una importancia notable dentro del comportamiento testamentario de sus habitantes. Nos referimos al testamento hecho una vez producido el fallecimiento, denominado testamento sobre el cuerpo. Las constituciones sinodales establecían este extremo en el caso de aquellos que morían sin testar. Nadie podía carecer de sufragios y se presumía que el difunto, de haber tenido tiempo y no haber sido sorprendido por la muerte, habría ordenado algunos por su alma. Por cualquier persona que muriera *abintestato* y tuviese bienes, sus herederos forzosos, ascendientes o descendientes estaban obligados a gastar en su entierro, novenas, cabo de año y misas la cantidad que le correspondía en razón de su estatus social, estando dicha cantidad en proporción al monto total de los bienes que dejaba. El fundamento de esta práctica testamentaria radicaba en el principio teológico de la caridad con los difuntos. La Iglesia no podía permitir que algunos de sus hijos permanecieran entre dolorosos tormentos sin recibir ayuda e invocando la solidaridad y la justicia debía velar por todos aquellos fieles que morían en su seno. Pero junto a esta postura oficial se solapaban varios intereses. Por una parte la pérdida de muchas partidas funerarias que sin este tipo de testamentos dejaban de percibirse en las diferentes iglesias, por otra, el mantenimiento repetitivo y reglamentado de una serie de ritos básicos que contribuían a la homogenización de la textura social creando una “moral gregaria” capaz de mimetizar y subordinar fuertemente a los creyentes⁶⁴⁹. Estaríamos ante un recurso de imitación-competencia en el que la normalización de los actos era esencial para evitar las pautas disonantes.

Las disposiciones eclesiásticas sobre este tipo de testamento sólo hacían referencia a los sufragios y obras pías – la parte correspondiente al alma- y no afectaban a la acción propiamente dicha de disposición del resto de los bienes del muerto. Se recomendaba una cuidadosa valoración de la calidad del fallecido, de su hacienda y del estado de pobreza o necesidad en que quedaban los herederos para disponer de parte de sus bienes y aplicarlos a su alma. Para ello se utilizaba el principio de comparación simétrica: las cantidades y gastos empleados en los funerales y honras debían ser

Como el caso de Catalina Murciano, muerta en 1621, que “no tenía testamento y en su enfermedad y en presencia de su marido me hizo escribir su voluntad que fue que le enterrassen en la yglesia del Señor Sant Joan con missa cantada, cabo de año y cabo de novena, ofrenda de pan, vino y cera y que durante su novena le digan quatro missas rezadas y se le cargue un aniversario de doscientos sueldos”, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 208r.

⁶⁴⁹ TEMPRADO, E: *op. cit.*, p. 41.

idénticas a las que se solían gastar por otros individuos de las mismas características que habían hecho testamento. Como puede suponerse, entre muchos de los herederos el malestar por esta valoración debió de ser bastante frecuente ya que podía resultar extremadamente difícil la justa estimación de las diversas situaciones que cada fallecido dejaba a su muerte.

En la ciudad de Zaragoza, si alguien moría sin haber hecho testamento el encargado de hacerlo era el juez de Pías Causas; en el resto del arzobispado y quizá por las protestas, excesos o negligencias de muchos de los curas, estos estaban obligados, en el plazo de quince días, a presentar ante dicho juez un inventario de los bienes del fallecido así como un informe sobre el estado de sus deudas y obligaciones con el fin de que se ordenase la cantidad más adecuada a detraer del grueso de la herencia para destinarla a sufragios⁶⁵⁰. No obstante, los vicarios y rectores de los lugares, sin esperar la resolución, que podía tardar varias semanas, tenían obligación de no dilatar los sufragios procediendo a efectuar el entierro conforme a la calidad reconocida del difunto y de acuerdo con las costumbres de la parroquia. Se consideraba que, con un monto global de doscientos escudos de hacienda, se debía hacer el entierro y celebrar cincuenta misas en la parroquia del finado, sin exceder de treinta libras. Esto suponía tomar el 16,5% del cuerpo de la herencia para funerarias y misas, y aunque el juez de Causas Pías se reservaba el derecho de aumentar o disminuir dicha cantidad mediante una resolución posterior, no parece probable que estas actuaciones se modificaran. En la muerte de los niños que eran capaces de recibir los sacramentos, pero que debido a su edad no podían hacer testamento, los párrocos podían testar sobre el cuerpo siempre que el finado tuviese algunos bienes de su propiedad bajo el pretexto de que "participen de los sufragios, porque sería impiedad que a título de ser de poca edad, no se cuidase de sus almas"⁶⁵¹.

En Teruel, los vicarios de las diferentes parroquias tenían potestad para ordenar testamentos en caso de muerte *ab intestato*. Las constituciones sinodales de 1588 expresan los trámites administrativos que debían seguir los vicarios de las distintas parroquias cuando alguien fallecía. En los libros de difuntos, además del nombre del

⁶⁵⁰ C. S. Zaragoza, 1698, lib. 2, tit. 9, De testamentis, const. VII, pp. 321-322.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p.223.

fallecido, era necesario hacer constar un extracto de sus disposiciones testamentarias sobre la ordenación de sus exequias junto con la relación de sus legados píos y el nombre del notario, “y si muriere sin testamento, el dicho cura ordene por su alma antes de enterrar el cuerpo conforme a la calidad de la persona y cantidad de la hazienda, teniendo en consideración a los hijos y familia que del difunto quedaren”⁶⁵². En el mismo sentido se pronuncian las constituciones sinodales de 1627 hechas por el obispo Fernando de Valdés y Llano, que significan como costumbre muy antigua del obispado la obligatoriedad de hacer testamento que tienen los curas y rectores ante el fallecimiento de los que mueren sin testar para evitar pleitos y diferencias, “que tengan obligación de testar antes de dar al difunto eclesiástica sepultura, ordenando por su alma, a más de los actos funerarios, las misas, sufragios y obras pías que en aquel lugar y parroquia se usa celebrar y hazer por el difunto semejante, considerada la calidad de la persona y la cantidad de hazienda, a arbitrio del cura, a los cuales encargamos la conciencia que en esto se ayan con toda rectitud, sin respectos humanos”⁶⁵³. Los visitadores debían tener particular cuidado en informarse de cómo se procedía en estos casos para evitar abusos o posibles perjuicios a los intereses de los familiares y herederos.

Al testamento sobre el cuerpo había que darle una fuerza jurídica mediante la posterior intervención del notario que ratificaba las mandas *pro animae* hechas por el vicario ante dos testigos. El proceso se desarrollaba del siguiente modo: el vicario o su lugarteniente confirmaban la identidad del fallecido y certificaban que este había muerto sin testar, acto seguido se ordenaban los correspondientes sufragios y misas, generalmente ante la presencia de los familiares. Un formulario notarial de 1606 recogerá el preámbulo de la ordenación de un testamento hecho sobre el cuerpo: “La cara descubierta, tendido en el suelo, rendido el espíritu y no otro alguno puesto en lugar de aquel al qual en el tiempo en que vivía...”⁶⁵⁴. Probablemente esta fórmula experimentó variaciones dependiendo de la subjetividad del clérigo pero la descripción

⁶⁵² “Y cada año, los dichos curas por sí mismos, si no estuviesen legítimamente impedidos, dentro de treynta días, passada la Pascua de Resurrección, den razón al ordinario de los confesados y muertos, so pena de cinco escudos para la fábrica de nuestra Iglesia Catedral”, A.H.D., 37-87, C.S. Teruel, 1588, const. VIII, fol. 38v.

⁶⁵³ A. H.D., 25-1, C.S. Teruel, 1627, tit. XXVI, cap. XXV, const. X, p. 204.

⁶⁵⁴ A.H.P.T., *Formulario* (1605), n.º 1.818, fol. 93r-93v.

del cadáver y del lugar donde se encontraba resultarán imprescindibles: “En una casa del arrabal, en la entrada y patio de aquella había un cuerpo muerto amortajado con el hábito del Seráfico Señor San Francisco. Los hombres y mujeres que allí había dixeron ser el cadáver de Catalina Sanz, muger de Domingo Aznar, labrador”⁶⁵⁵. Un ejemplo más detallado lo tenemos en el caso de la muerte de Catalina Pomar, mujer del labrador Miguel Muñoz:

“Compadeció el licenciado Juan Azcón y Julbe, vicario de Santiago el qual dixo como Catalina Pomar, mujer de Miguel Muñoz, labrador, haber muerto sin testamento y conforme a las sinodales del presente obispado le toca al párroco hacer testamento sobre el cuerpo para obras pías y estando en las casas de mosén Juan Villarroya, beneficiado de la catedral de la dicha ciudad situadas junto a las mismas que confrentan, en un féretro con el hábito de San Francisco, con la cara descubierta, la qual testificaron los infrascritos conocer quando vivía. La que conocieron viva era en el féretro sin espíritu y el vicario dispuso fiesta, novena, cabo de año y misas en 500 sueldos, presente dicho Miguel Muñoz”⁶⁵⁶.

Un mes más tarde fallecerá el marido en similares condiciones y dicho vicario procederá a ordenar sus legados píos, que esta vez ascenderán a 520 sueldos jaqueses⁶⁵⁷.

En muchas ocasiones el vicario no hacía sino confirmar la voluntad del agonizante que, poco antes de morir, había expresado de viva voz y ante testigos las disposiciones que se debían tomar después de su fallecimiento. Emerenciana Muñoz muere siendo doncella en 1635. Su deseo fue, al parecer, ser enterrada junto a sus padres y parientes cargando un aniversario de 200 sueldos por razón de sepultura y que una vez hecha su fiesta funeraria, se vendiese su poca hacienda y se celebrasen con el producto misas por su alma y por las de sus padres. La soledad de la finada tuvo que ser absoluta, puesto que no se halló persona alguna que fuese fianza de sus disposiciones. El vicario de la iglesia de San Andrés hizo testamento con estas condiciones y una vez testificado por el notario, se encargó de hacer el inventario de los bienes junto con el racionero Cristóbal Alegría y el beneficiado de la catedral Miguel Sánchez, que

⁶⁵⁵ A.H.P.T., Notario Beltrán del Rey (1605), n.º 432, fol. 129. “En una habitación, en un aposento más adentro de la sala había un cadáver difunto y amortajado con una mortaja de lienzo blanco”, *Ibidem*, fol. 42r.

⁶⁵⁶ A.H.P.T., Notario Lucas Soriano (1660), n.º 220, fols. 30v-31r.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, fols. 47v-48r.

actuaron como albaceas⁶⁵⁸. En este caso se puede observar cómo la ejecución de las obras pías de los testamentos ordenados sobre el cuerpo quedaba a cargo del clero en ausencia de familiares que se obligaran a su cumplimiento.

Al igual que el testamento hecho por el párroco en ausencia de notario, se tenía que advenir para que fuese válido. Esta adveración se realizaba ante la puerta de la iglesia parroquial, sobre un misal, estando los testigos arrodillados delante del juez ordinario o de su regente con la presencia del notario que registraba el proceso de juramento de los testigos, lo cual hacían con las manos cogidas y levantadas hacia el cielo. En este acto se requerían la presencia de otros dos testigos que confirmaban el acto de adveración porque podían existir algunos intereses en que dicho testamento se confirmase, bien por parte de familiares, bien para adjuntarlo a la hora de las particiones de la herencia⁶⁵⁹. La adveración de estos testamentos, tanto el hecho por el vicario por falta de notario como el hecho sobre el cuerpo del difunto, tenía que ser hecha con prontitud, porque si moría alguno de los testigos o el mismo vicario no eran válidos. En este punto se producían irregularidades, algunas de las cuales se debían más a la competencia por apoderarse del cadáver -y con él de sus sufragios- de ciertas iglesias de las aldeas que al descuido de los párrocos. Sirva como ejemplo el caso de Margarita Yagüe, mujer de Francisco Villarroya, labrador, que falleció en las masadas de San Blas el 29 de julio de 1687 y que hizo testamento nuncupativo recibido por el vicario de Santiago José Caveró de Espinosa, pero “no tuvo efecto por no haberlo podido yo declararlo en las puertas de la iglesia, por haberse llevado a sepultar el cadáver a la iglesia de Concud. Pero sus obras pías eran un entierro ordinario en nuestra parroquia y seis misas rezadas en la Virgen Santísima del Rosario en San Reymundo, lo demás a voluntad de su marido y cuñados”⁶⁶⁰. No obstante existían recursos para cumplir lo testado ya que los familiares se obligaron mediante una comanda a pagar las obras pías en el plazo de un año junto con los derechos de la mitra y el entierro que se celebró en la iglesia de Santiago.

⁶⁵⁸ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. 2, fol. 315r.

⁶⁵⁹ MOLINOS, Pedro de: *op. cit.*, pp. 289-290.

⁶⁶⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 171r.

Cuando la importancia del fallecido comportaba sustanciosas cantidades y había evidencia de posibles litigios entre las distintas parroquias, el testamento sobre el cuerpo lo hacía el vicario general, como en el caso de Mariana Tapiz, mujer del labrador Francisco Clemente, muerta sin testamento en 1625. Tenía derecho de entierro en la iglesia del Salvador, en la capilla de San Bernabé, pero había recibido los sacramentos en la de San Juan. El doctor Juan Lechago, a la sazón oficial y vicario general, tomó una decisión salomónica, “declaró fuesse enterrada en dicha capilla y testó por el alma de aquella en dicha iglessia, se le cargase un aniversario entero de veinte escudos y se le dixesen cincuenta missas rezadas, y en la iglesia de San Juan, donde había recibido los sacramentos, se le cargase medio aniversario y se le dixesen cincuenta missas rezadas en la capilla privilegiada del Aseo, a más de tres responsos y la asistencia del Capítulo”⁶⁶¹. En otras ocasiones, se llegaba a un acuerdo sobre los derechos parroquiales, especialmente si el finado fallecía fuera de la ciudad y sus bienes eran tan escasos que no permitían hacer testamento sobre el cuerpo. En 1685, fallece Agustín Muñoz de Cosa, maestro de niños, en la aldea de Castralvo sin haber hecho testamento por morir repentinamente, y como su cuñado Pedro Blesa lo quisiera traer a enterrar a Teruel, conviene con el vicario de dicho lugar el pago de ciertos derechos con el fin de poderlo sepultar con sus padres en la iglesia de Santiago constituyéndose en fianza a los derechos episcopales⁶⁶².

La cuestión de los derechos parroquiales suscitó abundantes enfrentamientos entre las diversas iglesias de la ciudad especialmente cuando las clausulas sobre la decisión del lugar donde el testador quería ser sepultado eran alteradas en el último momento. El infanzón y familiar del Santo Oficio Bartolomé Pomar, muerto en 1652, había hecho testamento ordenando que su cuerpo fuese enterrado en el bajo de mosén Martín Pérez, que estaba situado en la capilla de San Agustín de la iglesia de San Martín. Estando a las puertas de la muerte intentó hacer codicilo “pero no hallaron ningún notario que lo testificara. Declaró delante de muchos testigos que era su voluntad que su cuerpo fuera sepultado en la iglesia de San Miguel, en la sepultura de sus padres y mayores y que en ella se celebrasen las missas y funeralia que por su

⁶⁶¹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. III, fol. 237r.

⁶⁶² A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 269v.

testamento dexava en la iglesia de San Martín”⁶⁶³. Los capitulares de esta última pretendieron apoderarse del cadáver alegando que el acto no había sido válido pero, finalmente, el oficial episcopal declaró a favor de la iglesia de San Miguel donde fue enterrado.

Un cargo de conciencia: los albaceas y los ejecutores testamentarios

Las disposiciones redactadas en los testamentos entraban en vigor una vez producida la muerte del otorgante. Los albaceas eran las personas nombradas por el testador para hacer cumplir y ejecutar las últimas voluntades. Su cometido era el disponer todo lo relativo al entierro y sufragios ordenados por el finado, pagar sus legados y satisfacer las deudas, en el caso que las hubiese. También estaban facultados para cuidar de la conservación de los bienes que constituían el caudal hereditario y su posterior reparto entre los herederos, vigilando la ejecución de lo ordenado en el testamento pudiendo llegar a defender su validez incluso en juicio y fuera de él. Sobre la figura jurídica del albacea hay varias teorías. Una de ellas lo considera como un mandato *post mortem* más del testador, mientras que la otra ve en él un cargo especial cuyo fundamento estriba en la confianza y respeto que le merece al testador la persona del albacea y la seguridad de que todas sus disposiciones serán cumplidas correctamente.

Podían ser ejecutores testamentarios los laicos y clérigos exceptuando a los mudos, sordos, pródigos y locos. La edad necesaria era ser mayor de catorce años, aunque en algunos lugares se aumentaba hasta los diecisiete años. Las mujeres podían ser ejecutores testamentarios pero perdían esta potestad si se casaban en segundas nupcias. Los religiosos de las distintas órdenes, salvo los franciscanos, que lo tenían expresamente prohibido, necesitaban la licencia de sus superiores para ejercer de albaceas. Si el testador no nombraba ejecutores, eran considerados como tales los herederos incluso en orden a los legados píos y el obispo podía intervenir por derecho común para reclamar la parte destinada a tales fines⁶⁶⁴.

⁶⁶³ A.P.L. M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 67v.

⁶⁶⁴ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, cap. XIV, p. 277; BUSENBAUM, Hermann: *op. cit.*, part. I, trat. V, duda IV, p.206.

Los que eran nombrados ejecutores estaban obligados a aceptar la ejecución salvo que tuvieran alguna causa de impedimento justificada; de lo contrario, incurrían automáticamente en pecado mortal⁶⁶⁵. En muchas ocasiones los albaceas se encontraban con problemas a la hora de ejecutar los legados píos debido a la indefinición de los mismos; en estos casos se podía recurrir a una serie de disposiciones de teología moral que trataban de evitar, en lo posible, las intervenciones de la justicia seglar. Se recomendaba clasificar los bienes que se dejaban según su naturaleza y distribuirlos de manera equitativa. Si los lugares o personas no estaban claramente señalados, los ejecutores tenían que optar por aquellos más necesitados. Fue muy frecuente dejar ciertas cantidades a los pobres sin especificarlos detalladamente; en estos casos los albaceas no estaban obligados a repartir el dinero individualmente y lo podían dar a un hospital, a la iglesia que necesitara algún ornamento o a su fábrica e incluso a los que no podían vivir según su estado, fueran oficiales o personas nobles venidas a menos. Como puede observarse, en muchas ocasiones, los derechos de los pobres se vieron defraudados. No tenemos bases suficientes para saber hasta qué punto esto fue práctica habitual pero la inquietud se acrecienta cuando se lee que las limosnas dejadas a los pobres se podían aplicar sobre los mismos ejecutores y sus deudos, si verdaderamente eran pobres y el testador no supo de su pobreza⁶⁶⁶.

Otros casos que se podían presentar requerían el acuerdo de los herederos y ejecutores e incluso del obispo o vicario. Era frecuente la conmutación de ciertas obras pías por otras de similares características. Por ejemplo, si se dejaba cierta cantidad para socorro de un pobre determinado y este moría antes de recibirla, los albaceas podían darla a otro pobre de similares características porque se entendía que la manda no tenía carácter taxativo sino demostrativo y se había hecho en beneficio del alma del testador⁶⁶⁷. En otros supuestos de mayor calado se requería la intervención del obispo o de su vicario.

Para cumplir las últimas voluntades del difunto, en cuanto a los legados píos, se daba un plazo de seis meses, aunque no se hubiese tomado posesión de la herencia o los

⁶⁶⁵ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, cap. XIV, p. 279.

⁶⁶⁶ BUSENBAUM, Hermann: *op. cit.*, part. I, trat.V, duda IV, p.207.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 208.

herederos hubiesen muerto o renunciado a la misma. Los tratadistas defendían que las autoridades seculares y eclesiásticas podían compeler a los herederos o ejecutores que fuesen negligentes en la ejecución de las obras pías y si pasado un año desde la monición del juez o del obispo, no las llevaban a término, debían ser privados de los beneficios del testamento, en el caso de los herederos, y pasando la potestad ejecutiva a manos del obispo⁶⁶⁸.

Algunos teólogos y moralistas recomendaban ofrecer en vida misas, oficios de difuntos y cualquier obra pía para evitar el descuido de los familiares y albaceas, que en muchas ocasiones sostenían pleitos por la herencia o se aprovechaban de ella, tardando en cumplir con la voluntad de los testadores e incluso obviaban sus disposiciones. Los ejecutores podían hacer “granjería” con la hacienda del difunto, que consistía en cumplir las mandas en otra especie de inferior calidad, quedándose con el dinero o con las mejores alhajas, pagando las misas y legados con mal vino o trigo estropeado. La familia no gozaba de las simpatías de las autoridades eclesiásticas y su diligencia era más que sospechosa: “muchos han fiado de muger, hijos y amigos, y vemos que con el requiescat in pace, que quando hechan el cuerpo a la sepultura dize el sacerdote, se acaba la amistad y gran amor que le tenían. Y comienza a reinar la codicia de la hazienda, y con decir: ya murió el que solía ganar, no podemos ser largos en missas y limosnas, queda aquella alma bien cargada con tormentos de fuego en el purgatorio”⁶⁶⁹. Los amigos tampoco eran de fiar a la hora de cumplir los encargos de los difuntos. El franciscano Damián Cornejo, que fue obispo de Orense, escribía que las promesas hechas de los vivos a los difuntos eran una constante fuente de desengaños que avisan y escarmientan: “pobre del que muere fiando sus alivios a los que mueren, pues estos por la mayor parte atentos a su interés, olvidan su obligación y dexan enterrada su ingratitud y poca fidelidad en el sepulcro de su acreedor”⁶⁷⁰. También Diego Niseno, de la orden de los basilios, rechazaba confiar la satisfacción de las culpas y pecados a los albaceas o testamentarios “Es tan rara la poca fe i lealtad en las amistades, tan poco lo que ai que fiar en hijos, hermanos, allegados i parientes; está tan aparejado luego el olvido de los muertos que sino nos hacemos nosotros en vida la sepultura, no abrá en muerte quien se

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 209.

⁶⁶⁹ SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap.LXXIV, fol.264 r.

⁶⁷⁰ CORNEJO, Damián: *op. cit.*, lib. III, cap. XXIX, p. 379.

acuerde de nosotros, nos echarán a las fieras por no gastar un real en enterrarnos”⁶⁷¹. Este monje dedica todo un capítulo de su obra a fustigar sin misericordia alguna los comportamientos de los albaceas y aunque termina reconociendo que puede haber algunos testamentarios muy cristianos, recomendaba ejecutar todas las disposiciones en vida. La propia literatura del momento se hará eco de estos comportamientos con harta frecuencia. Cervantes pondrá en boca de la vieja Pipota la conveniencia de ofrecer los sufragios en vida sin dar lugar a que los familiares los ejecuten después de la muerte⁶⁷².

En sustancia, las dilaciones en el cumplimiento de sufragios y limosnas no afectaban al difunto en cuanto al aumento de sus penas, pues había cumplido con dejarlos declarados, pero las negligencias de los herederos hacían que su alma quedara detenida en el Purgatorio sufriendo dos clases de penas: la pena del descuido de satisfacer sus pecados en vida y la pena de fiar en su muerte la remisión de los mismos⁶⁷³. La resistencia a cumplir íntegramente todas las disposiciones testamentarias fue bastante frecuente y la Iglesia se esforzó, con mayor o menor éxito, en que los albaceas y herederos las ejecutasen sirviéndose de las públicas admoniciones y de la amenaza de excomunión. Sin embargo, la casuística sobre el tema era muy variada. Muchas propiedades estaban en litigio o excesivamente cargadas y resultaba del todo imposible dar ejecución inmediata a numerosas donaciones. Y si bien es cierto que algunas disposiciones legatarias podían ser conmutadas con el consentimiento y decreto del obispo⁶⁷⁴, en la mayoría de los casos los retrasos en la ejecución de los testamentos se debieron a problemas jurídicos entre los herederos. Sirva como ejemplo la visita que hace, en 1629, el canónigo magistral Ginés Martín Blanco en nombre del obispo Fernando Valdés y Llano a la iglesia parroquial de San Pedro. En ella advierte del incumplimiento de la institución de un beneficio eclesiástico dejado por doña Isabel Juan de Palomar y “por no estar el testamento reglado y haber pasado un año, dos meses

⁶⁷¹ NISENO, Diego: *Segunda parte del político del cielo*, Barcelona, imp. Sebastián de Cormellas, 1638, part. 2, lib. IV, cap. IV, fol. 106v.

⁶⁷² “Muy bien harás hija, y mira no seas miserable, que es de mucha importancia llevar la persona las candelas delante de sí antes que se muera, y no aguardar a que las pongan los herederos o albaceas”, CERVANTES, Miguel de: “Rinconete y Cortadillo” en *Novelas...*, *op. cit.*, pp. 157-158.

⁶⁷³ “Y suele permitir nuestro Señor, que el que pudo pagar por sus manos y se descuidó, se quede burlado, porque los hijos y herederos suelen a veces trampear las deudas y hazer carne y sangre de lo ageno”, NOYDENS, Benito Remigio: *Práctica de curas...*, *op. cit.*, trat. II, cap. VII, p. 137.

⁶⁷⁴ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, cap. XIV, p. 286.

y catorce días, manda a los ejecutores y albaceas o a los herederos que dentro de cuatro meses lo pongan en ejecución”⁶⁷⁵.

A los testamentarios que se apropiaban de las limosnas dejadas por los difuntos o a aquellos que las cumplían por ejecuciones y mandatos forzados eran considerados “homicidas de pobres” o como los denominaba el clérigo Benito Noydens, “matadores de almas”. El castigo para tales actos era la excomunión y la expulsión de la iglesia. Todos aquellos que dilataban los legados estaban en pecado mortal y no podían ser absueltos hasta que no los cumplieran. En este aspecto, los tratadistas eran contrarios a dejar como albaceas a muchos individuos por la dificultad de ponerse todos de acuerdo y recomendaban elegir a un clérigo de probada espiritualidad con la seguridad de que los sufragios serían ejecutados con prontitud. El franciscano descalzo Alonso de Vascones en su obra *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes* publicada en 1620, que tuvo hasta siete ediciones a lo largo de los siglos XVII y XVIII, era partidario de no dejar muchos albaceas “sino uno solo que sea santo varón y fiel, pues lo que se deja a orden de muchos, se hace peor y se dilata más y todo se les va en decir: nos hemos de juntar, y hemos de tratarlo y veamos, y dígame eso a los demás, y así se quedan toda la vida sin cumplir los testamentos”⁶⁷⁶. Del mismo parecer era Alejo Venegas cuando al respecto afirmaba que “la unidad es la que vence a todos los números, a cuya virtud no ay quien resista, porque trasciende a todas las cosas”⁶⁷⁷, aunque también admitía un clérigo honesto de probada virtud junto con un buen casado que no fuera ni muy pobre ni muy rico, los cuales debían ser temerosos de Dios y no tener mancha alguna de mala fama.

Dimas Serpi aconsejaba que el mejor albacea fuera el obispo diocesano⁶⁷⁸. La probada virtud y una vida honesta y religiosa eran las cualidades más valoradas para ocuparse de ejecutar las disposiciones del alma, sin tener en cuenta los lazos familiares o de amistad. José Boneta recomendaba no dejar de testamentario al más amigo sino al

⁶⁷⁵ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 318v.

⁶⁷⁶ VASCONES, Alonso de: *op. cit.*, part. III, cap. XXIV, p. 271.

⁶⁷⁷ VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. II, cap. 16, p. 44.

⁶⁷⁸ SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. LXXIV, fol. 264 r.

más temeroso de Dios, “que por descargar el alma del difunto cumpliría por no cargar la suya”⁶⁷⁹.

Como puede observarse el papel de los albaceas era fundamental en el programa de salvación. Los sufragios debían celebrarse lo antes posible para ahorrar al alma los horribles tormentos que padecía en el Purgatorio. Era pues necesario que se cumpliesen, con la mayor brevedad, las obras pías de los difuntos. Pero la experiencia cotidiana demostraba que los retrasos eran abundantes. Al fiel le bastaba con asistir a las misas dominicales y escuchar al tiempo del ofertorio los nombres de sus vecinos que se descuidaban en cargar los sufragios que se les habían encomendado.

La desconfianza hizo que algunos celebraran sus exequias en vida o impusieran a sus herederos fuertes cortapisas en la percepción de sus herencias si antes no satisfacían sus legados píos para tener la seguridad de la redención de sus pecados. Probablemente esta misma desconfianza fue la que le llevó a Emerenciana Gregorio, viuda del doctor Jerónimo Ambel, muerta en 1667, a ejecutar el contenido de su testamento en vida dejando exclusivamente pendiente el gasto de su fiesta que ascendió a ciento setenta sueldos⁶⁸⁰.

Una caracterización de los albaceas turolenses

El número de albaceas designados por los turolenses estuvo relacionado con la importancia de las mandas de sus testamentos y el volumen de la masa del cuerpo de sus herencias. Por regla general la cifra más común fue de dos y en mucha menor medida de tres, confirmando los datos aportados por los diversos estudios realizados en las distintas zonas geográficas⁶⁸¹. La ejecución de cierto tipo de testamentos podía llegar a ser muy compleja y por ello era necesaria la intervención de un mayor número

⁶⁷⁹ BONETA, José: *Gritos del Purgatorio...*, *op. cit.*, cap. IX, pp. 78-79.

⁶⁸⁰ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 387r.

⁶⁸¹ En Zamora, el 59,7% de los varones y el 55% de las mujeres solicitarán dos testamentarios, mientras que el 25% y el 18,9%, respectivamente, designarán a tres, LORENZO PINAR, F.: *op. cit.*, p. 33. En Toledo, el 48,03% nombrarán a dos y el 26,86% a tres, MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 572. Para el caso de Málaga, un 51,4% demandarán dos mientras que el 21,1% se inclinarán por tres, REDER GADOW, M.: *op. cit.*, p. 40.

de albaceas. Los miembros de la oligarquía y el clero catedralicio serán los sectores que designen a una mayor cantidad de ejecutores testamentarios.

En el cuerpo canonical predominan los nombramientos de dos o tres albaceas, que generalmente recaerán sobre los compañeros de coro. El doctor Francisco de San Martín, deán de la catedral, muerto en 1636, nombrará como ejecutores de su testamento a los licenciados Pedro Agramonte y Miguel Dalda y al doctor Juan de Pasamonte, todos canónigos⁶⁸². En ocasiones ciertos miembros del cabildo designaron entre sus ejecutores testamentarios a algún individuo ajeno a la ciudad probablemente por existir entre ellos fuertes lazos de amistad y confianza. El canónigo sacristán Martín de Arcenia nombra junto al canónigo penitenciario Pedro Pablo Mezquita y el canónigo Juan Agustín Olivas, a José Egea, canónigo maestrescuela de la catedral de Zaragoza⁶⁸³. Cuando se preveía que la misión de los albaceas podía durar mucho tiempo, el testador solía especificar que el desempeño de sus funciones podía ser *in solium*, es decir, que las actuaciones hechas por cualquiera uno de ellos en ausencia o enfermedad de los otros tenían la misma validez. La muerte podía acabar en un tiempo muy breve con alguno e incluso con la totalidad los albaceas nombrados. Para evitar tal extremo algunos testadores designaron sustitutos de los mismos. El licenciado Pablo Villarroya nombra a tres ejecutores de su testamento especificando: “y por la muerte de cualquiera de los dichos, lo sea el canónigo más antiguo residente en dicha catedral, y por muerte de los dos executores, los dos más antiguos y por muerte de los tres, el vicario de Santiago o su regente”⁶⁸⁴. Aunque fue un hecho muy esporádico, hubo miembros del cabildo y del bajo clero catedralicio que pensaron que el mejor ejecutor de sus disposiciones podía ser el mismo obispo y no dudaron en señalarlo como tal⁶⁸⁵. La separación corporativa entre los miembros del cabildo y el clero benefical catedralicio se pondrán de manifiesto a la hora de escoger sus albaceas testamentarios. La rigidez

⁶⁸² A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 18r. El mismo número de albaceas solicitará el licenciado Pedro Lázaro López, tesorero de la Catedral, muerto en 1667, nombrando al canónigo Juan Valeriano Barcelona, al chantre Juan Pérez de Cuevas y al deán Tomás Antonio Martínez Rubio, *Ibidem*, fol. 44r.

⁶⁸³ *Ibidem*, fol. 45v.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, fols. 37r-37v.

⁶⁸⁵ El canónigo magistral Jerónimo Serrano, muerto en 1668, nombrará ejecutores a su madre, al obispo Diego de Chueca y al canónigo Martín Arroyos. Del mismo modo, el racionero catedralicio José Alavés, fallecido en 1696, designará entre sus testamentarios al entonces obispo Jerónimo Zolivera, *Ibidem*, fols. 44v. y 74v. (respectivamente).

será manifiesta. Racioneros, capellanes y beneficiados optarán por designar los ejecutores testamentarios entre sus iguales en el escalafón por considerarlos como personas de mayor confianza, advirtiéndose en este comportamiento la diferenciación sustancial que imperaba dentro del contexto catedralicio⁶⁸⁶.

Mayoritariamente en los testamentos conjuntos efectuados por matrimonios la designación de albaceas era de carácter recíproco, nombrándose mutuamente ambos cónyuges siendo el sobreviviente el que bien solo o con la ayuda de algún hijo o pariente se encargaba de cumplir las disposiciones otorgadas⁶⁸⁷. En los testamentos individuales turolenses predominarán como albaceas los padres, hermanos y familiares en distinto grado, con un 77,9%. Un porcentaje superior al encontrado por Barrera Aymerich en Castellón de la Plana, que afirma que el 73,3% de los testamentarios del siglo XVII estará integrado por familiares⁶⁸⁸. Estas cifras están en clara oposición con el caso de Toledo, donde el 52,9% corresponderá a albaceas nombrados fuera de la familia⁶⁸⁹, y con el comportamiento de los testadores malagueños del XVIII que muestran su preferencia en nombrar albaceas entre sus vecinos mientras que reservan para los familiares tan sólo el 28%⁶⁹⁰. Los clérigos como albaceas ocuparán un papel destacado. En esta época rara será la familia turolense que no cuente entre sus miembros con algún eclesiástico y esto dará lugar a que intervengan asiduamente como ejecutores

⁶⁸⁶ Los albaceas del sochantre Esteban Sanz, muerto en 1660, serán el vicario de la Catedral y el beneficiado Lucas Navarro. Del mismo modo, a la muerte del racionero y beneficiado Pedro Garzón, en 1669, sus ejecutores serán los vicarios de las iglesias de San Miguel, la Catedral y San Martín, *Ibidem*, fols. 37r. y 44v. (respectivamente).

⁶⁸⁷ Así lo ponen de manifiesto la totalidad de los testamentos conjuntos registrados en una muestra de 405. Resultaba bastante frecuente, más en el caso de las mujeres que en el de los hombres, asociar como albaceas a los hijos del matrimonio. El espartero Marco Torres, muerto en 1661, deja como ejecutores a su esposa y a sus tres hijos, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fol. 278v. En el testamento conjunto que hacen el pelaire José Cortés y su esposa Juana Azcón, en 1683, dos años antes de la muerte del primero, se nombran albaceas mutuos en compañía de sus dos hijos, los racioneros Pedro Pablo y Juan Cortés, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 270r. También era habitual que la ejecución quedara a cargo del supérstite y algún otro pariente cercano. Bernardino Grañera, muerto en 1625, designa como albacea a su mujer y a un hermano, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 129.

⁶⁸⁸ BARRERA AYMERICH, M.: *op. cit.*, p. 95. En el siglo XVIII, este porcentaje experimentará un aumento significativo, alcanzando el 81,3% a la vez que el número de eclesiásticos designados como albaceas se reduce pasando del 35,8%, en el siglo XVII, al 28,6% en el siguiente.

⁶⁸⁹ MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 573.

⁶⁹⁰ REDER GADOW, M.: *op. cit.*, p. 41. En la ciudad de Málaga se advierte un alto grado de cohesión vecinal que viene expresada por un 42% de albaceas nombrados entre los vecinos mientras que los albaceas religiosos supondrán el 30%.

testamentarios tanto de sus padres y hermanos como de los parientes más cercanos⁶⁹¹. Por otra parte, incluir un clérigo dentro del grupo de los ejecutores suponía, al menos en teoría, que las cláusulas de los testamentos serían cumplidas con mayor eficacia. Y a pesar de que la experiencia contradecía en muchos casos esta apreciación, la costumbre de nombrar eclesiásticos como albaceas se mantuvo de forma regular durante todo el siglo principalmente entre las clases medias y elevadas, lo cual demuestra el indudable peso específico del estamento clerical en la sociedad turolense.

Los viudos y viudas nombrarán a sus hijos y yernos mientras que los solteros tendrán preferencia por los hermanos y sobrinos⁶⁹². Estas solidaridades familiares quedan bien entendidas desde el momento en que la mayoría de estos albaceas serán también nominados como herederos obligándose al cumplimiento de las obras pías del testador. Los clérigos patrimoniales mostrarán un comportamiento variable a la hora de la designación de testamentarios. Algunos atrapados por las deferencias de parentela y obligados por un fuerte sentimiento de cohesión familiar nombrarán con carácter exclusivo a familiares y parientes en distinto grado. Otros dividirán sus preferencias entre un compañero y algún familiar, mientras que un número significativo fiará el cumplimiento de sus últimas voluntades al arbitrio de sus camaradas eclesiásticos. En estos casos la figura del vicario parroquial adquirirá una importancia significativa. Los vicarios de las distintas iglesias serán demandados con frecuencia como albaceas, tanto

⁶⁹¹ Sirvan como ejemplos los siguientes casos: El racionero Agustín Lidón será albacea de sus sobrinas Juana y Andrea Benedicto, muertas en 1603 y 1604, respectivamente; mosén Miguel Benedicto de su hermano el cirujano Juan Benedicto, muerto en 1625; mosén Juan Bernabé de su sobrino el también racionero Juan Maestro, muerto en 1632; los racioneros Francisco y Bartolomé Sanz de su madre Catalina Pomar, muerta en 1648, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vols. II y III, fols. 41r., 42r., 26v., 44v. y 62r. (respectivamente). También Juana Lechago, muerta en 1612, nombrará a su cuñado mosén Pedro Alfonso albacea único en su testamento; mosén Jaime Sánchez lo será de su madre Ana Alonso, muerta en 1615; mosén Jerónimo Costa de su madre Catalina Herrera, muerta en 1621; los racioneros Juan Bernabé y Juan Maestro, hermano y sobrino respectivamente de Andrés Bernabé, serán nombrados ejecutores de su testamento; el labrador Pedro Andrés, muerto en 1631, designará a su cuñado mosén Juan Ortiz, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fols. 194v., 200r., 209v. y 221r. (respectivamente). La tendencia continuará durante la segunda mitad del siglo. Cuando fallece el labrador Jaime Sanz de Miguel, en 1653, su hijo el racionero Martín Sanz actuará como ejecutor testamentario; el pelaire Esteban Ayora, muerto en 1659, nombrará a su tío mosén Esteban Ayora; el tejedor Juan Camañas a su hijo Gaspar, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fols. 371r., 377v. y 378r. (respectivamente).

⁶⁹² El labrador Pascual Sánchez, muerto en 1606, nombrará a su hermano Miguel Sánchez; el mancebo Martín Corbalán, muerto en 1608, designará a su hermano; el también mancebo Martín Cabello, muerto en 1614, a su hermano Juan; el escopetero Juan Guallarte Sansina, muerto en 1615, que había sido fianza de un sobrino, también escopetero, muerto en 1604, nombra a su sobrino Gaspar Lasala, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fols. 94v., 100r., 110r. y 112r. (respectivamente).

por los tonsurados como por los legos, quizás por conjeturarles una mayor acreditación en el desempeño de actividades jurídicas y espirituales.

Los testamentos en los que se solicitan más de cuatro ejecutores corresponderán casi con exclusividad a los dictados por las clases elevadas⁶⁹³. En el caso de la nobleza asturiana la media de albaceas por testamento será de tres con una oscilación entre uno y siete⁶⁹⁴. Este mismo comportamiento es advertido para el caso de Murcia, en el siglo XVIII, en el que tres testamentarios será el número más habitual⁶⁹⁵. En cambio, la nobleza salmantina del siglo XVI solicitará por término medio dos albaceas siendo muy escasos aquellos testamentos que mencionan a cuatro personas⁶⁹⁶. Si en la redacción del testamento barroco la propia configuración del mismo denotaba la diferenciación social, no podía faltar en su remate final una cierta ostentación que pusiese de manifiesto la superioridad del otorgante. La relación de los albaceas en estos casos no dejaba de ser un gesto mediante el cual el futuro difunto demostraba su amistad y pertenencia a un grupo distintivo en el que depositaba toda su confianza. Los testamentarios aparecerán con sus títulos, cargos y empleos dignificando, de alguna manera, la importancia del documento. Don Pedro Juan Catalán de Ocón, señor de Villacadima, muerto en 1679, después de nombrar como ejecutores a don Bernardo Mateo del Castellar, obispo de Jaca, a su mujer doña Clara María Barberá y Latorre y a sus hijos don Diego Andrés Sánchez Cutanda y Martín, caballero del hábito de Santiago, y a la esposa de éste doña Teresa Violante Jimeno, hará extensiva su designación a todos sus hermanos, deudos y parientes⁶⁹⁷. Una relación más detallada de amigos y familiares la hará don Antonio Antillón, muerto en 1696, que llegará a citar hasta trece albaceas⁶⁹⁸. Presumir de deudos

⁶⁹³ Doña Jerónima Pérez, viuda del ciudadano Miguel Juan Fombuena, muerta en 1656, nombrará a dos de sus sobrinas con sus respectivos maridos. Don Diego Andrés de Camarena, muerto en 1658, designará a sus tres hermanas con sus respectivos esposos, al deán de la Catedral y al racionero Cristóbal Alegría, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fols. 272r. y 274v. (respectivamente) En ocasiones, las oligarquías buscaron ejecutores de prestigio jurídico con la intención de que sus mandas serían cumplidas con mayor rectitud y eficacia. Esperanza Soriano, muerta en 1659, nombrará ejecutores de su testamento a doctor Gregorio Ejulbe miembro del Consejo de su Majestad, en el civil de Aragón, al vicario de la iglesia de San Martín y al notario Miguel Jerónimo Escobedo, *Ibidem*, fol. 277r.

⁶⁹⁴ BARREIRO MALLÓN, B.: *op. cit.*, p. 57.

⁶⁹⁵ PEÑAFIEL RAMÓN, A.: *op. cit.*, pp. 70-72.

⁶⁹⁶ LÓPEZ BENITO, C. I.: *op. cit.*, p. 368.

⁶⁹⁷ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 56v.

era presumir de linaje y de sangre. Este predicamento de los iguales añade una duda más sobre aquellas afirmaciones que consideran al testamento como un acto eminentemente espiritual, demostrando que, al igual que otros gestos, podía encerrar un último alegato del estatus social del individuo. Los elementos que acompañaron a la muerte de los privilegiados nunca dejaron de ser de algún modo símbolos evidentes de ostentación.

Junto al nombramiento de familiares y clérigos como albaceas, aparecerá también la nominación de compañeros de gremio, patronos, socios⁶⁹⁹ y amigos. Particularmente, aquellos que tuvieron profesiones liberales depositaron su confianza en sujetos que desempeñaban su mismo trabajo. Este comportamiento nos indica los fuertes lazos corporativistas que existieron a los que habría que añadir una densa trama de redes familiares. El cirujano Juan Cedrillas, muerto en 1602, nombrará como albaceas a sus cuñados los también cirujanos Juan Alcalá y Domingo Damián⁷⁰⁰.

La práctica testamentaria en la ciudad de Teruel

Una de las muchas objeciones que se le ha hecho al empleo del testamento como documento básico para el estudio de las actitudes ante la muerte es la restricción de su campo social. Resulta evidente que otorgar testamento no fue una práctica universal y que una parte significativa de la población no testó. En nuestro caso tenemos la ventaja de conocer la práctica totalidad de la masa de fallecidos, aspecto éste que nos ha

⁶⁹⁸ “Dexo y nombro en executores y exoneradores de mi alma y conciencia a doña Luisa Castellot, mi esposa; a don Francisco Antillón y Marcilla y don Pedro Antillón, canónigo, mis hijos; a don Tomás Antillón, mi primo; a don Bartolomé Pérez de Nueros del Consejo de su Majestad; a don Juan Bruno Sánchez Muñoz; a don Diego Andrés de Camarena, cavallero del hábito de Santiago; a don Miguel Andrés, cavallero del hábito de Alcántara; a don Juan Jerónimo Barberá; a don Antonio Barberá; a don Bartolomé Pérez de Cuevas; a don Juan Diez y Ganaverro y al doctor Gaspar Mateo Palomar, mis deudos”, *Ibidem*, fol. 75r.

⁶⁹⁹ El notario Miguel Gómez, muerto en 1615, dejará como albacea al también notario Juan Yagüe, señalando que una de las razones será el traspaso de sus notas. Este comportamiento entre los escribanos se dio con alguna frecuencia. A la muerte del notario catedralicio Pedro Carenas, en 1617, sus albaceas serán los notarios Jerónimo Campos y Jerónimo Biela, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fols. 61v. y 63v. (respectivamente). El mancebo Jaime Vicente, muerto en 1627, nombra ejecutor de su testamento a su amo Jerónimo Valacloche, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 216r. Eugenia Escuder, criada del doctor Calvo, muerta en 1626, dispondrá que su albacea sea su amo, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 313v. Juliana Martínez, ama del canónigo Pérez, muerta en 1694, nombrará a su patrón ejecutor de sus últimas voluntades, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 73v. Mariana Villalba, viuda del alpargatero José Asensio, nombrará al socio de su marido el alpargatero Juan Bernabé, *Ibidem*, fol. 328r.

⁷⁰⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fol. 211r.

permitido desvelar, aunque sólo sea de manera cuantitativa, el peso real que el otorgamiento de las últimas voluntades tuvo en la ciudad de Teruel.

Cuadro 4

Práctica global testamentaria en la ciudad de Teruel (1600-1700)

Actitudes	Fallecidos	%
No hacen testamento	3.769	47,3
Testan con notario	3.326	41,8
Testamento eclesiástico	865	10,9
Total	7.960	100

El Cuadro 4, con la rotundidad de sus cifras, nos habla de una alta participación de la población turolense en el ordenamiento del testamento. El 41,8% de los fallecidos realizarán testamento elevándose este porcentaje hasta el 52,7% si se consideran los testamentos hechos sobre el cuerpo. Este incremento nos ha suscitado algunas vacilaciones. Si se atiende a la supuesta voluntariedad del acto de testar, los testamentos efectuados por las autoridades eclesiásticas sobre los *ab intestatos* parecen estar faltos de este requisito fundamental y por lo tanto deberían ser considerados como impuestos y extraños a la estricta intencionalidad del sujeto. No obstante, si se atiende a la naturaleza jurídica del documento, tanto los testamentos dictados por el sujeto como los realizados por los vicarios se pueden considerar como igualmente válidos ya que tuvieron que estar protocolizados por un notario y sus cláusulas de disposición causaron los mismos efectos sobre las haciendas de los difuntos que los ordenados personalmente. En aras de mantener una precisión más objetiva sobre este asunto, se ha optado por el uso de estas dos variables, que unas veces aparecerán de forma global y otras claramente diferenciadas según las exigencias del contexto en que nos movamos.

Disponemos de escasos puntos referenciales para hacer una comparación con otras áreas geográficas españolas ya que la mayoría de los trabajos se han centrado exclusivamente en el análisis de los documentos testamentarios obviando,

sistemáticamente, la población total de fallecidos⁷⁰¹. Afortunadamente García Fernández aporta un cuadro completo en el que expresa la relación directa entre las defunciones y la representatividad de los testadores en la ciudad de Valladolid durante el siglo XVII, observando que la práctica testamentaria alcanzó un porcentaje del 40,6% sobre el total de fallecidos⁷⁰². Un porcentaje que difiere muy poco del obtenido para el marco turolense. Unas apreciaciones todavía más ajustadas las aportará Barreiro Mallón, el cual señala que, a principios del siglo XVIII, el 41,5% de los fallecidos en Oviedo realizan testamento notarial, el 58,4% no testan y testa el cura por ellos sobre un 4,8%⁷⁰³. Debido a que la mayor parte de los trabajos se han centrado en el siglo XVIII y a que los resultados obtenidos sobre la incidencia testamentaria presentan notables disparidades⁷⁰⁴, hemos optado por no aventurar tendencia alguna a este respecto en espera de que futuros estudios determinen con alguna garantía la representatividad de la acción de testar en el conjunto de una población determinada durante el siglo XVII.

Respecto a la especificación por sexos de los testadores, el comportamiento no discrepa del resto de las conclusiones aportadas por otros trabajos⁷⁰⁵. Tal y como se

⁷⁰¹ Para el caso de Castellón de la Plana y Burriana en el siglo XVII se registran el 42,2% y el 57,7%, respectivamente, sobre unas series de fallecimientos que se advierten incompletas, BARRERA AYMERICH, M.: *op. cit.*, p. 76.

⁷⁰² Este autor señala que a mediados del siglo se registrará en Valladolid el porcentaje más elevado de testadores que llegará hasta el 45,5%, para ir descendiendo paulatinamente a lo largo de la centuria no bajando nunca del 36%, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, pp. 54-55. En Barcelona, García Cárcel aporta un porcentaje global para los siglos XVI, XVII y XVIII entre el 35%-40%, asimilándolo con el registrado en Provenza por Vovelle, GARCÍA CÁRCEL, R.: “La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica aplicada. La Documentación Notarial y la Historia, vol. I*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1984, p. 117.

⁷⁰³ Estas apreciaciones están hechas sobre un total de 166 actas de principios del siglo XVIII, BARREIRO MALLÓN, B.: *La nobleza asturiana...*, *op. cit.*, p. 28. Sin embargo, Roberto J. López, advierte unas cifras notablemente más bajas para la ciudad de Oviedo, cifrando los que testan en un 21,5%, sobre un total de 1.981 fallecidos, muriendo sin testar el 51,3% y no constando testimonio alguno del 27,3%, LÓPEZ LÓPEZ, R. J.: *Oviedo: muerte y...*, *op. cit.*, pp. 31-33.

⁷⁰⁴ Durante la primera mitad del siglo XVIII, en la ciudad de Cádiz, el porcentaje de testadores irá aumentando de forma progresiva: el 26,63%, en 1700, el 32,53%, en 1725, para llegar al 37, 59%, en 1750, PASCUA SÁNCHEZ, M^a. J. de la: *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*, Cádiz, Diputación de Cádiz, 1984, p. 20. Para el caso de Murcia las cifras experimentarán un incremento significativo. Testarán el 45,39% frente al 44,73% que no lo harán quedando un 9,8% sin especificar, ALEMÁN ILLÁN, A.: *Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII*, Murcia, Universidad de Murcia, 1992, p. 145. Sobre otros siglos tenemos los datos aportados para el caso de Yecla durante el siglo XVI, donde la representatividad testamentaria en el conjunto de la población resulta especialmente baja, un 4,6%, RUÍZ MOLINA, L.: *Testamento, muerte y religiosidad en la Yecla del siglo XVI*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1995, p. 31.

manifiesta en el Cuadro 5, el número de mujeres que no hacen testamento (49,9%) superará a los varones (45,4%). Las causas hay que buscarlas en la tradicional inferioridad económica del sector femenino a la que contribuía el estado de viudedad, la cesión de bienes a los herederos o simplemente la pobreza manifiesta. Los hombres aventajarán a las mujeres en el acto de testar en un porcentaje que estará alrededor de los tres puntos, mientras que éstas los superarán en la misma cifra en la omisión testamentaria.

Cuadro 5

Práctica testamentaria por sexos (1600-1700)

Actitudes	Hombres	%	Mujeres	%
No hacen testamento	1.792	45,4	2.002	49,9
Testan con notario	1.704	43,1	1.622	40,5
Testa el vicario	453	11,5	387	9,6
Total	3.949	100	4.011	100

⁷⁰⁵ En la Comunidad de Daroca, entre las últimas décadas del siglo XIV y las primeras del XVI, la práctica testamentaria por sexos será muy similar: 50,1% para los hombres y 49,9% para las mujeres, RODRIGO ESTEVAN, M. L.: *Testamentos medievales aragoneses. Ritos y actitudes ante la muerte (siglo XV)*, Zaragoza, Ediciones 94, 2002, p. 36. En Málaga, el 55,5% de los testamentos serán masculinos frente al 45,5% de los hechos por mujeres. Dentro de estos últimos, el 21% pertenecerán al sector de las élites, el 54,6% a medios burgueses y el 24,4% a las clases medias populares, REDER GADOW, M.: *op. cit.*, p. 143. En Barcelona, durante el siglo XVI testarán el 64% de los hombres pero este porcentaje disminuirá en el siglo XVII a partir del cual los testamentos femeninos se situarán en el 39,1% para pasar en el siguiente siglo al 40%, GARCÍA CÁRCEL, R.: *La muerte en la...*, *op. cit.*, p. 118. En Zamora, después de un predominio del testamento femenino durante el siglo XVI, se advierte la primacía del masculino a partir del siglo XVII, LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 36. En Sitges, tanto en el siglo XVI como en el XVII predominará el testamento otorgado por hombres, MATEO BRETOS, L.: "Actitudes ante la muerte de la población de Sitges en los siglos XVI y XVII" en *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 1989, p. 265. En la zona levantina también se advierte claramente la superioridad del testamento hecho por hombres. En la localidad de Burriana la práctica testamentaria se repartirá entre el 54,8% de los hombres y el 45,1% de las mujeres, mientras que en la ciudad de Castellón el porcentaje será algo inferior, 52,4% para los varones y el 47,5% para las mujeres, BARRERA AYMERICH, M.: *op. cit.*, p. 76. Durante el siglo XVIII, en Murcia, la práctica testamentaria será el 56,68% a favor de los hombres frente al 43,31% de las mujeres, ALEMÁN ILLÁN, A.: *op. cit.* p. 148. También en el Oviedo del XVIII destacará el número de testamentos hechos por hombres, BARREIRO MALLÓN, B.: *op. cit.*, p. 28.

Cuadro 6

Evolución de los porcentajes de los distintos tipos de testamentos sobre el número de fallecidos

Quinquenios	Fallecidos	Testan	%	T. cuerpo	%	%Total
1600-1604	266	131	49,2	43	16,2	65,4
1605-1609	416	166	39,9	77	18,5	58,4
1610-1614	362	143	39,5	70	19,3	58,8
1615-1619	391	174	44,5	73	18,7	63,2
1620-1624	565	202	35,7	89	17,7	53,4
1625-1629	554	207	37,3	82	14,8	52,1
1630-1634	445	226	50,8	52	11,7	62,5
1635-1639	395	189	47,8	65	16,4	64,2
1640-1644	298	137	45,9	46	15,4	61,3
1645-1649	357	168	47,0	50	14,0	61,0
1650-1654	489	187	38,2	35	7,1	45,3
1655-1659	278	146	52,5	21	7,5	60,0
1660-1664	366	171	46,7	14	3,8	50,5
1665-1669	284	119	41,9	6	2,1	44,0
1670-1674	297	117	39,3	10	3,3	42,6
1675-1679	343	148	43,1	8	2,3	45,4
1680-1684	548	192	35,0	38	7,0	42,0
1685-1689	383	161	42,0	21	5,5	47,5
1690-1694	308	107	34,7	18	5,8	40,5
1694-1699	528	209	39,5	47	8,9	48,4
Total	7873	3300	42,5	865	10,9	53,3

La pretensión del Cuadro 6 es ofrecer por quinquenios una visión exhaustiva de la implantación y desarrollo de las prácticas testamentarias en la ciudad de Teruel. En un primer momento se advierte que el acto de testar oculta tras la seguridad y eficacia de los porcentajes finales una serie de adversidades entre las que se puede destacar su irregularidad en el tiempo corto. En efecto, cuanto más se restringe el campo temporal más se intuye la influencia de una serie de factores externos que modificaron, de manera determinante, la frecuencia de este código social.

Una de las primeras advertencias la encontramos en la ausencia de proporcionalidad entre el número de fallecidos y la práctica testamentaria. La lógica matemática inclina a pensar que a mayor cantidad de muertes deberían de producirse

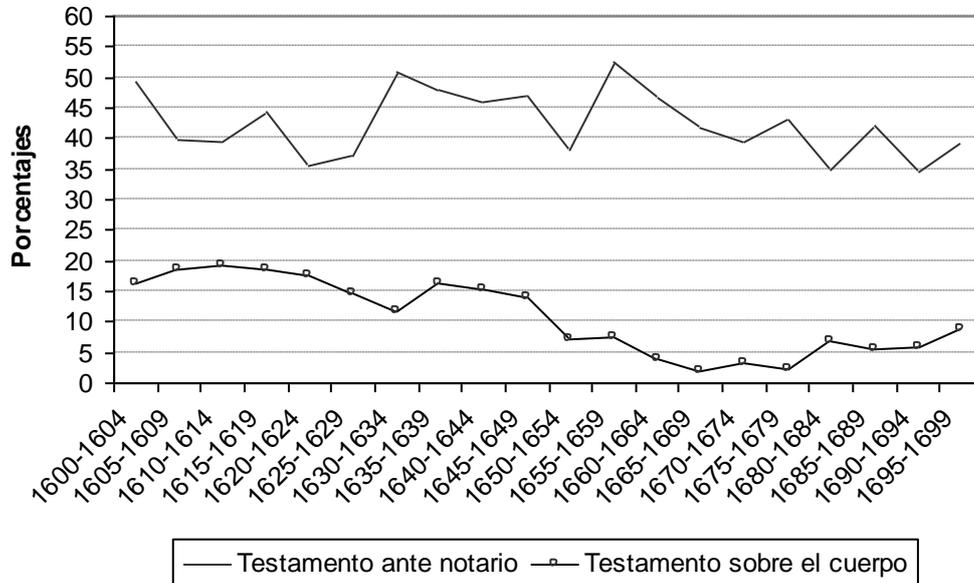
mayor número de documentos testamentarios, cosa que como se puede observar dista mucho de cumplirse. Por ejemplo, en la etapa que va de 1655 a 1659, que presenta el número más bajo de fallecimientos del siglo (278), el porcentaje de testamentos alcanzará el extremo máximo, un 52,2%, que llegará al 60% si se tienen en cuenta los testamentos ordenados sobre el cuerpo. En cambio, periodos con una elevada tasa de mortalidad como el correspondiente a 1680-1684, en el cual fallecieron 548 personas, arrojarán porcentajes de actos testamentarios bajos, el 35%, situándose en este caso en uno de los extremos más bajos de la muestra. Lo antecedente pone de manifiesto dos aspectos a tener en cuenta: por un lado el peso de la situación de la microeconomía local cuyas oscilaciones podían impedir que muchas gentes hicieran testamento. La subida del precio de los alimentos como consecuencia de las oscilaciones agrarias, dejaba a muchos sectores sin volumen dinerario obligándoles a endeudarse viéndose incapaces de afrontar los gastos que conllevaba el otorgar testamento⁷⁰⁶. Particularmente, en este contexto debieron de reducirse drásticamente la redacción de los “testamentos de pobres”, documentos muy escuetos en los cuales aquellos que carecían de bienes no hacían sino encomendar su alma a la caridad de los familiares más allegados para que les hiciesen algunos sufragios declarando su manifiesta pobreza⁷⁰⁷. También hay que tener en cuenta que las fases de morbilidad elevada se producían como consecuencia de la incidencia de enfermedades epidémicas y que estas afectaban con mayor virulencia a los sectores más pobres, aquellos cuya alimentación era más deficitaria. El incremento de la mortalidad estuvo protagonizado, en gran medida, por estos grupos que ya de por sí nunca estuvieron habilitados para otorgar testamento alguno.

⁷⁰⁶ Según observa Salas Auséns, los períodos de malas cosechas eran hechos cotidianos en la sociedad del siglo XVII y deben considerarse como una variable importante dentro del desarrollo social de la época, SALAS AUSÉNS, J. A.: *La población de Barbastro en los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Instituto “Fernando el Católico”, 1981, p. 132.

⁷⁰⁷ REDER GADOW, M.: *op. cit.*, p. 23.

Gráfico 12

Evolución comparativa de los porcentajes de los distintos tipos de testamento



En el Gráfico 12 se puede observar que los testamentos notariales turolenses se moverán en una banda que oscilará aproximadamente entre el 35% y el 50% sobre la población de fallecidos presentando, a partir del último cuarto del siglo, una tendencia a la reducción de los porcentajes y seguramente a una estabilización de los mismos alternada por leves fluctuaciones de caída y recuperación.

En cuanto a los testamentos ordenados después del óbito, se aprecia un descenso a partir de mediados del siglo que se mantendrá en valores muy inferiores hasta el final, no llegando nunca a los niveles anteriores. Probablemente este comportamiento pudo deberse a una mayor implicación de la familia en la celebración de los sufragios de sus muertos, motivo por el cual se hizo innecesaria la intervención forzosa de la autoridad eclesiástica, o al convencimiento de que hacerse cargo de las funerarias de los que morían sin testamento resultaba menos oneroso que las disposiciones hechas por los curas parroquiales. Se podría añadir también una tercera apreciación. Quizás estemos ante el fin de un proceso de consolidación y aceptación de las normas establecidas por la Iglesia. El aprendizaje inducido fue disminuyendo la presión eclesiástica ya que los gestos y obligaciones estaban ya suficientemente afianzados.

A pesar de las constantes recomendaciones que hicieron los tratadistas sobre la confección del testamento estando en salud, la preocupación de los testadores turolenses sobre este aspecto fue francamente minoritaria. Su práctica testamentaria no presentará discrepancias con el resto de las zonas estudiadas. El otorgamiento de las últimas voluntades se hizo mayoritariamente estando en enfermedad por lo general de gravedad o incluso en los últimos instantes, cercana ya la hora de la muerte. Confirman esta tendencia dos casos de excepcional longevidad. El calcetero Juan de Bordalonga, muerto en 1600 a la edad de ciento cinco años, demoró su testamento hasta dos años y medio antes de su muerte, seguramente porque se vio acosado por algún achaque⁷⁰⁸. Más lo dilató Juan Chirilaque, muerto en 1652 a la edad de cien años, el cual aguardó a otorgar sus últimas voluntades cuatro meses antes de su fallecimiento⁷⁰⁹. Salvando la indiscutible salud que debieron poseer estos sujetos, se advierte que la edad avanzada no fue (al menos en ellos) un motivo que les llevara cautelosamente a la redacción del testamento⁷¹⁰.

Tomando una muestra de 405 testamentos distribuidos a lo largo de todo el siglo, lo que supone el 12,2% de los que dictaron sus últimas voluntades, y cruzando la fecha del otorgamiento con la de su óbito, se ha confeccionado el Cuadro 7, que expresa sin paliativos la íntima relación existente entre la muerte inminente y el acto de testar.

⁷⁰⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fol. 209r. Exactamente había hecho testamento ante el notario Valero Abril el veinte de mayo de 1597, siendo fianza del mismo su hijo el racionero Juan de Bordalonga

⁷⁰⁹ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 67r. Testó ante Agustín Novella el ocho de agosto de 1652 pidiendo ser enterrado con su hija al pie del altar de Santa María Magdalena o donde quisiera su hijo el racionero Juan Chirilaque.

⁷¹⁰ En este sentido algunos testamentos giennenses especifican que el motivo de testar es la edad avanzada “viéndome ya en edad de más de sesenta y dos años, con algunas decadencias en la salud corporal”, ARCO MOYA, J.: *op. cit.*, p. 312.

Cuadro 7

Tiempo transcurrido entre el otorgamiento de la última voluntad y la muerte de los testadores

Testamento /muerte	Hombres	%	Mujeres	%	Total	%
El mismo día	20	8,4	7	4,2	27	6,6
Un día	25	10,4	18	10,8	43	10,6
Dos días	20	8,4	13	7,9	33	8,2
Tres días	15	6,3	14	8,4	29	7,2
De cuatro a siete días	41	17,1	21	12,6	62	15,3
De ocho a quince días	20	8,4	21	12,6	41	10,1
De dieciséis días a un mes	15	6,3	11	6,6	26	6,4
De un mes a tres meses	19	7,9	14	8,4	33	8,2
De tres meses a un año	20	8,4	9	5,5	29	7,2
De un año a tres años	12	5,0	10	6,1	22	5,4
Más de tres años	32	13,4	28	16,9	60	14,8
Total conocido	239	100	166	100	405	100

El 58% de los que hacen testamento morirán en un plazo de quince días confirmando que los síntomas evidentes de la muerte acompañaron al testador cuando otorgaba sus últimas disposiciones. Esto nos demuestra que las enfermedades mortales cursaban con una rapidez extraordinaria, pero a la vez nos advierte de la aguda percepción que se tuvo sobre la cercanía del desenlace final. En efecto, la salud de los hombres y mujeres del Antiguo Régimen no estaba sustentada por la copiosa farmacopea de la actualidad. Cuando las dolencias adquirían síntomas de verdadera gravedad intuían que el desenlace final estaba cercano. Carentes de toda medicina paliativa, el proceso de la enfermedad se desencadenaba de manera irreversible y transcurridos ciertos espacios que estaban claramente marcados, se producía la muerte. A este respecto, la sabiduría popular era uno de los referentes más decisivos a la hora del diagnóstico del final. No obstante, sobre esta clara intuición existe la duda de si fue el propio enfermo el que, consciente de la proximidad de su propia muerte, solicitó testar o bien actuaron sobre él elementos externos acostumbrados a detectar el inminente final tales como clérigos, médicos o herederos interesados en la asignación jurídica del documento. Resulta altamente revelador que un 6,6% testaron el mismo día de su muerte, siendo este porcentaje superior al encontrado para los testadores onubenses, de los cuales un 4,6% mueren el mismo día del otorgamiento⁷¹¹. Sin

⁷¹¹ LARA RÓDENAS, M. J.: *Contrarreforma y bien morir...*, op. cit. p. 52.

embargo, pasados los tres días desde el momento de dictar testamento, el porcentaje de fallecidos turolenses será algo menor, el 32,6% frente al 35% de la población testamentaria de Huelva⁷¹². La intensidad de las muertes se va espaciando a medida que se prolongan las distancias temporales manteniendo, no obstante, la cualidad esencial de que el testamento se dicta dentro de algún tipo de dolencia que posteriormente se agravará dando como resultado la muerte. Pasado un año del otorgamiento, el 74,6% habrán fallecido⁷¹³. Curiosamente un 48,9% de estos fallecimientos estarán protagonizados por miembros del estamento clerical que otorgaron testamento ante la presión de una enfermedad mortal.

Sin ser un hecho generalizado⁷¹⁴, se advierte que el testamento hecho estando en plena salud se prodigó preferentemente entre las clases más pudientes⁷¹⁵. García Cárcel hace esta misma observación para el caso de Barcelona vinculando el testamento hecho en salud con los sectores de la nobleza, el comercio y el campesinado, probablemente

⁷¹² *Ibidem*, p. 53. Para Valladolid en el siglo XVIII, los fallecidos muertos el mismo día de su testamento serán el 14%, mientras que el 40,8% lo harán dentro de una semana, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 121.

⁷¹³ En Huelva, entre una muestra de 2.021 testadores del siglo XVII, el 95% se encuentran enfermos, LARA RÓDENAS, M. J.: *Contrarreforma y bien morir...*, *op. cit.*, p. 30. En Zamora, durante las dos primeras centurias, más del 90% de los que testan lo hacen en situación de enfermedad grave aunque en las declaraciones sobre el estado de salud de los documentos no aludan a la gravedad de la misma. En el siglo XVIII se advierte un aumento de las últimas voluntades efectuadas en salud, pero esta tendencia se muestra más que como un cambio, como un inicio que se desarrollará a lo largo de la época moderna, LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 41. Esta misma tendencia es constatada para el caso de Oviedo donde se señala un incremento de los testadores sanos a finales del siglo XVIII, LÓPEZ LÓPEZ, J. R.: *Oviedo: muerte...*, *op. cit.*, p. 40. En la ciudad de Granada a lo largo del siglo XVIII, se advierte un mayor número de testamentos hechos antes de caer en la enfermedad, CASEY, J.: “Queriendo poner mi ánima en carrera de salvación: La muerte en Granada” (siglos XVII-XVIII), *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, I (2001), p. 22. La disparidad de las cifras se pone de manifiesto en el caso de Jaén, donde el 75% de los testadores de la primera mitad del siglo XVIII declaran estar enfermos para reducirse este porcentaje en la segunda mitad al 57%, ARCO MOYA, J.: *op. cit.*, p. 312.

⁷¹⁴ Por ejemplo, doña Ana Francisca Lamata, viuda de don Vicente Aguilar, hace su testamento un día antes de su muerte, ocurrida en 1686, más como remedio sacramental que para asegurarse que fuesen cumplidas sus disposiciones que eran ser enterrada en la capilla de los Matas de la catedral amortajada con el hábito de San Francisco y que se le celebrasen cuatrocientas misas, ya que la calidad de sus ejecutores estará fuera de toda sospecha: su hijo José Aguilar, tesorero de la catedral de Segorbe, don Diego Andrés Sánchez de Camarena, caballero del hábito de Santiago y Miguel y Andrés Martín, este último caballero de Alcántara, A.H.P.T., Notario Fernando Noguera (1686), n.º 152, fols. 182v-188r. y A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 68v.

⁷¹⁵ El vicario de Santiago, Tomás Ponz, muerto en 1637, había hecho testamento veintiocho años antes, en 1609, aunque en 1631, siendo prior del Capítulo General, otorgó codicilo, A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Santiago), vol. 1, fol. 170r. y A.H.P.T., Notario Luis Novella (1631), n.º 1.536, fols. 21r-23v. Miembros de la oligarquía como Don Jerónimo Pérez de Arnal, muerto en 1664, habían testado veintisiete años antes o Don Felipe Martín de la Sierra, muerto en 1695, que dictó su testamento con una antelación de diecisiete años. A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 41v. y 74r. (respectivamente).

como una previsión esencial en el desarrollo de sus actividades⁷¹⁶. La evolución que Barreiro Mallón señala para la práctica de la nobleza asturiana presenta ciertas discrepancias. Durante el siglo XVII un 60% de sus miembros realizarán testamento en estado de buena salud mientras que en el XVIII esperarán a los últimos momentos de sus vidas⁷¹⁷. Como contraposición, un 63,6% de los nobles salmantinos harán sus testamentos bajo la premura de la enfermedad⁷¹⁸. Idéntico comportamiento adoptarán los nobles navarros, que pasarán del 48% de otorgar sus últimas disposiciones estando sanos durante el siglo XVI a invertir esta tendencia en la centuria siguiente siendo el 64,6% los que realizan su testamento padeciendo alguna enfermedad grave⁷¹⁹. Del mismo modo, durante el siglo XVII la mayoría de los regidores de Lucena testaron cuando la amenaza de la muerte era ya inminente⁷²⁰.

No cabe duda que la enfermedad actuó como un detonante que forzó a muchos a confeccionar su testamento. En un tiempo en el que la pérdida de la salud podía tener consecuencias impredecibles, los temores temporales y espirituales se acrecentaban. El momento final era incierto y la experiencia demostraba cotidianamente la celeridad de la muerte cuyos preludios habían comenzado con la postración del individuo. El doctor y jurista don Juan Mateo de Marcilla, sintiéndose enfermo, se apresuró a disponer su testamento en 1686, no obstante su fallecimiento no se produjo hasta seis años más tarde, en 1692⁷²¹. Por el contrario, también eran frecuentes las mejorías engañosas, como en el caso del notario Juan Vicente, que considerando la peligrosidad de su enfermedad hace testamento ante su colega Jerónimo Calvo llegando a recibir los

⁷¹⁶ En Barcelona a lo largo de los siglos XVI y XVII, predomina el testamento de enfermos para pasar en el XVIII a la redacción del testamento en estado de salud, GARCÍA CÁRCEL, R.: *La muerte en...*, *op. cit.*, p. 120.

⁷¹⁷ Este autor da una explicación a este comportamiento afirmando que durante los siglos XVI y XVII, los nobles se vieron obligados a hacer sus testamentos con antelación debido a la falta de confianza en sus herederos que veían gravadas sus herencias por las cargas impuestas destinadas a obras pías, mientras que en el siglo siguiente, la consolidación de la mecánica funeraria dio lugar a una mayor seguridad en que sus disposiciones serían cumplidas por los familiares, BARREIRO MALLÓN, B.: *op. cit.*, pp. 29-30.

⁷¹⁸ LÓPEZ BENITO, C. I.: *op. cit.*, p. 251.

⁷¹⁹ NOÁIN IRISARRI, J. J.: *op. cit.* p. 382.

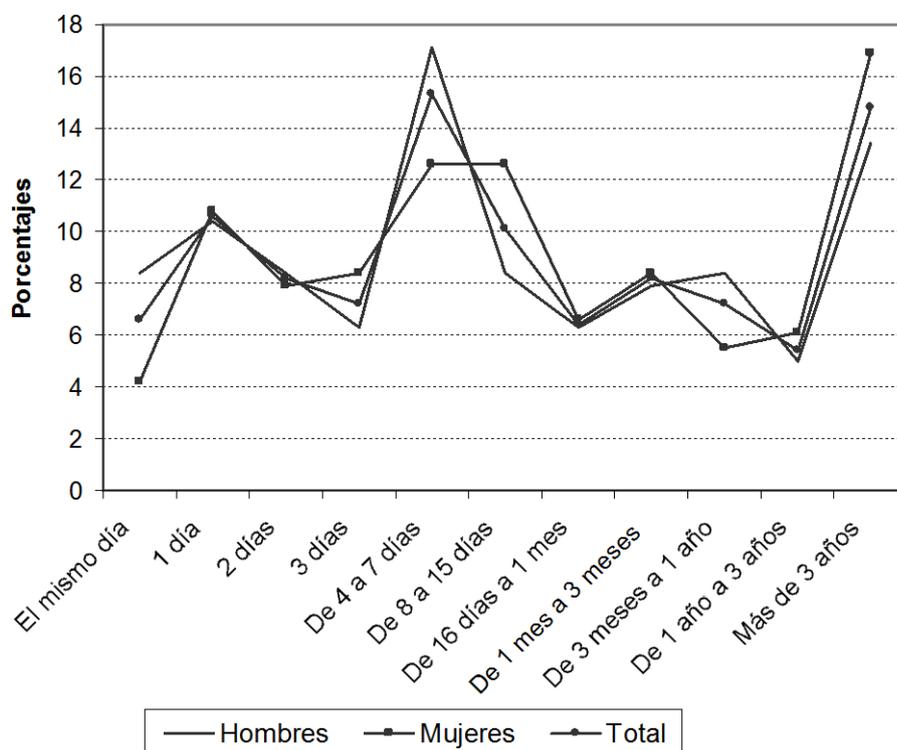
⁷²⁰ SERRANO TENLLADO, M. A.: *op. cit.*, p. 412.

⁷²¹ A.H.P.T., Notario Fernando Noguera (1686), n.º 152, fols. 40v-46r. y A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 275r

últimos sacramentos pero, “aunque avía recibido los sacramentos en la enfermedad, convaleciendo, el segundo día que salió de casa murió sin ellos”⁷²². Para muchos la pérdida de la salud y la consideración de la importancia de la enfermedad que sufrían bastó para inducirles a testar. Con toda seguridad un buen número de testamentos que aparecen bastante distanciados de la muerte del sujeto fueron redactados bajo este temor, pero la curación de la dolencia dejó en suspenso por un tiempo indeterminado la ejecución de los mismos.

Gráfico 13

Evolución de los porcentajes por sexos del tiempo transcurrido entre el otorgamiento del testamento y la muerte



El Gráfico 13, en el que se presentan la evolución por sexos de los porcentajes del tiempo transcurrido entre el otorgamiento del testamento y el fallecimiento, así como el total de los mismos, nos muestra varios cruces en los que se advierte la

⁷²² A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. III, fol. 200r.

superposición casi exacta de ambos sexos en los períodos cronológicos correspondientes a los dos días y los dieciséis días a un mes desde el acto de testar y la muerte. Destaca notablemente el número de hombres fallecidos al cabo de una semana de otorgar mientras que las mujeres mantendrán un comportamiento más estable entre el período comprendido entre una semana y un mes, lo cual demuestra que las enfermedades en los varones cursaron de forma más perentoria que en las mujeres. Pero también se advierte una cierta previsión en estas últimas, que no aguardaron a los postreros instantes. A partir de los tres años de la redacción del testamento, los porcentajes de mujeres superarán al de los hombres. Seguramente debido a que en este grupo se encontraban un gran número de viudas que hicieron testamento nuncupativo junto con sus maridos cuando estos se sintieron atacados por la enfermedad y sobrevivieron sin volver a testar.

La redacción de algunos testamentos en estado de salud tuvo su origen en el temor ante los riesgos que presentaban un viaje o una estancia prolongada fuera de la ciudad. Por lo general esta clase de testamentos son de carácter sucinto y en sus cláusulas el testador se limita al nombramiento de herederos dejando a voluntad de sus ejecutores los sufragios que consideren oportunos. El presbítero Gaspar Cavero de Espinosa, previendo una prolongada estancia en Madrid, dispone que lo entierren donde sus ejecutores quisiesen o donde esté de sacerdote, deja un legado a su sobrina Micaela Ruiz de Zurbano de mil sueldos y nombra heredero universal a su padre⁷²³. Otros especificaron con más detalle sus honras fúnebres en caso de fallecimiento. El joven Sebastián Antonio Dalda, seguramente con motivo de su ausencia por estudios, expresa que “si muero fuera de Teruel se me hagan las exequias, fiesta y cabo de año como es costumbre como si estuviese enterrado en ella”⁷²⁴. No todos se conformaron con que sus restos quedaran en el lugar donde se produjera su fallecimiento. El racionero Luis Fernández hizo testamento en 1641 ante la perspectiva de su salida con una compañía de soldados en calidad de capellán. La muerte le sorprendió en el lugar de Maella en octubre de 1642. En su testamento había dejado especificado que quería ser enterrado en la sepultura de sus parientes, “que está a la parte baja de los bancos de los alcaldes y justicia de la iglesia de San Andrés”, y con el fin de asegurarse de que su voluntad sería

⁷²³ A.H.P.T., Notario Jerónimo Larrañaga (1650), n.º 1.144, fols. 146v-149r.

⁷²⁴ A.H.P.T., Notario Miguel Jerónimo Escobedo (1663), n.º 583, fol. 191r.

cumplida, hace un codicilo el día anterior a su fallecimiento disponiendo que su cuerpo fuese depositado en el monasterio de Santa María de Jesús, de frailes observantes franciscanos, “encomendando sus huesos a requisición de Juan Escuder, capitán de infantería de la ciudad de Teruel para que fueran trasladados una vez cumplido el plazo”⁷²⁵. Sin embargo, el número de testamentos hechos bajo estos motivos son más bien escasos por lo que no se puede aventurar que fuese una práctica generalizada⁷²⁶.

Cuadro 8

Tipología testamentaria

Clase de testamento	Número	%
Individuales	254	62,7
Sobre el cuerpo	78	19,3
Nuncupativos	47	11,6
Cerrados	26	6,4
Total conocido	405	100

En cuanto a la categorización de los tipos de testamentos, el estudio de la muestra no hace sino confirmar las conclusiones obtenidas para las diversas regiones españolas. A la vista del Cuadro 8 la presencia de los testamentos cerrados es francamente minoritaria, suponiendo el 6,4%, un porcentaje no muy alejado del que señala Martínez Gil para Toledo donde se pone de manifiesto que durante el último cuarto del siglo XVI los testamentos cerrados supusieron el 7,95%, mientras que en el primer cuarto del siglo XVII no sobrepasaron el 7%⁷²⁷.

Como ya se ha apuntado con anterioridad, esta clase de testamentos estuvieron vinculados a la condición social y al nivel cultural de los sujetos. Esencialmente fueron miembros de la oligarquía urbana y clérigos catedralicios los que redactaron o mandaron redactar sus últimas disposiciones bajo secreto. No se han encontrado testamentos cerrados hechos por mujeres y tan sólo hay uno en el que el testador se

⁷²⁵ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 323v.

⁷²⁶ MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 517.

⁷²⁷ *Ibidem*, p. 520.

atreve ha escribirlo de su puño y letra. Nos referimos al caballero Gaspar Novella, que en su testamento hológrafo redactado en 1616 mantiene la rigidez clásica del testamento notarial⁷²⁸ permitiéndose tan sólo una expresión íntima hacia su esposa, ya fallecida, en el momento de ordenar el lugar de su sepultura: “quiero ser enterrado con mi amada y querida esposa doña Paula Amigo⁷²⁹ en la catedral en mi entierro que tengo detrás de los bancos de los jurados con mis armas”⁷³⁰. Sin ser muy habituales los sentimientos personales, en algunos testamentos cerrados se advierten las emociones de verdadero pesar por la pérdida de los seres queridos que han precedido a los otorgantes en la muerte. Particularmente la memoria de la esposa que aparecerá totalmente desdibujada en los textos de los documentos notariales hechos ante el escribano, será aquí recordada y exaltada como una pérdida irreparable⁷³¹. El azote de la muerte era inmisericorde con todas las clases sociales. Probablemente este caballero redactó sus últimas voluntades sintiendo los achaques de algún tipo de enfermedad porque un año más tarde, en 1617⁷³², tres días antes de su muerte⁷³³, estando ya “enfermo de grave enfermedad” y ante el también trance final de su madre Doña Juana Cano, que le sobrevivirá tan sólo ocho días⁷³⁴, hace codicilo para revocar su decisión de dejarla heredera nombrando en su lugar a una de sus sobrinas.

⁷²⁸ La nobleza asturiana mostró en sus testamentos hológrafos una amplitud de expresividad personal superior a la de los testamentos hechos ante notario. Sin embargo, aportaron pocas modificaciones sustanciales en el esquema tradicional del documento, BARREIRO MALLÓN, B.: *op. cit.*, p. 32. Los testamentos hológrafos toledanos también aportarán algunas expresiones personales pero de manera esporádica sin ser determinantes dentro del marco de los textos habituales, MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 522.

⁷²⁹ Paula Amigo había fallecido en 1615, A.P.S.S., *Lib. Reg* (Catedral), vol. III, fol. 1r.

⁷³⁰ Este documento resulta realmente escueto en cuanto a las cláusulas iniciales declaratorias. Consta de un considerando estereotipado: “Jesús, María como toda persona en carne puesta, de la muerte corporal escapar no pueda y no es cosa más cierta que la muerte ni más incierta que la hora de aquella” y de una también manida encomendación: “Encomiendo mi alma a Dios criador de aquella, al qual humildemente suplico que, siempre que deste malo y engañoso mundo passare a la vida eterna, la quiera colocar con sus santos y escogidos en su Santa Gloria”, A.H.P.T., Notario Gaspar Cavero de Moros (1617), n.º 1.176, fol. 27.

⁷³¹ FOISIL, M.: *op. cit.*, pp. 323-324.

⁷³² A.H.P.T., El codicilo lo otorgará el 17 de enero de 1617. Notario Gaspar Cavero de Moros (1617), n.º 1.176, fol. 27.

⁷³³ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fol. 224r. Gaspar Novella morirá el 20 de enero de 1617.

⁷³⁴ *Ibidem*, Juana Cano fallece el 28 de enero del mismo año.

La redacción del testamento cerrado no siempre supuso un claro distanciamiento entre su confección y el fallecimiento. Tras casos modélicos como el del ciudadano Pablo Castellot que, en 1617, ordenará *in scriptis* sus últimas voluntades⁷³⁵, falleciendo en 1631⁷³⁶, hubo otros que presumiblemente se hicieron bajo algún tipo de dolencia que premonitoriamente anunciaba el próximo final, como el del canónigo Pablo Villarroya, que hizo testamento en noviembre de 1660 y falleció en enero de 1661⁷³⁷. Algunos fueron más perentorios, Don Pedro de Eliche y Marcilla mando escribir sus postreras voluntades el mismo día de su óbito⁷³⁸.

La individualidad del acto de testar se pone de manifiesto en el elevado porcentaje de testamentos otorgados personalmente. Un 62,7% de los fallecidos ordenarán sus últimas voluntades en solitario. Por razones obvias, la viudedad y la soltería en ambos sexos junto con el estado clerical serán las principales razones de este comportamiento. Sin embargo, un buen número de personas casadas dispondrá de forma independiente sus últimas voluntades. La casuística podía ser muy variada. La designación del lugar de sepultura fue un determinante importante a la hora de confeccionar el testamento. En ocasiones, los casados en segundas nupcias expresaban su voluntad de ser sepultados con su primer cónyuge. Así, en 1625, Ana Marina mujer de Domingo Pérez, estando enferma solicita ser enterrada en la Iglesia de San Miguel en la sepultura de su primer marido, el labrador Jaime Benedicto, fallecido en 1612⁷³⁹. Otras veces primaba la preferencia de ser sepultado con los ascendientes o familiares consanguíneos sobre el vínculo matrimonial en un claro intento por mantener la cohesión del linaje y las líneas de sangre marcando con ello una diferenciación grupal. La viuda Catalina Tonda ordenará en su testamento, hecho en 1660, que la sepulsen

⁷³⁵ A.H.P.T., Notario Gaspar Cavero de Moros (1617), n.º 1.176, fol. 134.

⁷³⁶ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 321r.

⁷³⁷ A.H.P.T., Notario Lucas Soriano (1660), n.º 220, fols. 240r-296r. y A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 182r.

⁷³⁸ A.H.P.T., Notario Juan Aparicio (1652), n.º 159, fols. 112r-116v. y A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 31r.

⁷³⁹ A.H.P.T., Notario Jerónimo Calvo (1625), n.º 563, fols. 75r-77v. y A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 50v. Del mismo modo Clara Vicente casada en segundas nupcias con José Berreda pide ser enterrada en la iglesia de San Salvador en la sepultura de su primer marido José García, A.H.P.T., Notario Pedro Alegre (1673), n.º 1.620, fols. 49r-50v. y A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fol. 290.

junto a su padre Don Salvador de Tonda, en el convento de San Francisco⁷⁴⁰. Este caballero había fallecido en 1650 disponiendo que su cuerpo quedara en depósito en el convento hasta que sus restos fueran trasladados a la capilla que tenía fundada en la colegiata de Mora de Rubielos⁷⁴¹. Del mismo modo, en 1600, la mujer del boticario Francisco Valero, Jerónima Ponz, expresa su deseo de que la sepulten junto a sus padres en la capilla de Santa Quiteria de la iglesia del Salvador⁷⁴². Tres años más tarde fallecerá uno de sus hijos y será enterrado en la misma capilla, a pesar de ser parroquiano de la iglesia de San Pedro⁷⁴³. Sin embargo, cuando muere su esposo, en 1624, éste dispondrá que lo sepulten en la capilla de San Valero, en la iglesia de San Pedro⁷⁴⁴. Este caso resulta representativo de una postura que se prodigó con bastante frecuencia durante el barroco. Para ciertos sectores de la oligarquía local, la acción de matrimoniar no implicaba la fusión de dos ramas familiares. A pesar de que hubiera en medio una descendencia, en muchas ocasiones, cada uno de los cónyuges mantuvo un individualismo a ultranza, tanto en la administración de sus bienes como en la afirmación del mantenimiento de las estructuras familiares de las cuales se procedía⁷⁴⁵. Tanto la rama de los Ponz como la de los Valeros poseyeron enterramientos propios en diferentes iglesias y cada uno de sus miembros prefirió mantener los lazos familiares con los de su propia sangre en la vida de ultratumba⁷⁴⁶.

⁷⁴⁰ A.H.P.T., Notario Miguel Jerónimo Escobedo (1660), n.º 55, fols. 83v-89r.

⁷⁴¹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 28v-29r.

⁷⁴² A.H.P.T., Notario Beltrán El Rey (1600), n.º 1.178, fols. 234r-241v. Jerónima Ponz fallecerá ese mismo año. A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fol. 208r.

⁷⁴³ Se trata del joven Domingo Valero que morirá en mayo de 1603, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 101.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, vol. IV, fol. 78v.

⁷⁴⁵ En la oligarquía salmantina del siglo XVI se advierte también una tendencia en la que predomina el deseo de ser sepultados junto a la familia de sangre, es decir los ascendientes y descendientes por línea directa, frente a los lazos conyugales, LÓPEZ BENITO, C. I.: *op. cit.*, p. 275.

⁷⁴⁶ El seguimiento de los enterramientos que se efectuaron en estas dos capillas corrobora esta afirmación. Francisco Valero se enterró donde yacía desde 1615 su hermana Jerónima y donde, en 1630, recibió sepultura su sobrina Mariana Valero. En 1643, su hijo, el racionero Juan Valero, solicitará ser enterrado con su padre alegando derecho de sepultura, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vols. III y IV, fols. 215, 320v. y 349r. (respectivamente). Dos años después, a Jerónima Ponz le acompañará su sobrino Bautista Ponz. En 1620, será sepultado en esta misma capilla su padre el ciudadano Juan Bautista Ponz; en 1623 una hija de Francisco Ponz y en 1628 otra de sus hijas para, finalmente, ser enterrado él mismo en 1643, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fols. 211r; 3230v; 244r. y 263r. (respectivamente).

El 11,6% serán testamentos conjuntos realizados por matrimonios de la clase media y baja hechos generalmente estando uno de los dos cónyuges enfermo. En estos es mucho más frecuente el deseo de ser enterrados en la misma sepultura⁷⁴⁷, siendo las disposiciones funerarias bastante más sobrias.

Finalmente, los testamentos *post mortem* tendrán una importancia significativa con un 19,3% lo que significa que la irrupción de la muerte nunca pudo ser del todo prevista y que las dilaciones en llamar al notario o lo fulminante del trace final impidieron a un buen número de sujetos expresar su otorgamiento.

⁷⁴⁷ El zurrador Ambrosio Martín y su esposa Emerenciana Martín solicitarán ser sepultados juntos, A.H.P.T., Notario Miguel Jerónimo Escobedo (1650), n.º 282, fols. 52r-57r. El pelaire Juan Salas y su esposa Juana Ana Herrando, testan estando él enfermo y quieren ser enterrados juntos en el convento de San Francisco, A.H.P.T., Notario Juan Pérez (1606), n.º 365, fol. 36v. El matrimonio formado por el labrador Martín Mesado y Francisca Dobón, estando ella enferma solicitan ser sepultados en San Pedro junto a la capilla del Rosario, A.H.P.T., Notario Juan Yagüe de Salas (1615), n.º 1.222, fols. 84r-87v. Baltasar Coley y Margarita Morata piden que el lugar de su enterramiento sea en San Pedro en la capilla de San Bernabé a la que tienen intención de añadir un retablo bajo la invocación de la Concepción. A.H.P.T., Notario Fernando Noguera (1696), n.º 651, fols. 328r-344r.

VI. EL RITUAL FUNERARIO BARROCO

“Quienquiera que conozca esta fórmula podrá convertirse en un bienaventurado provisto de lo necesario en el Más Allá. No será retenido prisionero en ninguna parte del Occidente, ni a la entrada ni a la salida. Esto ha sido eficaz millones de veces”.

Libro de los muertos

Dentro de los actos litúrgicos del catolicismo el sacrificio de la misa adquirió un lugar fundamental dentro de las prácticas de piedad colectiva. La misa, según la doctrina tradicional de la Iglesia, simboliza el memorial de la muerte y resurrección de Cristo, la celebración sacramental de la Pascua de la Nueva alianza. Mediante el rito de la misa se pone en relación esencial el gesto con el que Jesús en la última cena instituye un sacrificio de acción de gracias, que a su vez tiene el carácter anticipativo y conmemorativo del sacrificio de la cruz⁷⁴⁸. Su identidad con el sacrificio de la cruz trasciende su carácter sacramental y es considerada como un verdadero sacrificio en el que el ministro es el mismo Jesucristo, que se inmola a sí mismo como se inmoló en el Calvario, representado por el sacerdote que actúa en su nombre, pronunciando sus palabras y repitiendo sus gestos. A este acto comunitario que en la primitiva iglesia se reducía a la lectura de ciertos textos, una plegaria de acción de gracias y la fracción del pan⁷⁴⁹, se le fueron añadiendo, en el transcurso de los tiempos, una serie de invocaciones y encomendaciones tanto por los vivos como por los difuntos hasta llegar a adquirir la estructura que tiene en la actualidad. En el Concilio de Trento se definieron taxativamente los frutos y fines espirituales del sacrificio del altar. En primer lugar la misa fue considerada como un sacrificio de alabanza en el que se rendía gracias a Dios por los beneficios de la redención; propiciatorio porque mediante él se aplicaban los frutos de esta redención para la satisfacción de los pecados e impetratorio en cuanto se pedían gracias, favores y bendiciones. El franciscano Luis de San Juan Evangelista escribía a este respecto que los frutos de la misa tenían un carácter infinito dado que su ministro principal era el mismo Cristo⁷⁵⁰ y que dentro de estos frutos destacaba la

⁷⁴⁸ Mateo (26, 26-29); Marcos (14, 22-25); Lucas (22, 19-20) y 1 Corintios (11, 22-25)

⁷⁴⁹ Hechos (2, 42, 46); (20, 7) y (27, 35)

verdadera remisión de los pecados los cuales eran quitados “medianamente” porque se pedía el don de la penitencia con dolor y arrepentimiento.

La misa como una práctica profundamente colectiva y multitudinaria resultó un excelente campo para ejercer el control físico e ideológico sobre las gentes. Tanto el poder político como el religioso hicieron de la misa una práctica obligatoria. Los domingos y las festividades era inexcusable la asistencia porque con ello se mostraba la realidad universal de la Iglesia romana y la ortodoxia sin fisuras de los gobernantes. El enorme cuerpo que conformaba la masa de los fieles constituía un elemento distintivo y aglutinador frente a las Iglesias reformadas a la vez que los tratadistas proclamaban una especie de fuerza espiritual que dimanaba del número de asistentes y que reforzaba el valor intrínseco de esta práctica “mientras más fueren los justos que están en la iglesia ofreciendo este sacrificio, tanto más crecerá su valor accidental, porque entre los oferentes se cuentan los oyentes de la missa”⁷⁵¹.

El infinito valor del sacrificio de la misa

La tendencia a acentuar la importancia del rito y liturgia de culto durante el barroco hizo que se exagerara la observancia de las formalidades en la celebración de los oficios divinos. El conjunto de normas prescritas por la iglesia tridentina, en cuanto al ceremonial, no fueron de carácter obligatorio, al contrario que el uso del Misal y del Breviario promulgados por Paulo V; sin embargo, la exterioridad de las celebraciones cada vez adquirió más importancia. En 1614 se publica el Ritual Romano que rápidamente tuvo gran difusión y se fue imponiendo en todas las diócesis españolas. El oficio de la misa fue uno de los rituales sobre los que más consideraciones se vertieron debido a la importancia fundamental de este acto litúrgico dentro del ceremonial católico. La misa era considerada como un tesoro de valor infinito que se ofrecía tanto

⁷⁵⁰ “Es infinito y de infinito valor. Esta conclusión es común de todos los teólogos sin discrepar alguno. Lo primero se prueba porque en él se ofrece el mismo que se ofreció en la Cruz, luego si aquel fue infinito, también este lo es. Lo segundo porque el ministro principal que lo ofrece, que es Christo señor nuestro, es persona infinita, y la obra en quanto haze Christo este misterio, también es infinita y de infinito valor”, SAN JUAN EVANGELISTA, Luis de: *Luz de sacerdotes y guía de confesores, donde se tratan todas las materias de los sacramentos, Tomo I*, Madrid, imp. Juan de la Cuesta, 1619, cuestión IX, art. III, p. 216.

⁷⁵¹ *Ibidem*, apéndice II, p. 216.

por los vivos como por los difuntos, pero el cambio teológico que supuso la aparición del Purgatorio modificó sustancialmente sus efectos e intencionalidades⁷⁵².

La solidaridad entre vivos y muertos, enfatizada por el concilio de Trento, convirtió, en palabras de Ariès, la misa romana en una misa por los muertos⁷⁵³. Las conmemoraciones de los santos y las festividades mayores dejaron de tener un sentido estricto de veneración para transformarse en misas de intercesión que incluyeron peticiones en ayuda de los difuntos. Los santos y la Virgen se convirtieron en los mejores mediadores entre los vivos y los muertos y sus conmemoraciones fueron perdiendo parte de su singularidad personal a la vez que iban adquiriendo un papel más destacado dentro del proceso de la salvación. El memento, acuérdate, se introdujo en las ceremonias interrumpiendo el canon primitivo, y, dado que este segmento era una de las partes más significativas dentro de la celebración del sacrificio de la misa, dio lugar a que numerosos tratadistas se ocuparan de él estableciendo normas precisas para que el ofrecimiento de la misa se hiciese extensivo a la totalidad de los fieles. Las celebraciones por particulares, mientras no se defraudara el alma del nominado, también aprovechaban al resto de las almas. Así pues, la generalización y la individualización quedaron estrechamente ligadas debido a los enormes méritos del santo sacrificio dado que éste podía servir de remedio a la hora de la muerte por la ponderación del número de veces que las almas habían recibido el provecho de la misa. El jesuita Pedro de Moncada se hacía eco del valor universal que tenía la misa señalando que los frutos de la misma eran tan enormes que alcanzaban incluso a aquellos que habían sido ignorados por el celebrante⁷⁵⁴. No obstante terminaba por admitir que la intensidad del efecto de la misa surtía más efecto si el sufragio era ofrecido por un particular difunto. No es de extrañar que el mercedario Juan Falconi asegurara:

⁷⁵² ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, *op. cit.*, p. 132.

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 134.

⁷⁵⁴ “La misa tiene tres frutos. Uno especialísimo, propio del que la celebra, otro especial que es el que se aplica por la intención del que pide la misa y da la limosna para que se diga, y si es por algún alma del Purgatorio le aprovecha especialmente a la por quien se celebra. Y el tercero es el general de que participan todos los miembros de la Iglesia Católica, así los vivos como los difuntos. Y este fruto alcanza a todos aun cuando el sacerdote no se acuerde ni haga mención de ellos en particular”, MONCADA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. II, p. 108.

“Cada sacerdote aproveche con todo el valor de la missa a cada uno de todos los fieles vivos y difuntos, como si lo ofreciera por todos enteramente con lo qual, de los unos podrán ir luego a gozar de Dios y de los otros, tendrá cada uno un remedio universal de todas sus necesidades en la vida, y cuando muera tendrá tantas missas dichas por su alma en descuento de lo que avia de estar en el Purgatorio, quantas huvieren dicho todos los sacerdotes de la iglesia mientras el vivió”⁷⁵⁵.

A pesar de este aprovechamiento general, Falconi no se descuidaba en advertir que el estipendio del sacrificio era una condición muy necesaria y que el beneficio que reportaban las misas dependía del modo de ofrecerlas⁷⁵⁶.

Volviendo al *memento*, se distinguían dos: memento de vivos en el cual el sacerdote debía dedicar el sacrificio de la misa para gloria y honra del Padre, Jesucristo, la Virgen y todos los santos, encomendándose especialmente a sus particulares abogados y al santo o misterio por el que se celebraba aquel día, para pasar inmediatamente después a especificar la persona por quién decía la misa, advirtiendo que en ningún modo quería restar valor con las posteriores dedicaciones que iba añadiendo. Seguidamente aplicaba la indulgencia de misa de alma especificando la razón, si era por altar, día en que se celebraba, medalla o cuenta que obraba en su poder. En una segunda fase podía ofrecerla por todos aquellos hacia los cuales tenía alguna obligación de celebrarles misas. Y finalmente, tras ofrecerla por sí mismo en remisión de sus culpas, la dedicaba a todos los fieles en general. En el memento de difuntos se rogaba por la persona por quien se ofrecía el sacrificio y después por todos los fieles difuntos y por cada una en particular según orden de justicia y de caridad⁷⁵⁷.

La petición del recuerdo por vivos y difuntos tuvo concedida una serie de indulgencias comúnmente destinadas a los sacerdotes. Estos como ministros activos de la misa necesitaban un estímulo para ofrecerla por toda la comunidad de los creyentes y así el papa Médicis León X, famoso por su nepotismo y la dudosa legalidad de sus indulgencias, concedió veinte mil ciento cuarenta años de perdón a aquellos sacerdotes que hicieran peticiones por los difuntos, dos veces la remisión de la tercera parte de sus

⁷⁵⁵ FALCONI, Juan: “Modo muy importante de ordenar los mementos de la misa y ofrecerla para mayor bien de las almas”, en *Praeparatio ad missam*, (s.a.), (s.l.), (Probablemente impreso en el siglo XVII), p. 70.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 73.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, pp. 75-83.

pecados y veinte mil doscientas treinta cuarentenas de perdón. Si pedían por todos los sacerdotes que aquel día celebraban sin pecado, sacaban tres ánimas del Purgatorio y una más que podía ser la del padre, madre, familiar o amigo del celebrante⁷⁵⁸. Pero si el sacerdote había tomado alguna bula de las muchas que existían, ganaba indulgencia plenaria cada vez que celebraba en cualquier domingo del año o fiesta dedicada a Dios o a la Virgen⁷⁵⁹. La fórmula del memento se aconsejaba decirla antes de la misa para no estorbar el desarrollo de la misma. Tenía numerosas variantes, algunas de ellas muy dilatadas pero lo más usual era emplear:

“Acordaros Señor de las ánimas de Purgatorio, en particular las de N. por quien aplico este sacrificio, y de la parte que de justicia le toca y se debe; por las de quien tengo obligación; por las de mis padres, parientes, amigos y bienhechores; por las más desamparadas; por las más solas; por las que están más cerca de salir del purgatorio; por aquellas, cada una en su grado, que sabéis, si las viera padecer más me inclinara a ellas”⁷⁶⁰.

José Boneta recomendaba una manera muy eficaz para socorrer a las almas del Purgatorio: El celebrante, antes de comenzar la misa, podía decir cinco padrenuestros en honor de las cinco llagas que había padecido Jesucristo, añadiendo una petición a cada una de ellas. En estas peticiones debían aparecer los nombres de aquellos por los que se tenía especial atención, sirviendo este ejercicio como recordatorio infalible y muy provechoso⁷⁶¹.

A lo largo de toda la centuria una pléyade de ceremonialistas se encargó de unificar y adecuar todos los oficios religiosos y en especial el de la misa a las rúbricas de Trento. El presbítero Frutos Bartolomé Olalla y Aragón, maestro de ceremonias de la Capilla Real del rey Carlos II, escribía de forma encomiástica sobre las ceremonias: “sirven para la edificación y enseñanza de los fieles, pues son para esto de tanta eficacia, valgan primero para mover los sacerdotes, a que con señales y acciones

⁷⁵⁸ OLALLA y ARAGÓN, Frutos Bartolomé de: *Ceremonial romano de la misa rezada conforme al misal más moderno con las advertencias de todo lo que se pone a las rúbricas y después de sus ceremonias se ponen otros documentos y reglas necesarios para todos los sacerdotes*, Madrid, imp. Juan García Infanzón. 1690, cap. 35, fol. 355.

⁷⁵⁹ LÓPEZ de ALTUNA, Pedro: *Primera parte de la Crónica general del Orden de la Santísima Trinidad Redención de cautivos*, Segovia, imp. Diego Díez Escalante, 1637, lib. II, cap. IV, p. 249.

⁷⁶⁰ *Ibidem*, fol. 359.

⁷⁶¹ BONETA, José: *Gritos del Purgatorio...*, *op. cit.*, lib. II, cap. II, p. 140.

exteriores graves y devotas, muestren el amor y caridad que está en su pecho, culto interior y verdadero con que el espíritu se llega a Dios”⁷⁶². No bastaba tener la religión interiormente pues el honrar a Dios con sólo el alma se había demostrado que era muy peligroso. El protestantismo hacía gala de un interiorismo que había conducido a la Reforma y la Iglesia romana vio en las ceremonias un medio para mover los ánimos de los fieles primando el culto exterior sobre el interior. La majestad, autoridad y reverencia fueron consideradas como elementos fundamentales para lograr la mayor atención de los fieles a la vez que la continencia en las acciones, la pomposidad, no exenta de dramatismos gestuales, y el orden de los actos, fue el objeto de muchos tratados que persiguieron, dentro de la más pura pedagogía visual, imprimir en los diversos oficios una religiosidad simbólica y formalista. Por otra parte, la Iglesia, como cabeza de Cristo en la Tierra, demostraba que, dirigida por el Espíritu Santo, tenía autoridad para reformar los ritos y ceremonias porque “según el discurso de los tiempos y las nuevas circunstancias, la Santa Iglesia Romana, ha ido mudando unas, añadiendo otras y perfeccionándolas según ha parecido más conveniente y necesario”⁷⁶³, reafirmando de este modo su indiscutible autoridad. La lucha debió de ser encarnizada pues el clero secular dejó mucho que desear al respecto, a tenor de las constantes recriminaciones que las autoridades eclesiásticas hicieron durante todo el período sobre el comportamiento de los clérigos dentro de las iglesias y a la hora de la celebración de los distintos actos litúrgicos. Las atropelladas ceremonias, los comportamientos escandalosos y las negligencias de todo tipo fueron hechos más que habituales. Los obispos y visitadores fueron testigos de primera mano de una liturgia popular que se resistía a ser encorsetada dentro de las reglas tridentinas.

La misa en el siglo XVII

El debate entre la Reforma y la Contrarreforma supuso la plena confirmación de las enseñanzas de los obispos y de los santos padres. La Iglesia recurrió a las tradiciones patrísticas que defendían la salvación por las buenas obras y la mediación de la Virgen y de los santos. Los sacramentos se convirtieron en elementos esenciales dentro de su

⁷⁶² OLALLA y ARAGÓN, Frutos Bartolomé de: *op. cit.*, cap. I, fol. 1.

⁷⁶³ *Ibidem*, fol. 3.

programa salvífico junto con las obras de misericordia y la asistencia a la misa⁷⁶⁴. La conmemoración del sacrificio de Cristo se transformó en el punto central de la piedad católica. Pero si bien es cierto que se estableció un programa práctico de aprendizaje de los elementos fundamentales de la religión, obligando a la instrucción de todas las capas sociales, los resultados no llegaron a ser tan satisfactorios como se pretendía. La mayoría de los hombres y mujeres del barroco tenían nociones de las principales oraciones, pero los rituales de la misa y los principales misterios del catolicismo se difuminaban entre viejas supersticiones, algunas de las cuales estaban profundamente arraigadas en el subconsciente colectivo.

La participación en los oficios litúrgicos y en especial el de la misa los resumía al papel de meros espectadores, en parte porque los eclesiásticos siempre estuvieron celosos de sus privilegios, en parte porque la Iglesia nunca dejó de ver un peligro en las prácticas individuales y prefirió que los fieles se mantuvieran al margen de las ceremonias. El dominico Francisco Carrasco escribía que para cumplir con el precepto de oír misa bastaba asistir a ella con cuerpo y ánimo de oírla. De manera que no era necesario entender ni percibir las palabras del sacerdote. Tampoco era indispensable verlo, sobre todo si el concurso a la misa era muy grande y algún obstáculo, como una columna, impedía la visión del oficiante⁷⁶⁵. Asistir a misa fue obligatorio durante las más de cien festividades religiosas que llegó a tener el calendario, así mismo su celebración también se hizo obligatoria para todos los presbíteros y religiosos. Estos debían celebrar diariamente aunque, en casos muy especiales y extraordinarios, podían cumplir con esta obligación diciéndola cuatro veces al año. Las iglesias catedrales y colegiales y los capítulos eclesiásticos tenían obligación de cantar cada día misa cuando el número de sacerdotes era el adecuado. Este número se estableció en un mínimo de cuatro, aunque algunos religiosos como los mercedarios, por un decreto de 1616, estaban obligadas a celebrar misa cantada por escaso que fuese el número de sus miembros⁷⁶⁶. El enmarañado ritual de las misas, su variación según el tiempo litúrgico y

⁷⁶⁴ CHÂTELLIER, Louis: *La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2002, pp. 34-35.

⁷⁶⁵ CARRASCO, Francisco: *Manual de escrupulosos y de los confesores que los gobiernan*, Valladolid, imp. Felipe Francisco Márquez, 1687, lib. II, cap. IV, part. I, p. 229.

la complejidad de sus rúbricas, hizo que los laicos estuviesen muy alejados de su verdadera significación. Sólo se requería la presencia física y el número de misas oídas alcanzó un papel imprescindible en el mercado de la práctica religiosa. El valor de la misa y sus beneficios dependían de una serie de asistencias acumulativas. “Oír” misa era lo único que se requería. El capuchino Martín von Cochem, escribía a finales del siglo XVII “cuántas más misas oigas, más pagas tus deudas a Dios a causa de tus pecados y más gloria ganas en el paraíso”⁷⁶⁷. Era frecuente que muchos oyeran tres o cuatro misas al día en la creencia de que el número multiplicaba su valor. Frecuentemente hubo que salir al paso de algunos, que fiados en el valor infinito de la misa, pretendían que los pecados mortales eran perdonados mediante la asistencia a este sacrificio.

Durante la celebración de la misa, los fieles solían prestar poca atención al desarrollo de la misma. Era frecuente que estuvieran ocupados en el rezo del rosario o de las horas canónicas. Los que sabían leer se dedicaban a la lectura de libros espirituales y las más de las gentes musitaban una retahíla de oraciones muchas de ellas de dudosa procedencia. Algunos autores denunciaron esta falta de seguimiento en un acto tan sagrado advirtiendo que no se cumplía estrictamente con asistir a la misa en estas condiciones, pero otros señalaban que se satisfacía con el precepto teniendo la atención virtual a la misa y la formal a Dios mediante esta serie de actividades piadosas⁷⁶⁸. Canonistas de la talla de Martín de Azpilcueta admitían que, además de satisfacer el precepto de la misa oyéndola en dos partes, nadie pecaba por dejar de orar y rezar durante las celebraciones⁷⁶⁹.

Los comportamientos durante la celebración de la misa y demás oficios divinos dejaban mucho que desear. Las mujeres se sentaban en las peanas de los altares; muchos intentaban buscar asiento en el coro o en los mismos confesionarios; los altares, columnas y pilas bautismales servían para recostarse y aliviar el cansancio de las largas

⁷⁶⁶ MONTÓN, José: *Buen uso del breviario: teoría y práctica de las rúbricas del oficio divino, según el orden romano: obra exornada con algunas reflexiones mysticas, históricas y morales*, Zaragoza, imp. Francisco Moreno, 1741, trat. I, p. 11.

⁷⁶⁷ Citado en CHÂTELLIER, Louis: *op. cit.*, p. 269.

⁷⁶⁸ CARRASCO, Francisco: *op. cit.*, lib. II, cap. IV, part. 2, p. 231.

⁷⁶⁹ AZPILCUETA NAVARRO, Martín de: *Compendio del manual...*, *op. cit.*, cap. 21, fols. 112v y 113v.

ceremonias. Se llegó a prohibir, bajo pena de excomunión, que durante la celebración de las misas cantadas y rezadas los fieles entrasen en las sacristías porque era tal el tumulto que ocasionaban que producían inquietud y distracción en los celebrantes⁷⁷⁰. Frecuentemente, los fieles deambulaban por las naves de las iglesias y formaban corrillos de conversación mientras se decía la misa⁷⁷¹. Muchos particulares llevaban a los templos sus propias sillas para permanecer sentados durante los oficios especialmente las mujeres, que llegaban a traer alfombras y cojines de colores con el fin de sentarse encima de las sepulturas de sus seres queridos, ocasionando con ello trastornos a la concurrencia. Las disposiciones eclesiásticas intentaron corregir estas irreverencias mediante periódicas disposiciones al respecto en las que, frecuentemente, se prodigaban las excomuniones, señal de que no fueron muy efectivas.

Los moralistas se apresuraron, después de Trento, a establecer una amplia serie de posibilidades que podían impedir la asistencia a la misa. Generalmente, la calificación que daban a estas omisiones era de pecado mortal. Los manuales de confesores interrogaban sobre las causas del pensamiento que podían influir en esta actuación. Sirva como ejemplo la relación que hace el padre jesuita Antonio Fernández de Córdoba sobre este tema:

- Si se deseó no oír misa o que otros fieles no la oyeran, es pecado mortal
- Si no la oyó estando ocupado, pensando que pecaba, es mortal.
- Si se ha puesto en peligro de perder la misa por ir tarde, aunque la oiga, o ha enviado a su gente tarde a oírla, es pecado mortal.
- Si ha llevado a moro o mora dejándoles estar en misa después del ofertorio.
- Si no llevó al niño o niña a misa después de que tuvo uso de razón, estando a su cargo, es pecado mortal.
- Si no oyó misa entera por lo menos desde la epístola, es pecado mortal.
- Si sin necesidad oyó dos medias misas en día de fiesta.
- Si oyó misa sin atención gran parte de ella advertidamente.
- Si no ha tenido cuidado de saber que fiestas hay en la semana para guardarlas y avisar de ellas a su gente.

⁷⁷⁰ C.S. *Málaga* (1671), lib. III, tit. 3, fol. 428v.

⁷⁷¹ C.S. *Teruel* (1612), en POLO RUBIO, J. J.: *Martín Terrer de Valenzuela...*, op. cit. p. 206.

- Si en tiempo de entredicho, teniendo bula, no oyó misa, es mortal.
- Si el pastor que tiene compañero y está la iglesia cerca, no oyó misa, partiendo el tiempo con su compañero.
- Si no ha tenido cuidado de que los que están a su cargo oigan misa y sepan lo que deben guardar y ayunen⁷⁷².

Estaban excusadas de asistir a misa las viudas que después de la muerte de sus maridos permanecían en sus casas encerradas por espacio de quince días y hasta un mes, siempre que fuera costumbre prescrita en algún lugar. Pero se aconsejaba a los preladados que procurasen acabar con esta práctica mediante sermones y exhortaciones públicas a través de sus sínodos⁷⁷³. Con respecto a las viudas, en algunos obispados tenían prohibido acompañar el cuerpo de sus maridos y entrar en las iglesias durante los funerales para evitar que las exageradas demostraciones de dolor causaran distracciones e inconvenientes en las celebraciones⁷⁷⁴.

Las misas supersticiosas

El concilio de Trento supuso el ocaso de muchos tipos de misas cuyo origen era incierto y que a veces rayaban en la más absoluta superstición. Los sínodos de la primera mitad del siglo XVI ya denunciaban esta categoría de celebraciones⁷⁷⁵. No obstante, algunos fieles encargaban estas misas creyéndolas de mayor devoción y con efectos más inmediatos sobre las almas purgantes. Ya en su obra *Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías: muy útil y necesario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvación*, aparecida en Alcalá de Henares en 1547⁷⁷⁶,

⁷⁷² FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, Antonio: *op. cit.*, part. III, cap. XVI, pp. 487-488.

⁷⁷³ AZPILCUETA Navarro, Martín de: *Compendio del manual...*, *op. cit.*, fol. 113r.

⁷⁷⁴ “Somos informados que se usa ir las viudas i hijas de los difuntos a la iglesia a enterrar sus cuerpos, las cuales con el gran dolor que de su pérdida i trabajo tienen, están dando voces i llorando, de manera que con dificultad se puede decir missa i celebrar los divinos officios, i aun por no tener (con el grave dolor) juicio, dicen algunas palabras mal sonantes. Para remedio de lo qual, estatuímos i ordenamos, que de aquí en adelante las suodichas no vayan acompañando los cuerpos, ni entren con ellos en las iglesias, ni los curas las consientan ir”, *C.S. Sevilla* (1609), lib. III, cap. XII, fol. 76r.

⁷⁷⁵ MARTÍNEZ GIL, F: *Muerte y sociedad...*, *op. cit.*, p. 220.

el canónigo darocense Pedro Ciruelo fustigaba “a aquellos clérigos y frayles codiciosos y necios que ordenan algunas missas artificiosamente”⁷⁷⁷, apuntando que los treintenarios revelados y cerrados, las misas llamadas del Conde y otras similares, no tenían por su número especial significación y que el fruto de ellas era independiente de la condición establecida que imponía al sacerdote la obligada reclusión dentro de la iglesia hasta haberlas celebrado en su totalidad todas seguidas. También se mostraba contrario a la utilización de determinados colores en las candelas durante las celebraciones, colores a los que se atribuían especiales beneficios. Recomendaba que “el buen cristiano que ordena su testamento no haga tanta firmeza en la cuenta de las missas que manda le digan por él, sino las que su devoción le combidare, pocas o muchas, con toda devoción”⁷⁷⁸.

A principios del siglo XVII, con fecha 16 de enero de 1618, la Sagrada Congregación de Ritos prohibió la celebración de las misas de los Quince Auxiliadores, impresas en Venecia, y las del Padre Eterno cuyo origen parece estar en Madrid. Así mismo, quedaban en entredicho las cuarenta y ocho misas de San Vicente Ferrer, también llamadas de San Gregorio, las de San Amador, que eran treinta y cinco, las cuatro de la Emperatriz, las quince de la Luz, las seis de las Llagas y de las dos Hermanas, las cinco de San Agustín, las siete de Santa Mónica, las siete de San Nicolás Tolentino, las seis de los Casados, las cinco de la Pasión, las tres de la reina doña Catalina y las tres del *Ánima Sola*⁷⁷⁹. El franciscano Pedro de la Fuente registra este mismo catálogo con leves variaciones⁷⁸⁰. El origen de estas misas, su agrupamiento y advocaciones han sido suficientemente estudiados por Martínez Gil quien señala que la iglesia tridentina, a pesar del esfuerzo que realizó por desterrarlas de las celebraciones comunes, no pudo evitar que su componente numérico y algunos elementos tradicionales estuviesen arraigados durante mucho tiempo dentro de la religiosidad popular barroca⁷⁸¹.

⁷⁷⁶ Nosotros manejamos la edición de Barcelona de 1628, impresa por Sebastián de Cormellás que lleva como título: *Tratado en el qual se reprueban todas las supersticiones y hechizerías*,

⁷⁷⁷ CIRUELO, Pedro: *op. cit.*, part. III, cap. XI, p. 225.

⁷⁷⁸ *Ibidem*, p. 226.

⁷⁷⁹ OLALLA Y ARAGÓN, Frutos Bartolomé de: *op. cit.*, cap. 36, punt. 630, p. 362.

⁷⁸⁰ FUENTE, Pedro de la: *op. cit.*, fol. 196v.

Este tipo de misas agrupadas tuvo en la ciudad de Teruel un carácter residual y prácticamente ya habían desaparecido de los testamentos en el siglo XVII. De tal forma se fue perdiendo la memoria sobre ellas que en el extracto de las obras pías de la viuda Jerónima Guitar, muerta en 1625, la cual había dispuesto entre otros muchos sufragios se le celebrasen las misas de San Vicente Ferrer, su número aparecerá en blanco pese a que con antelación la difunta lo había comunicado a una hermana⁷⁸². Lo cual prueba que este tipo de misas se había transformado en reminiscencias del pasado de cuyo vago recuerdo, en cuanto a su número, llegaban a diferir incluso unos autores de otros⁷⁸³. No obstante, nos encontramos que, en 1631, Catalina Hernández de la Parra aún solicita, además de la celebración de las cinco misas de las Llagas, se le digan por su alma las dos de la Resurrección y las treinta de San Amador⁷⁸⁴. Tres décadas más tarde, en 1664, Petronila Muñoz de Cosa pide ante el notario Agustín Novella le sean también celebradas las misas de San Amador⁷⁸⁵. Y aunque la demanda de este tipo de misas cada vez se hará más esporádica, las viejas inercias se mantendrán hasta finales de la centuria. El médico Cosme Damián Cañamache, fallecido en 1697, pedirá en su testamento “celebren por mi alma las misas intituladas de San Vicente Ferrer de esta iglesia que son cuarenta y nueve”⁷⁸⁶. Todas estas celebraciones agrupadas quedaron prohibidas no en cuanto a las misas propiamente dichas pero sí en cuanto a su título y las circunstancias en las que se mandaban decir. Las misas de San Gregorio fueron las únicas que perduraran en el tiempo hasta llegar a nuestros días.

En su origen, estas misas fueron instituidas por San Gregorio y su rito comunicado al abad Precioso para que las aplicara por un monje llamado Justo. Su número era de treinta y debían ser celebradas por un solo sacerdote, continuamente, sin abandonar la iglesia durante ese tiempo. La razón de su supervivencia hay que buscarla en la flexibilidad que se introdujo en su celebración. Ya no era necesario que

⁷⁸¹ MARTÍNEZ GIL, F: *op. cit.*, pp. 220-245.

⁷⁸² A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 212v. Con toda seguridad la tal Jerónima Guitar fue una de las representantes de las formas de piedad antiguas cuyo espíritu ya estaba languideciendo a raíz de las disposiciones tridentinas.

⁷⁸³ MARTÍNEZ GIL, F: *op. cit.*, p. 234.

⁷⁸⁴ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol.153.

⁷⁸⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol.182v.

⁷⁸⁶ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 354r.

fuese el mismo sacerdote el que las oficiase. Fueran uno o varios los celebrantes, su valor se consideraba de igual eficacia. Podían celebrarse todas en el mismo día y perdieron la superstición del número a la vez que se adecuaron al nuevo misal suprimiendo las encomendaciones que debían hacerse hacía festividades o misterios obligados. Las celebraciones pasaron a ser las de la misa del día con la intención del treintenario y si en las siguientes semanas había días desocupados de alguna fiesta que no fuese doble, el sacerdote podía decir la misa de *réquiem* pero no en ningún otro caso. De ordinario estos tipos de misas estaban dirigidas para el sufragio algún difunto o para alguien que quería tenerlas dichas en la hora de su muerte.

Ordenación de las misas

Durante gran parte del siglo XVI, la misa estuvo entorpecida por oraciones ajenas a las rúbricas. Muchos fieles aprovechaban el momento de su celebración para intercalar salves, evangelios y responsos en la creencia de que estas oraciones llegarían con más mérito a las almas del Purgatorio, al estar arrojadas por el sagrado sacrificio. Los sacerdotes, que debían recibir un pequeño estipendio por ello, fueron remisos a dejar de incluir estos actos devotos dentro de la celebración eucarística. La Iglesia, acusando más a los fieles que al propio ministro, reprobaba esta costumbre: “no es justo que el sacerdote falte por gusto del seglar, que muchas veces pide lo que no entiende; el que quisiere decir responsos por las ánimas del purgatorio, lo podrá hacer después de aver dado las gracias el sacerdote, que después tiempo queda para dezir responsos y otras devociones”⁷⁸⁷. Desterrar esta costumbre no debió de ser cosa fácil y con toda seguridad estas actitudes se prolongaron reiteradamente a lo largo de toda la centuria.

Las formas y composturas también estuvieron dentro de las constantes admoniciones de las autoridades eclesiásticas, pues sabían que si concluían con las familiaridades en las misas y las elevaban a un rito incomprensible y mágico, el común del pueblo guardaría mayor temor reverencial. El ceremonial no sólo cubría el acto de la celebración. Cuando el sacerdote acababa la misa y entraba en la sacristía debía hacer una reverencia a la cruz, del mismo modo que la hizo al salir. Si se cruzaba con otro sacerdote que salía a decir misa, cosa por lo demás muy frecuente, no podía saludarle

⁷⁸⁷ OLALLA y ARAGÓN, Frutos Bartolomé de: *op. cit.*, cap.XXII, § V, punt. 392, p. 241.

sino con una inclinación de cabeza, sin descubrirse. Despojarse de las vestiduras con las que había celebrado debía ser un acto mesurado y reverente, hecho sin prisa y tratando los ornamentos de manera cuidadosa. Se besaban las cruces del manípulo, estola y amito del mismo modo que al vestirse, y en el caso de que no las hubiera, en el mismo sitio en donde debían estar representadas. Una vez hecho esto era obligatorio lavarse las manos y por una disposición de Inocencio III el agua de este lavatorio debía ser arrojada a un lugar decente y limpio para que el sacramento celebrado fuese honrado con suma reverencia. Incluso se recomendaban normas de higiene y se prohibía escupir después de la celebración⁷⁸⁸.

Se consideraba indecente y de mal gusto que el celebrante fuese revestido con casulla diciendo responsos sobre las tumbas. Solamente podía hacerlo desde las gradas del altar una vez terminada la misa aunque esta no hubiera sido de *réquiem*. Los responsos y rodeos de las sepulturas se debían hacer llevando las vestiduras ordinarias. Ciertamente esta disposición tenía algo de práctica económica ya que el estado de las iglesias en cuanto a su pavimento dejaba mucho que desear. No era raro que aquel día o en los anteriores se hubiesen efectuado algunos enterramientos con lo cual el suelo presentaba un estado de suciedad permanente con toda suerte de escombros e incluso barro. Además, los túmulos, los candeleros ardientes y toda clase de velas jalonaban muchos espacios de la iglesia. Al desplazarse el sacerdote en medio de este laberinto, los ornamentos corrían el peligro de ensuciarse y dañarse con el correspondiente gasto que esto implicaba para la fábrica.

En el caso de que un sacerdote revestido tuviese que pasar delante de un túmulo o de un cuerpo presente, podía detenerse y rezar un responso del oficio de difuntos por el alma del finado. Puesto a los pies del túmulo se quitaba el bonete, aunque en esto hay discusiones, y tomando el hisopo hacía tres aspersiones formando una cruz. Después recitaba los versículos y la oración más conveniente al difunto y terminaba echando la bendición, tras lo cual volvía a la sacristía.

⁷⁸⁸ *Ibidem*, p. 243.

Las misas de Réquiem

Inexcusablemente la misa de *réquiem*, o misa por los muertos, era obligatoria especialmente en el día del óbito y en las sucesivas honras funerarias. También eran misas de *réquiem* las celebradas en los aniversarios y la mayoría de las dedicadas a sufragios. La misa de *réquiem* tenía algunas particularidades: se podían dejar de recitar los salmos y las oraciones preparatorias de la misa común; en el *introito*, el sacerdote no se persignaba sino que ponía la mano izquierda sobre el misal y lo bendecía con la derecha. No se decía el *Gloria in excelsis*, ni el *Aleluya* ni oración alguna que no fuese por los difuntos. En estas misas después de la epístola se decía el gradual y el tracto⁷⁸⁹. El salmo *Dies irae*, - que en la actualidad ha sido suprimido de la misa de difuntos- quedaba a voluntad del celebrante, excepto cuando la misa era doble con una oración, en cuyo caso era obligatorio decirlo. Antes de la lectura del evangelio, se suprimía la oración que pedía la bendición *Jube, Dómine, benedícere* (Bendíceme, Señor...). En las misas de *requiem* siempre se leía el evangelio de San Juan (1,1-18) *In principio erat* y se omitía el Credo. Durante el lavatorio de las manos, donde se recitaba el Salmo 25, se suprimía el *Gloria Patri* final y era sustituido por *Réquiem aeternam*. Después de la consagración, en el momento del sufragio de los difuntos, se rogaba por el individuo al que iba destinada la misa pero también por todos los demás difuntos. El rito de la paz se suprimía por considerarlo como un motivo jubiloso, y al final de la misa no se decía el *Ite missa est* y era sustituido por el *Requiescant in pace*, dicho en plural. Otros aspectos externos también servían de rasgos diferenciadores: en las misas de réquiem no se besaba la mano del sacerdote ni las ampollas o vinajeras y la cruz que llevaba el subdiácono debía ir de espaldas a él⁷⁹⁰. Este formulario general para las misas de difuntos ha permanecido sin apenas variación hasta nuestros días a pesar de las reformas del concilio Vaticano II.

⁷⁸⁹ El gradual está compuesto por unos versículos que se recitan entre la epístola y el evangelio. El tracto es un salmo acortado que reemplaza al versículo aleluyático del gradual. También estaba la *sequentia* que era un poema litúrgico rítmico y con frecuencia rimado que se recitaba después del gradual, y que actualmente sólo se conserva con obligatoriedad en el día de Pascua y en el de Pentecostés y como facultativo el día del Corpus y la fiesta de la Virgen de los Dolores.

⁷⁹⁰ HERMUA, Pedro de: *Calendario ceremonial de la missa reçada según el misal romano novísimo*, Bilbao, imp. Nicolás de Sedano, 1680, p. 44.

Observaciones sobre las celebraciones de las misas de difuntos

La proliferación de las misas de difuntos hizo que durante toda la Edad Moderna estas predominaran sobre todas las demás. Eran raras las celebraciones de misas que no estuviesen dedicadas a los muertos. El mismo Simón de Salazar, hacía una clara distinción entre el sacramento, propiamente dicho, y su carácter sacrificial diciendo que el sacramento de la misa comunicaba gracia pero el sacrificio no era “sino una señal de honra que se haze a Dios como autor y señor de vida y muerte”⁷⁹¹. La constante de la muerte ocultó el verdadero significado de la misa. Se conmemoraba más el sacrificio y muerte de Cristo que su realidad sacramental. Cristo había vencido a la muerte con su sacrificio y a través de él se pedía la intercesión por los muertos del otro mundo. La Iglesia vio cómo una práctica, que ella misma había fomentado a través de la pedagogía de los sufragios alcanzaba en el común de los fieles proporciones inusitadas. Todos encargaban misas de difuntos en tal número que, además de colapsar las posibilidades de su celebración, ocultaban las festividades y conmemoraciones del santoral romano e incluso se superpusieron a las celebraciones de los principales misterios del cristianismo.

El primer día de cada mes, en las iglesias donde había coro, la misa conventual se decía de difuntos acompañada de las oraciones que encomendaban a los sacerdotes, bienhechores y demás fieles difuntos. Se entendía por primer día de cada mes aquel que no estuviese impedido por una celebración principal, aunque fuese el último. También los lunes que se rezaba de feria común⁷⁹² se decía misa cotidiana por los difuntos. Pero si ese lunes tenía misa propia, se decía la misa del día finalizando con la oración *Fidelium Deus*, por todos los fieles difuntos⁷⁹³.

Por un decreto pontificio de 1662, se prohibió la celebración de las misas de *réquiem* los días de santo dobles aunque se podían cantar estando el cuerpo presente los domingos y fiestas de guardar, siempre que estas no fuesen extraordinariamente

⁷⁹¹ SALAZAR, Simón de: *Súmulas de moral...*, op. cit., p. 66

⁷⁹² Es decir, en el que el celebrante decía el oficio destinado a ese día.

⁷⁹³ JIMENO, Pablo: op. cit., Rúbrica V, cap, I, p. 24.

solemnes (las de primera clase)⁷⁹⁴. En un breve de Clemente IX, de 1669, se concedía la bula que suplía la misa de *réquiem* por la celebrada en la festividad del día cuando por razón de la misma no se podía celebrar la de difuntos. También se cumplía con la obligación o devoción de los fieles cuando no se podía decir de *réquiem* si se celebraba la misa del día en un altar privilegiado, fuese perpetuo o *ad tempos*, aprovechando por las ánimas de los difuntos las indulgencias de estos altares del mismo modo que si se hubiesen celebrado de *réquiem*⁷⁹⁵.

Más tarde, la Sagrada Congregación, en 16 de enero de 1677, volvió a prohibir la celebración de misas de *réquiem* en los domingos y fiestas dobles (fiesta en cuyo oficio se repetían o doblaban las antífonas antes y después de cada salmo). También durante la Vigilia de la Natividad, octava de Epifanía, miércoles de Ceniza, Semana Santa, octava de Pascua, Vigilia y octava de Pentecostés y en toda la octava del Santísimo Sacramento no se podían celebrar misas votivas ni de difuntos. La finalidad de ordenar estas festividades fue para dar mayor importancia a las conmemoraciones de los misterios y poder rezarlo con sus oraciones propias.

Los aniversarios y misas cantadas de *réquiem* que los testadores dejaban para celebrar el día de su muerte se podían decir los días de fiestas dobles, pero los días de primera y segunda clase, los de fiestas de guardar, junto con los de privilegio que hemos mencionado anteriormente, se debían trasladar al día siguiente no impedido. Es decir, a los días en los que el rito era menor. Esto era válido también para las misas de difuntos que se celebraban el tercer, séptimo y trigésimo día después de la muerte.

Estas disposiciones no eran novedosas ya que a lo largo de todo el siglo XVII se habían prodigado de manera más o menos regular. Baste recordar que dos decretos de la Sagrada Congregación ya las habían precedido, uno en 1608 y otro en 1614⁷⁹⁶.

⁷⁹⁴ OLALLA y ARAGÓN, Frutos Bartolomé de: *op. cit.*, cap. XXIV, § I, punt. 406, p. 249; JIMENO, Pablo: *op. cit.*, cap. II, p. 26.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, cap. XXIV, § I, punt. 408, pp. 250-251.

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 252.

Algunos aspectos de las funerarias que se celebraban no han sido suficientemente estudiados. En la común creencia de que las ceremonias del entierro y honras posteriores eran continuas, muchos estudios sobre la muerte han olvidado la propia estructura de los tiempos litúrgicos de la Iglesia y la categorización de muchos de los días repartidos a lo largo del año, así como las fiestas movibles y la aplicación de las ocurrencias. Las normativas establecidas especificaron la aplicación y desarrollo de los funerales, pero como veremos, no siempre estuvieron en el ánimo de todos los eclesiásticos y menos en el de los fieles que nunca entendieron la complejidad de los ciclos litúrgicos.

Veamos algunos ejemplos de estas diferenciaciones rituales. Si alguien era traído a la iglesia cadáver durante la mañana para hacerle su entierro en fiesta de primera clase, el celebrante revestido con ornamentos negros recitaba uno o varios nocturnos (que era una parte del oficio de maitines compuesto de antífona, salmos y lecciones), la misa se celebraba del oficio del día con sus ornamentos y terminada ésta se decía el responso y las demás oraciones del oficio de sepultura, para lo cual el celebrante y los diáconos se ponían capa y dalmáticas negras. Si durante el oficio de la sepultura se alzaba el sacramento de la eucaristía en otra misa rezada, este se interrumpía hasta que terminase la consagración. Otro caso era cuando el día del entierro coincidía con un domingo o fiesta doble, entonces se podía decir la misa cantada de cuerpo presente, pero no misas rezadas de *réquiem*⁷⁹⁷.

Los ceremoniales de las distintas órdenes religiosas diferían muy poco de estas normas generales, variando solamente en algunas oraciones particulares.

En el convento de trinitarios de Teruel, el oficio de difuntos se decía el día de las Ánimas, cuando moría algún religioso y en el caso de existir alguna obligación por memoria o dotación. Las constituciones de la orden estipulaban la celebración de cuatro aniversarios al año: los miércoles de las témporas de la Cuaresma, septiembre, Adviento y el inmediato a la octava del Santísimo Sacramento. Si estos días estaban ocupados por una fiesta, el oficio se podía decir en cualquier día de la semana. Se decía doble en la conmemoración de las almas, el día de la deposición del cadáver del difunto y cuando se

⁷⁹⁷ *Ibidem*, pp. 253-254.

hacían las honras del tercer, séptimo y trigésimo día. Así mismo, el oficio de difuntos era doble en las honras solemnes del rey o de algún príncipe o cuando se celebraba por algún religioso trinitario fallecido⁷⁹⁸.

A pesar de las constantes disposiciones que periódicamente se promulgaron con el fin de mantener un cierto orden en las celebraciones por los difuntos, la multiplicidad de misas cargadas de réquiem y de otros oficios funerarios, particularmente las que hacían referencia a los llamados aniversarios, impedían que éstas se celebrasen los días correspondientes a la muerte de sus fundadores. Los mayordomos de las iglesias acomodaban la ingente cantidad de misas dentro del calendario eclesiástico sin tener en cuenta que de este modo se pervertían las solemnidades y los días señalados para el culto a los santos. Las misas por los muertos ocupaban todos los días de la semana contraviniendo las reglas del ceremonial y ritos de la Iglesia. No se observaba si el oficio del día era de fiesta doble ni las rúbricas de las misas votivas. Esta situación se mantuvo durante mucho tiempo a juzgar por la tajante intervención que tuvo que hacer el obispo de Teruel, Francisco Pérez Prado, sobre este asunto, en una fecha tan tardía como 1743. Reconocía que suponía una gran dificultad adecuar los muchos cargamientos en los pocos días semidobles o de menor culto del calendario litúrgico sin causar perjuicios a las almas que los habían instituido. Para solucionar este problema ordenaba, acudiendo a un decreto promulgado por el papa Alejandro VII en 1667, que se hiciera un cómputo global de todas las misas instituidas y se distribuyeran proporcionalmente entre todos los días del año, independientemente del rito o clase que tenían asignado. Los días dobles o de mayor clase, los racioneros debían celebrar del oficio correspondiente y aplicar la misa por los fundadores. Los días semidobles y de menor clase, se podían decir misas de réquiem pero no de aniversario excepto si coincidía con el día de la muerte del difunto, *in die obitus defuncti*⁷⁹⁹.

Junto con las misas de réquiem solían cargarse vísperas, que también se celebraban de oficio de difuntos. Las vísperas se cantaban todos los días del oficio ocurrente para guardar la uniformidad del rezado y dar por este medio un culto más

⁷⁹⁸ *Ceremonial de los religiosos descalzos de la Orden de la Santísima Trinidad Redención de Cautivos*, Madrid, Imprenta Real, 1645, part. 1ª, cap. V, punt. XII, fols. 95r-95v.

⁷⁹⁹ A.P.L.M., *Libro de memorias de sufragios de la iglesia de San Miguel*, fol. 408r.

coherente a Dios y a los santos en el oficio de cada día. En la celebración de las vísperas, era costumbre que los que habían acompañado al duelo de un entierro llevaran encendidas sus velas a la iglesia para asistir al canto de las vísperas en la creencia de que estas tenían un valor añadido como sufragio por el difunto. Ya el obispo Diego Chueca, en las constituciones sinodales de 1657, señalaba que no se debían encender tales velas hasta que no se terminasen de decir las vísperas del rezo del día porque, finalizadas éstas, se decían otras por los difuntos⁸⁰⁰.

El incumplimiento de estas prescripciones fue cosa habitual. Los fieles, anclados en unas costumbres inveteradas, exigían que las vísperas fuesen de difuntos porque de lo contrario consideraban que las oraciones no se aplicaban con tanto mérito por el fallecido. También el clero fue partícipe y colaborador de estas desobediencias ya que se veían obligados a prolongar su asistencia en los oficios hasta concluir todas las vísperas de los difuntos del día. Noventa y cinco años más tarde, la cuestión debía continuar igual a tenor de las disposiciones que hace el obispo Pérez de Prado sobre la ordenación del canto de las vísperas, ordenando que todos los días del año se cantaran unas vísperas del oficio ocurrente, según la solemnidad del día; con seis velas en las de primera clase y cuatro en las de segunda, repicando las campanas según el rito e incensando al Magnificat⁸⁰¹ los días de fiesta. Estas vísperas servían como sustitución de aquellas que por sufragio del difunto le tocaban en la celebración de la misa cantada del día siguiente. Y si bien prohibía que en los días de doble mayor se cantasen otras vísperas que las del oficio de aquel día, en los días dobles y de menor rito, cantadas las propias, se podían decir las de difuntos correspondientes al número de misas que se tenían que celebrar procurando aplicarlas por los fundadores con el correspondiente número de responsos⁸⁰².

⁸⁰⁰ C.S. de Teruel, 1657, lib. III, tit. VI, const. XII, pp. 122-123.

⁸⁰¹ El *Magnificat* es el canto que pronunció la Virgen María cuando visitó a su prima Isabel después de la Anunciación (Lucas, 1,39-56). Se cantaba todos los días en las vísperas e iba siempre precedido y seguido de una antífona propia de la fiesta que se celebraba.

⁸⁰² A.P.L.M., *Libro de memorias de sufragios de la iglesia de San Miguel*, fol. 408v.

Tipologías de misas de difuntos

Se distinguían cuatro tipos de misas de difuntos. La primera tenía el título *In commemoratione omnium fidelium defunctorum* y se celebraba el día dos de noviembre, festividad de la conmemoración de todos los fieles difuntos. Con este título se ofrecía el día de la deposición de los pontífices, cardenales, obispos y sacerdotes.

La segunda, *In die obitus seu depositionis defuncti*, era una misa solemne que se aplicaba el día del *obitus* o tránsito a la muerte y cuando el cuerpo era llevado a la iglesia para darle sepultura, *die depositionis*, aunque la muerte se hubiese producido un día o varios días antes. Como ya hemos apuntado anteriormente, esta misa solemne se podía celebrar aún cuando concurrieran fiestas dobles de precepto o fuese dominica.

La tercera recibía el nombre de *In aniversario defunctorum* y era destinada para el día que se cumplía el año o los años del enterramiento o deposición. Olalla observaba que en muchos lugares la palabra aniversario no tenía el significado exacto y se celebraba en diferentes días y tiempos sin tener en cuenta la fecha de la deposición del cadáver⁸⁰³.

Estos aniversarios se podían celebrar siempre que no estuviera el día ocupado por otra fiesta pero fue tónica general adecuarlos a los días más convenientes, como más adelante veremos. Cuarenta años antes, el clérigo Juan de Bustamante había escrito una obra que tuvo notable influencia en todos los tratados ceremoniales posteriores. En ella ya especificaba que los aniversarios propiamente dichos sólo podían recibir este nombre cuando se referían a la fecha exacta del cumplimiento de la defunción: “no es aniversario qualquier dotación o fundación de Oficio de Difuntos, como impropriamente se llama en algunas partes, sólo es aniversario el día que cumple año o años la muerte, aunque ayan passado muchos”⁸⁰⁴. En este día debía hacerse el oficio doble y decir la oración de aniversario en la misa cantada. En las rezadas se decía la oración

⁸⁰³ OLALLA y ARAGÓN, Frutos Bartolomé de: *op. cit.*, cap. XXIV, § III, punt. 416, p. 255.

⁸⁰⁴ BUSTAMANTE, Juan de: *Tratado del oficio divino y las rúbricas para rezar conforme al Breviario Romano últimamente reformado por nuestro mui S.P. Urbano, Papa Octavo*, Imprenta Real, Madrid, 1649, lib. II, rubr. 5, núm. 2.

conveniente al difunto y otras dos comunes. Los aniversarios que caían en domingo u otra fiesta de guardar se transferían a los días siguientes conservando las mismas solemnidades.

La cuarta misa llevaba por título *Missis quotidianis defunctorum* y se decía los días segundo, cuarto, quinto, sexto y octavo del novenario por difuntos. También era propia de los lunes, día de la semana dedicado a las ánimas; en ella se podían decir hasta siete oraciones terminando con la *Fidelium Deus*. A propósito del lunes que era el día de la semana dedicado a las celebraciones por las benditas almas del Purgatorio, hay que hacer notar que fue práctica muy acreditada en el arzobispado de Zaragoza ya que en las Constituciones sinodales de 1698 se ordenaba que todos los lunes que no estuviesen impedidos por fiestas colendas se dijeran misas por las almas del Purgatorio, cantando responsos en las iglesias y en sus cementerios⁸⁰⁵.

Las misas de *réquiem* en el día del *obitus*, no estando el cuerpo presente para enterrarle, carecían de estos privilegios y sólo se podían cantar misas solemnes los días que no fueran fiestas de guardar⁸⁰⁶.

Las misas por hermandad que se solían decir en los capítulos eclesiásticos, cofradías y órdenes religiosas por existir algún tipo de constitución o concordia, como en el caso del Capítulo de Racioneros de la ciudad o el cabildo catedralicio, se celebraban del día o fiesta ocurrente y bastaba aplicarlas por el difunto.

Los novenarios

Los novenarios no estaban instituidos como tales por las autoridades eclesiásticas pero su costumbre era tan antigua que se toleraron aunque hubo muchos intentos de ordenarlos y adecuarlos al calendario litúrgico. Todas las misas del novenario no debían ser de *réquiem* aunque estuvieran dedicadas a los difuntos. Sin embargo, el afán de darles mayor solemnidad hizo que muchos testadores las ordenasen de esta manera. Los ceremonialistas combatieron esta postura aduciendo que incluso en

⁸⁰⁵ C. S. *Del arzobispado de Zaragoza*, 1698, tit. 9, const. XII, pp.143-144

⁸⁰⁶ JIMENO, Pablo: *op. cit.*, cap. II, p. 28.

las fiestas que tenían octava, sólo eran de oficio doble el primer y el último día mientras que los restantes (infraoctavos) eran semidobles, con tres oraciones. Esto no debió de convencer a los fieles que dejaron, a través de sus disposiciones testamentarias, abundantes muestras de sus preferencias por las misas “de muertos” a pesar de que se recomendaba a los testadores que cuando encargasen novenarios se conformasen con la misa del enterramiento y el responso final⁸⁰⁷.

Por regla general el novenario debía de hacerse de la siguiente forma: los días segundo, cuarto, quinto, sexto y octavo se decía la misa cotidiana con tres oraciones; la primera por el difunto, la segunda de la misa y la tercera *Fidelium*⁸⁰⁸. En los días tercero y séptimo la misa podía ser de Réquiem con oficio doble y una sola oración. Al noveno día se hacían las exequias que vulgarmente recibían el nombre de honras. En éste día la misa era de Réquiem, similar a la de la fecha del óbito. Si la misa era cantada se consideraba doble con una oración mientras que en las rezadas se decían tres oraciones. Podía ocurrir que durante el novenario concurrieran fiestas dobles o días de oficio que no admitían dobles, entonces se cumplía con la misa cantada del oficio correspondiente. Los novenarios comenzaban a contarse desde el día del enterramiento o deposición aunque no faltaban los que opinaban que debía ser a partir del día de la muerte.

Si el entierro se efectuaba por la tarde, la misa de *réquiem* se pasaba al día siguiente, siempre que fuese permitido. Algunos tratadistas consideraban que bastaba la presencia moral para decir forzosamente esta misa, sin importar las trabas del calendario, pero otros eran del convencimiento de que el privilegio que tenía el difunto de cuerpo presente no se alargaba al día después de su deposición.

En las comunidades religiosas, cuando se conocía el fallecimiento de uno de sus miembros después de algunos días, se podía hacerle el oficio de difuntos con misa de

⁸⁰⁷ OLALLA y ARAGÓ, Frutos Bartolomé de: *op. cit.*, cap. XXIV, § IV, punt. 420, p. 257.

⁸⁰⁸ La mayoría de los ceremonialistas coinciden en esta división del novenario, véase: OLALLA y ARAGÓN, Frutos Bartolomé de: *op. cit.* p. 257; HERMUA, Pedro de: *op. cit.*, pp. 37-39. En la ciudad de Teruel, sólo muy tardíamente los testadores especificaron la calidad de las celebraciones durante los novenarios que ordenaron. Esto se puede atribuir a la lenta implantación de los ordenamientos litúrgicos emanados de Roma y a las resistencias de gran parte del clero turolense.

réquiem con toda la solemnidad. Si se trasladaban cuerpos o restos, después de varios años de haber fallecido, la misa que se decía era igual que la del día del *óbitus*.

Finalmente, hay que señalar que el día de las honras en el que generalmente había un gran concurso de gente, bien por ser las de alguna cofradía o personaje importante, la misa podía ser la del día de las ánimas de *die óbitus* cambiando la oración por petición por el difunto, y si era por muchos por *pluribus difunctis*.

Ceremonial de la absolución solemne

El día de las Ánimas o cuando se hacía una misa solemne por algún difunto con aparato de túmulo se impartía la absolución solemne. El sacerdote revestido de capa negra y acompañado del diácono y subdiácono, éste último portando la cruz entre dos acólitos con velas encendidas, se colocaba a los pies del túmulo, teniendo en cuenta que, si en él había algún cuerpo presente, su posición variaba según el estado del finado. Los clérigos y religiosos se colocaban con la cabeza hacia el altar, mirando hacia el pueblo, y así debían de ser sepultados, mientras que los seglares eran dispuestos al contrario, con los pies hacia el altar. El celebrante, sin bonete, recitaba el responso mientras rociaba el túmulo con agua bendita y después lo incensaba. Si no había túmulo o tumba levantada se colocaba en el suelo un paño negro de dimensiones parecidas a una sepultura a partir de la última grada del altar y el celebrante, desde el lado de la epístola, efectuaba el ritual con las mismas oraciones y gestos.

Durante la Semana Santa cesaban todos los oficios de difuntos. Si alguien moría en Jueves Santo se le decía, muy de mañana, misa rezada del día de cuerpo presente con ornamentos blancos, como estaba establecido para esos días, y el oficio de sepultura se hacía con vestiduras negras solamente rezado. Las campanas se podían tocar pero siempre antes de cantar el Gloria de la misa conventual del día porque después estaba prohibido hasta el Sábado Santo cuando llegaba la hora de cantar otra vez el Gloria. El Viernes Santo estaba terminantemente prohibido enterrar cuerpo alguno ni celebrar misa, pero si la descomposición del cadáver era notoria se le podía cubrir con algo de tierra rezándole un responso.

De la hora del día en que se podían celebrar las misas

Los sacerdotes solamente podían celebrar una misa al día. Este precepto provenía de una oscura disposición del papa Alejandro II, citada por el licenciado Eugenio Pastrana Coronel⁸⁰⁹, que fue haciéndose costumbre con el tiempo y a la que diversos autores mayores como Santo Tomás le dieron naturaleza moral. El sacerdote sólo podía decir una misa diaria por una razón mística: el sacrificio de Cristo en la cruz era suficientemente meritorio para ser representado una sola vez. Pero también existía una razón moral. La fragilidad de los hombres y el cuidado de las cosas temporales apenas daban lugar para prepararse dignamente a decir una misa por lo que se suponía que celebrar más sería irreverente y pernicioso por el extraordinario estado de gracia que el sacrificio requería.

Las misas se podían comenzar a celebrar desde el principio de la aurora, es decir, desde las primeras luces del amanecer hasta el mediodía. Se esgrimían para esto muchas razones, algunas de ellas basadas en los textos evangélicos. En la misa se ofrece el sacrificio de Cristo, que es la blancura resplandeciente de la luz eterna, el resplandor de la Gloria y además la misma luz verdadera del día que durará hasta el fin de los tiempos (S. Juan 1, 9). Por otra parte, se consideraban las mañanas como el tiempo más idóneo para la devoción por estar el hombre con los sentidos más frescos y despiertos. El franciscano Luis de San Juan Evangelista, en un extenso manual de moral, escribe sobre este punto que “así lo enseña la costumbre de la Iglesia, fundada en que regularmente no están los hombres hasta aquella hora dispuestos para acto tan alto”⁸¹⁰.

En cuanto al comienzo de la misa, existían algunas excepciones. Debido a que el crepúsculo del día no siempre es igual, se podían decir misas media hora antes de la aurora para terminarlas más o menos con el fin del crepúsculo. Los obispos tenían especial privilegio de celebrar antes de amanecer cuando iban de viaje y podían conceder licencia a otros sacerdotes para hacer lo mismo⁸¹¹. El comisario general de la

⁸⁰⁹ PASTRANA CORONEL, Eugenio: *Silva racional y espiritual de los divinos y eclesiásticos officios de Nuestra Madre la Santa Iglesia*, Madrid, imp. Julián Paredes, 1664, cap.III, p.333.

⁸¹⁰ SAN JUAN EVANGELISTA, Luis de: *op. cit.*, cuestión II, art. II, p. 242.

⁸¹¹ PASTRANA CORONEL, Eugenio: *op. cit.*, cap. III, p. 335.

Cruzada tenía facultad para dar licencia para oír y celebrar misa una hora antes del día y una después del mediodía, pero sólo a personas nobles o a aquellas que tuvieran suficiente calidad⁸¹².

La última celebración coincidía con el mediodía, poco más o menos. También en este precepto se introducía la idea de la fragilidad humana, pues era muy difícil aguantar tanto tiempo el ayuno y además en esta hora era costumbre efectuar la comida⁸¹³.

Las misas solemnes se debían celebrar en las horas en que Cristo padeció por nosotros, y por ser la misa memorial de su muerte cruenta tenían que corresponder con las horas de su padecimiento: tercia, sexta y nona. Aquí hay que señalar que la Iglesia seguía usando la división del tiempo romana, que dividía el día y la noche en cuatro partes de tres horas cada una. Las del día se llamaban estaciones y las de la noche vigiliias. Para los romanos el día oficial comenzaba con la salida del sol, sobre las seis de la mañana, y terminaba con su puesta, hacia las seis de la tarde. En la hora tercia, que comenzaba a las nueve, se celebraban las misas solemnes porque en esa hora Cristo había padecido la burla y el escarnio cuando Pilatos lo presentó a los judíos (Mateo, 27). También en esa misma hora el Espíritu Santo bajó sobre los apóstoles en forma de lenguas de fuego (Hechos, 2,13). Luis de San Juan Evangelista, que escribía en 1619, decía que la hora para celebrar las misas mayores estaba determinada a las nueve pero que en la actualidad se debían guardar las particulares costumbres de los lugares y comunidades que solían celebrarlas a las diez⁸¹⁴. Hay que señalar que se entendía por misa solemne la propia del día porque se cantaban, en muchas ocasiones, otras misas que debían decirse a horas señaladas por institución o devoción de las personas que las ordenaban en sus testamentos. Durante los domingos y días festivos también se celebraban las misas solemnes en la hora tercia por creer que era la más cercana a la resurrección y nacimiento de Cristo. Pero existían razones de tipo acomodaticio: los sacerdotes, acabadas las celebraciones, podían guardar un tiempo más amplio hasta la

⁸¹² IBÁÑEZ de AOYZ, Vicente Antonio: *Tratado único de la Bula de la Santa Cruzada*, apéndice en: BUSEMBAUM, Hermann: *op. cit.*, p. 344.

⁸¹³ SANTAMARÍA ARNÁIZ, M. “La alimentación”, en ALCALÁ-ZAMORA, J. N. (dr.), *La vida cotidiana en la España de Velázquez*, Madrid, Temas de Hoy, 1994; SAN JUAN EVANGELISTA, Luis de: *op. cit.*, cuestión XI, art. III, p. 244.

⁸¹⁴ SAN JUAN EVANGELISTA, Luis de: *op. cit.*, p. 245.

asistencia al oficio de vísperas; además, la mañana resultaba el mejor momento para permitir el concurso de los fieles. Respecto a las celebraciones de misas en las horas sexta y nona, que correspondían con la crucifixión y muerte de Cristo, Pastrana Coronel las considera fuera de uso y muy antiguas⁸¹⁵.

Las misas en los altares privilegiados

Todas las iglesias aspiraban a tener un altar privilegiado. Parte del numeroso cúmulo de misas dejadas por los testadores como remedio de su alma se ordenaron celebrar en este tipo de altares. Para adquirir la denominación de altar privilegiado debía mediar una concesión apostólica que concediera la indulgencia plenaria para el alma por la cual se oficiaba el sacrificio de la misa. Con sólo una misa celebrada en estos altares se sacaba un ánima del Purgatorio. Este tipo de misas recibía la denominación de misas de indulgencia y entraban a formar parte del grupo de los sufragios, pero el hecho de que se prodigarán de manera insistente y numéricamente elevadas radicaba no tanto en los beneficios que podía reportar su celebración sino en que no daban seguridad plena de cara a la salida inmediata de las penas del Purgatorio.

En efecto, según los moralistas, no era infalible que una sola misa pudiera exonerar al alma de todas las penas temporales. Se suponía que Dios aceptaba misericordiosamente el sacrificio hecho por el alma del difunto, pero no constaba que esta aceptación fuese realmente eficiente. Numerosos obstáculos podían impedirlo. Entre ellos estaba una razón de insuficiencia a la hora de conceder la indulgencia al altar:

“La indulgencia, aunque sea plenaria y plenísima y jubileo y en altar privilegiado, y más privilegios que tenga, ni se gana para el vivo, ni se libra el ánima del purgatorio, si no hubo razonable causa para concederla; y aunque siempre se supone que la ay, pero por que puede ser, que la razón de conceder la indulgencia, no sea proporcionada, ni suficiente, por esso es muy importante que se multipliquen los sufragios por las ánimas y se repitan y pretendan ganar muchas y diferentes indulgencias”⁸¹⁶.

⁸¹⁵ PASTRANA CORONEL, Eugenio: *op. cit.*, cap. III, p. 339.

⁸¹⁶ DÍAZ de COSSÍO, Pedro: *Catecismo con el Rosario. Explicación de la doctrina christiana con el Rosario y del rosario con la doctrina cristiana*, Madrid, Imprenta Real, 1671, cap. 12, p. 305.

Se recomendaba celebrar el mayor número posible de misas de indulgencia, tanto para tener la seguridad de que alguna de ellas fuera satisfactoria como para aumentar la gracia de aquel alma, que, aún no necesitándolo, podía beneficiarse del aumento de su gracia accidental, sirviendo como sufragio para las demás almas purgantes, según Dios lo asignara. El círculo de la caridad compensatoria se volvía a cerrar. Todos salían beneficiados de las celebraciones. Los ordenantes por su petición; los que las decían por su aplicación y el común de los purgantes por la recepción de sus frutos.

Por otra parte, el pensamiento de San Agustín sobre la aplicación total de los efectos de la misa, inducía a creer que las misas y sufragios se debían repetir y multiplicar. Las misas, aunque tuvieran la concesión de indulgencia plenaria, podía ser que Dios sólo las aceptase en parte y no en todo; bien por su justo juicio bien porque el ánima no tuviera disposición para recibir más que algunos grados de remisión, que se podían traducir en años o en días. La cuestión radicaba en la actitud que el difunto había tenido cuando vivía en el mundo. Muchos, con su vida ejemplar, estaban más capacitados para recibir los beneficios de los sufragios que otros, por lo que la misa no causaba en todas las almas las mismas remisiones. El lastre de la vida anterior se manejaba de una manera sutil invocando unas predisposiciones específicas que se prolongaban en el más allá. No todos los difuntos tenían la misma capacidad de aprovechamiento, y a pesar del infinito valor de la misa, sólo con la aplicación de un gran número de ellas podían recibirse en parte las indulgencias hasta completar la satisfacción total de las deudas y permitir la salida del Purgatorio⁸¹⁷.

Las medias misas

Como ya se ha señalado anteriormente, la misa se generalizó como una liturgia destinada a ser ofrecida como intercesión por las almas de los muertos. Según diferentes autores, en el siglo XVII, la petición de misas por los difuntos alcanzará sus cotas más altas. En muchas iglesias parroquiales se produjo una sobresaturación de misas y oficios

⁸¹⁷ *Ibidem*, p. 306.

religiosos relacionados con la muerte (vísperas, maitines, doblas)⁸¹⁸ que llegaron a ofuscar las solemnidades diarias dedicadas al culto de los santos. Las autoridades eclesiásticas intentaron disminuir esta ingente cantidad de misas aplicándoles sucesivas reducciones atendiendo a una valoración estrictamente económica. Periódicamente, las celebraciones perpetuas se vieron restringidas a consecuencia de la adaptación de los estipendios de las misas a los nuevos precios que imperaban en el momento.

La enorme cantidad de misas encargadas, las dificultades que se presentaban a la hora de su celebración y distribución entre los meses del año, dio lugar a la implantación de una modalidad de misas cuyo origen estaba en las travesías marítimas. Se trata de las *misas náuticas o navales* también llamadas *misas secas*. Estas misas se celebraban sin hacer efectiva la consagración y por consiguiente la transustanciación del cuerpo y la sangre de Cristo. Durante las largas travesías de los viajes a las Indias, para evitar el riesgo que suponía que el viento o las olas arrebatasen la hostia de manos del sacerdote o derramasen el contenido del cáliz, se instituyeron este tipo de misas que carecían de un ceremonial determinado. Al no tener rúbricas, se omitía en ellas la oblación y el canon por ser consecuentes a la consagración y a la comunión. Una de las características de este tipo de misas era la brevedad de su celebración. El sacerdote con la estola sobre el alba o sobrepelliz decía la epístola, el evangelio y el *pater noster* y daba la bendición. También se podían officiar con todos los ornamentos de celebración incluida la casulla⁸¹⁹. Estas misas se podían decir tanto en las iglesias como en las casas particulares aunque estas no tuvieran oratorio erigido por bula papal con lo cual muchos de los enfermos con posibilidades económicas las ordenaban con la esperanza de que contribuyeran a su pronto restablecimiento. En el caso de que los entierros fueran efectuados por la tarde se podían decir este género de misas que suplían de algún modo a las de cuerpo presente que se celebraban cuando el difunto era sepultado por la mañana. Pedro de Moncada aseguraba que esta clase de celebraciones, sin llegar a tener la eficacia del sacrificio de la misa, resultaba de gran provecho como sufragio de los difuntos. Como nunca estuvieron institucionalizadas, resulta difícil determinar la incidencia que tuvieron dentro de las prácticas devocionales de la época. Poseemos

⁸¹⁸ La palabra dobla aparece frecuentemente junto a los aniversarios. Creemos que consistía en una celebración destinada al sufragio de las almas a la que se asociaba algún oficio complementario tales como vísperas o maitines. De aquí la expresión dobla, oficio doble.

⁸¹⁹ MONCADA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. II. pp. 117-121.

alguna vaga referencia sobre ellas tal y como la que hace Francisca Navarro Butarraíz, muerta en 1670, cuando dispone “media misa que dejó su marido y otra media para ella”⁸²⁰ pero realmente habría que considerar este tipo de celebraciones como un conjunto de plegarias, que bajo la intencionalidad del sacrificio de la misa, pretendieron atribuirse unas cualidades meritorias al igual que otras tantas prácticas religiosas del momento.

La pompa funeral en los entierros

Las palabras de San Agustín, “que la pompa y el gran acompañamiento de pueblo era más contento de los vivos que favor y socorro a los difuntos”⁸²¹, calaron muy poco en las mentalidades de la época. La Iglesia se encargó de apostrofar, de manera contundente, a todos aquellos que ordenaban sus exequias de manera sencilla, sin estridencias y gastos superfluos, avisando que los deudos y familiares podían tomarse al pie de la letra las palabras del santo de Hipona. “Muchos se han aconsejado de que no dejen cosa particular en testamento para su entierro, sino que lo dexassen a la voluntad de su muger e hijos, que las más de las vezes lo hazen muy bellacamente, los quales por no gastar buscan todos los medios y trazas posibles arrimándose a aquel dicho de San Agustín”⁸²². Por otra parte, el discurso eclesiástico incidió pertinazmente sobre las bondades del entierro en las iglesias, el cual debía ser hecho con moderada pompa y honra según las posibilidades del difunto. La sepultura dentro de los recintos sagrados reportaba a los muertos innumerables beneficios. La iglesia era el lugar donde, por antonomasia, se pronunciaban toda clase de plegarias y donde se celebraban los oficios divinos. También en ella los sacerdotes decían oraciones particulares por los que allí estaban enterrados y se conmemoraba la memoria de los santos. De todo este culto eran participes las almas de los difuntos en cuanto formaban parte de un solo cuerpo unido por la caridad con los que habitaban en el mundo terrenal.

⁸²⁰ A.P.S.A.; *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 397r.

⁸²¹ Cit. en SERPI, Dimás: *Tratado contra Luthero y otros hereges según el decreto del S. C. Trident.: con singular dotrina de SS. DD. Griegos, latín y hebreos: con sesenta consideraciones sobre las liciones de Job*, Lisboa, imp. Antonio Álvarez, 1617, en cap. LXXIII, fol. 258r.

⁸²² *Ibidem*, cap. LXXIII, fol. 258 v.

Todos estos recursos eran considerados como remedios importantísimos que formaban parte del gran paso a la otra vida en la que el alma del difunto necesitaba las máximas garantías de salvación. El enterramiento dentro de las iglesias, aparte de explicitar la importancia, el linaje y la memoria del difunto, reportaba significativos beneficios. Aun cuando los ciclos de sufragios hubieran terminado, los allí enterrados siempre podían participar de socorros y oraciones debido a que durante el año eclesiástico muchos sufragios eran aplicados, de manera graciosa, por el eterno descanso de los muertos que estaban sepultados dentro de los templos. Sirvan como ejemplo los rituales que se celebraban en los conventos de religiosos franciscanos apuntados por Dimas Serpi: “todos los domingos del año se dedican las misas del día por los enterrados en nuestros conventos, y todos los lunes se canta una missa y se hace una absolución general por la iglesia y claustros por los que allí están enterrados”.

Todos los gastos ordenados en testamento por los difuntos, si estaban en gracia, aprovechaban para su alma y redimían las penas. El aceite, las hachas y la cera que ardía en las sepulturas representaban la fe del finado, que de ninguna otra manera podía manifestarla. El incienso significaba el culto divino al que se adhería el difunto, perseverando con ello en los rituales que había hecho ya en vida. Las ofrendas de pan y vino y cualquier limosna ofrecida a los sacerdotes o a los pobres eran la demostración de la caridad. Estos elementos adquirieron un carácter cuasi sacramental, pasando a ser considerados como esenciales en el desarrollo de las exequias. Pero a la vez sirvieron para establecer y publicitar la importancia del individuo revelando su posición social y su honorabilidad. El entorno físico de las ceremonias funerales durante el barroco alcanzó grados inusitados de magnificencia y ostentación hasta tal punto que algunos fueron asimilados a los grandes acontecimientos públicos en los que la concurrencia, muy abundante, se hacía lenguas de la brillantez de las ceremonias y de los grandes medios externos empleados en el cortejo.

No todos, sin embargo, fueron deudores de estas costumbres. Hubo personajes que, atendiendo más a la humildad personal y a la espiritualidad interior, ordenaron sus enterramientos de manera discreta y sencilla. Estas posturas, más que de servir de edificación y ejemplo, fueron tachadas de encubierta soberbia cuando no de causar graves inconvenientes. No sin cierto tono humorístico, Dimas Serpi criticaba las

licencias que daban algunos obispos para que ciertos personajes importantes hiciesen de sus funerales verdaderos ejemplos de sencillez:

“Que algunos grandes en nobleza y en hazienda se entierren de noche y pobrementemente, a los quales sólo acompaña una luz y ésta cerrada dentro de una linterna; y el sacerdote que no reze alto por no ser oydo, la cruz baxa y entre los brazos del sacristán porque nadie la vea y las oraciones que le dicen allí al difunto, si acaso dan algún trope con los que lo llevan a escuras, suelen decir: el diablo se lo lleve que me he lastimado el pie por llevarle sin luz, y otras a este tono. Que bien considerado, no parece sepultura de christiano, sino de moro y gentil y parece que le llevan a echar en algún muladar, como si fuera un perro”⁸²³.

La sociedad barroca nunca fue permisiva con aquellos que desarticulaban las costumbres sociales. Los modelos aceptados ofrecían todas las seguridades de ajustarse a los contenidos rituales y simbólicos. El quebrantamiento de las formas o del status social, era considerado como una salida heterodoxa que siempre estuvo bajo sospecha. Por otra parte, la jerarquía eclesiástica nunca permitió los grandes rasgos de humildad, porque en la moderación estaba implícito el orden y el control de sus fieles. A los ojos de los tratadistas, los beneficios de este tipo de entierros eran considerados como muy escasos, ya que los que así se enterraban perdían las oraciones que por ellos decían los que veían pasar el cortejo junto con las preces que la iglesia solía decir en aquella ocasión⁸²⁴.

También el doctor Martín Carrillo consideraba dignos de reprehensión a todos aquellos que mandaban hacer sus entierros extraordinariamente, es decir, sin tocar las campanas, sin luces ni acompañamiento y cuenta sus impresiones de un entierro del cual fue testigo:

“Mandó el difunto llevasen su cuerpo los locos del Hospital General de la ciudad de Zaragoza, que fuese el entierro de noche, que no llevasen sino dos hachas, ni le acompañasen sino pocos clérigos y lo dexassen a la puerta de un convento donde se mandó enterrar. Y aunque este difunto lo devió de hazer por humildad, porque dexo para ello larga limosna y assí merecería en esto, causó la novedad ocasiones de murmurar y otros juicios que fuere bien evitarlos y conformarse con el común uso de muestra Madre la Iglesia”⁸²⁵.

⁸²³ *Ibidem*, cap. LXXIII, fols. 260v-261r.

⁸²⁴ ROJAS, Francisco de: *op. cit.*, fol. 221r.

⁸²⁵ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, part. II, cap.V, p.200.

Aconsejaba, pues, ordenar los entierros de forma acostumbrada con moderada pompa y honra conforme al uso y costumbres del lugar y la calidad del estado del sujeto.

No faltaron sin embargo tratadistas que intentaron introducir un espíritu de sencillez e intimidad en los asfixiantes cortejos de la deposición del cadáver, avisando de que la necesidad de redención no estaba ligada inexcusablemente a los fastos ceremoniales y de que estos podían convertirse más en penas de Purgatorio que en remedios de salvación. El jesuita Pedro de Moncada, muy reprobatorio con el exceso de pompa en los entierros, decía que “son exceso de gastos que sólo sirven de vanidad, los cuales en vez de aprovechar, hazen daño considerable a los difuntos aumentándoles sus penas en el Purgatorio porque el hazer con gran ostentación los entierros y sepultar los cuerpos en sepulcros sumptuosos y hazer las exequias con gran pompa y lucimiento, más es consuelo de vivos que sufragio de difuntos”⁸²⁶.

Al socaire de ocultos intereses crematísticos, nada despreciables, se solían narrar numerosos ejemplos de personajes santos que habían sido enterrados con gran publicidad y brillantez. Destacaba sobre todos el relatado por San Juan Damasceno sobre el entierro de la Virgen María. Su cuerpo fue acompañado por los ángeles y los apóstoles cantando himnos, y se quedaron junto a la sepultura durante tres días hasta que cesó una música celestial. Esto indujo a creer que el origen de las novenas o días séptimos y anuales provenían del tiempo que los ángeles y apóstoles estuvieron junto al sepulcro de la Virgen.

Muchos tratadistas se empeñaron en justificar la complejidad y pompa en los entierros buscando una simbología que entroncase con los momentos más relevantes de la pasión y muerte de Cristo. Hasta los mínimos detalles tuvieron una explicación encaminada a desterrar el tremendo horror que imponía la presencia del cadáver. La pompa en los entierros en boca del agustino fray Antonio de la Natividad, iba “dando el pregón de la resurrección de las carnes”⁸²⁷. Y así, la campanilla que iba tocando delante de la comitiva simbolizaba la trompeta con la que el arcángel avisaría el día del Juicio

⁸²⁶ MONCADA, Pedro de: *op. cit.*, lib. IV, cap. VIII, p. 373.

⁸²⁷ NATIVIDAD, Antonio de la: *op. cit.*, lib. VI, cap. X, p. 474.

Final a todos los muertos para que resucitaran. La cruz que encabezaba el cortejo significaba el signo triunfal que resplandecería en el cielo con la venida de Cristo para juzgar al mundo. Las luces correspondían a la claridad gloriosa con que se han de vestir los cuerpos de los fieles resucitados. El féretro o tumba, según San Ambrosio, al ser de madera, prometía como cierta la Resurrección que Cristo nos había dado con su muerte en la madera de la cruz, y terminaba con una poética comparación al decir que las flores “daban nuevas de la primavera que es una resurrección de los árboles y plantas todas de la Tierra”⁸²⁸. Más adelante dice que el número de veces que se rezaba en el camino, que eran tres, recordaba los tres días que Jesús estuvo en el sepulcro, y que los salmos, cánticos y responsos representaban las tristezas y penas que van a padecer las almas de los difuntos en el Purgatorio⁸²⁹. Finalmente, consideraba el entierro como un sufragio más pero recomendaba no excederse en la pompa pues había el peligro de perderlo todo por excesiva vanidad.

Con idénticas constantes simbólicas, Martín Carrillo, casi medio siglo antes, había hecho una alegoría similar de los funerales: “llevan al difunto en un túmulo de madera por la esperanza que se tiene en la Resurrección de los cuerpos, porque después que Cristo obró en un madero nuestra redención y vida, tenemos la esperanza de resucitar. Antes del difunto van muchas luminarias, cirios, hachas y velas todas encendidas para denotar que las almas de aquellos difuntos viven hechas hijas de la luz y que han de vivir para siempre resucitadas”⁸³⁰. El mercedario José Montón, refiriéndose a las imprescindibles luces que acompañaban a los difuntos y citando a San Nicéforo, añadía que “el uso de las candelas en las exequias es antiquísimo y piadosísimo porque ya se usaron en el santísimo funeral de la Virgen y así aunque los difuntos se consideran en tinieblas, tienen la esperanza de pasar a la luz eterna”⁸³¹.

⁸²⁸ *Ibidem*, p. 482.

⁸²⁹ *Ibidem*, p. 490.

⁸³⁰ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, part. II, cap.V, p.204.

⁸³¹ MONTÓN, José: *Breve instrucción sobre la recta inteligencia de las rúbricas del misal romano y práctica expedita de las sagradas ceremonias de ambas missas que en el curso del año se hacen en la Iglesia*, Zaragoza, imp. Francisco Moreno, 1736, p. 321.

Llegados a este punto, parece oportuno subrayar que hubo tratadistas que comprendieron que los aparatosos funerales barrocos podían servir de códigos masivos para estimular psicológicamente las conductas espirituales, como el franciscano Francisco de Rojas, que se pregunta, no sin intención turbadora:

“¿Por qué nos pone tanto temor la sola memoria de la muerte, por qué el eco y retintín de los clamores de las campanas que doblan por los muertos nos atemorizan tanto y otras amenazas que Dios nos tiene puestas no las tememos así? Que todas las tragediosas representaciones que se hazen con los cadáveres muertos puniéndolos en tumbas cubiertas de luto, con hachas y luces alrededor, con lamentosas canciones y mortales endechas que se cantan en las obsequias, los clamores que aturden los oydos y los enlutados cubiertos y arrastrando bayetas, son unos padrones donde se leen y sienten los grandes dolores y penas que un corazón afligido tiene, le dexa turbados los sentidos y se mueve más a penitencia que las penas espirituales que esperan a los malos, más temen esto los hombres que la privación de ver a Dios”⁸³².

No faltaron también voces que criticaran los ampulosos funerales por los grandes gastos que ocasionaban. Precisamente desde una observación costumbrista y con un tono picaresco, sin llegar a la nota hiriente, el miembro de la guardia vieja española Francisco Santos, describe la suntuosidad vana del acompañamiento de un bodeguero que con gran ostentación llevaban a enterrar:

“Iban ocho religiones, los hermanos de San Juan de Dios, que llevaban el cuerpo, los niños de la doctrina y desamparados; todo el cabildo, veinte y quatro pobres, con sus hachas de quatro pabilos; muchas cofradías y sus mayordomos con cetros; el cuerpo iba en una caja, cubierta de bayeta y detrás mucho acompañamiento pardillo, se detuvo en el inter, que dixeron un responso y preguntándolos otro que iba en el entierro, que cuántas missas avía dexado, a quien respondió uno de ellos que ciento y que en quanta hacienda dexaba no avía para pagar deudas y entierro... fueron y en la iglesia notaron un aparato como para un príncipe; estaba toda la tierra enlutada; veinte y quatro blandones de plata para las hachas que llevaban los pobres, que a puro de atizarlas ya iban demediadas. Toda la música de la Capilla Real y la tumba tenía alrededor más de duzientas luces”⁸³³.

El autor pone en boca de Juanillo, uno de los personajes del librito, la opinión generalizada que se tenía de estos tipos de funerales: “¿no era mejor ajustar un entierro de moderado gasto, acordándote quien eras y eres y no dexar que notar? Con doze sacerdotes y una cofradía tenías harto para hombre de tu esfera y no tanto aparato y tan

⁸³² ROJAS, Francisco de: *op. cit.*, fols. 202r-202v.

⁸³³ SANTOS, Francisco: *Día y noche de Madrid: discurso de lo más notable que en él passa*, Madrid, imp. Pablo de Val. 1663, pp. 122-123.

pocas misas”⁸³⁴. Afinando un poco más en el sentido del pasaje, cabe preguntarse si la crítica estaba dirigida contra aquellos a quienes por su categoría social les estaba vedado el empleo de ciertas manifestaciones suntuarias o, por el contrario, encerraba una diatriba contra los que a la hora de su muerte olvidaban las verdaderas obras de caridad con sus parientes y bienhechores, no reparando en que había almas en el Purgatorio, pobres, viudas y doncellas huérfanas que necesitaban de sus legados y limosnas. Estas apreciaciones y otras más fueron corrientes en una sociedad en la que muy pocas cosas eran íntimas y privadas. Ver y ser visto se convirtió en una constante generalizada dentro de la mentalidad de la época. Y un acto tan publicitado como era el de la muerte y los rituales que le acompañaban, daba lugar a innumerables críticas de todo tipo. Ya Alejo Venegas señalaba que el aparato de los entierros era, en muchas ocasiones, causa de murmuraciones y maledicencias⁸³⁵, pero admitía que las honras moderadas tenían un saludable efecto psicológico sobre los cristianos porque les recordaban constantemente la muerte evitándoles así caer en muchos de los pecados⁸³⁶.

⁸³⁴ *Ibidem*, p. 124.

⁸³⁵ “Con la moderación del enterramiento se quitará la ocasión de murmurar de las gentes, las cuales sobre pequeño cimiento suelen armar una torre de mejorías. Unos dicen que fuera mejor aquel gasto para casamiento de huérfanas, otros para repartir a los pobres de la parrochia, otros dicen que ya que se gasta que más le aprovechará de missas que de grandes andamios y finalmente la lengua maledica, que a ninguno perdona, desdora lo que es bueno de su linage y acuesta lo *indiferente* a la peor intención” ALEJO VENEGAS: *Agonía del...*, *op. cit.*, punto VI, cap. 7, pp. 220-221.

⁸³⁶ “Pues la muerte de uno es aldabada de muchos y la sepultura se dize monumento que quiere dezir memoria y recordación, que allende que las de muchos juntos en nombre de Dios son oydas, la pompa y la sepultura, que suelen dar pregón de la muerte, mientras fueren más estendidas y ocurrieren más presto a la vista, más estendidamente y más presto traerán a la memoria la muerte, cuya continua recordación suele ser el remate y el freno de los pecados”, *Ibidem*, p. 225.

VII. LAS LLAVES ESPIRITUALES DE LA IGLESIA

“Os aseguro que todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo”

Mateo, 18, 18

La metáfora de la llave material que abre la puerta o la cierra, la llave que abre el arca donde está encerrado un tesoro representó para los teólogos escolásticos la base de la potestad suprema que poseía la Iglesia para gobernar a todos los fieles. Las palabras de Cristo a Pedro fueron determinantes: “Yo te digo que tu eres Pedro y sobre esa piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del reino de Dios; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos”⁸³⁷. Los tratadistas distinguían dentro de esta autoridad eclesiástica tres tipos de potestades: la de orden que atañía al carácter sacerdotal; la de jurisdicción que permitía ordenar leyes, dispensar en los votos, conceder indulgencias y establecer censuras, y la de la ciencia, mediante la cual la Iglesia tenía libertad para interpretar las sagradas escrituras. La llave de la jurisdicción era importantísima porque tal y como comparaba el franciscano Villalobos: “Ninguna república puede aver bien gobernada sino es que aya príncipes que la gobiernen y assí en nuestra república cristiana donde lo espiritual es lo principal, fue necessario que uviese gobierno espiritual y que se governase por los prelados”⁸³⁸. Amparándose pues en estos textos evangélicos, la institución eclesiástica se sintió refrendada para ejercer sobre los fieles una autoridad omnímoda atribuyéndose la autoridad espiritual sobre los actos y conciencias de lo creyentes dispensando o negando las posibilidades de su salvación. Las indulgencias fueron una de las expresiones más visibles y contundentes de este tipo de actuaciones.

⁸³⁷ *Mateo*, (16, 18-19). También en el evangelio de San Juan. “A quien perdonéis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retengáis, les serán retenidos”, *Juan*, (20, 23) y en el de San Lucas: “¡Ay de vosotros, doctores de la ley, que os habeis apoderado de la llave de la ciencia, y ni entráis vosotros ni dejáis entrar a los demás!”, *Lucas*, (11, 52)

⁸³⁸ VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 2.ª parte...*, *op. cit.*, trat. XXV, p. 594. Este tratadista, para soslayar el debate con los protestantes, señalaba que en el Evangelio no se expresaba que la potestad de jurisdicción había sido entregada a todo el cuerpo de la Iglesia sino a sus prelados en exclusividad a cuya cabeza estaban los pontífices.

Las indulgencias. Un tesoro inagotable

La pasión y muerte de Cristo generó una serie de gracias cuyos méritos eran incalculables. La Iglesia, como administradora y depositaria de éstos, se facultó el derecho de concederlos de forma discrecional, cuando la ocasión así lo requiriese. La cuestión de las indulgencias tuvo su base en las prácticas penitenciales de los cristianos primitivos en las que los pecadores recibían la absolución después de un periodo de penitencia pública. Como este sistema resultaba muy laso porque sólo podía efectuarse una vez en la vida y la mayoría posponía la penitencia para los tiempos de la vejez, se fue sustituyendo por las obras piadosas. La implantación de las indulgencias corre también pareja con el cambio conceptual que experimenta la cristiandad sobre el hecho del pecado y su posterior penitencia.

La proliferación de libros penitenciales que contenían un amplio abanico de penitencias tarifadas, según la naturaleza e intensidad de los pecados, favoreció la práctica de conmutar las penas impuestas por diversos tipos de obras de carácter misericordioso y devoto. Las visitas a determinadas iglesias, la oración ante imágenes de santos, las peregrinaciones..., todas estas acciones podían comportar el merecimiento del perdón de las culpas cometidas. De esta forma se fue afianzando en la Iglesia latina el recurso de las indulgencias como medio para redimir los pecados o conseguir determinados indultos y privilegios. Las indulgencias pronto se fueron extendiendo por todos los ámbitos eclesiásticos. No hubo cofradía, convento, iglesia, hospital o altar privilegiado que no contase con algún tipo de indulto y con el tiempo, unas veces justificadas por papas y obispos mediante sus correspondientes promulgaciones, otras invocando inmemoriales concesiones de dudosa veracidad, las indulgencias se instauraron firmemente dentro de la economía de la salvación, llegando a tener, como más abajo veremos, connotaciones realmente supersticiosas.

El obispo Juan de Palafox y Mendoza, tratando de fomentar la devoción del rosario, escribía en una de sus cartas pastorales que las indulgencias tenían su principio y origen en la misma Redención hecha por Jesucristo. Aducía que el valor de los tormentos que había padecido camino de la cruz, su sangre derramada y la muerte dolorosa que le había sido dada, por ser de valor infinito, no sólo satisfizo con creces los

pecados de toda la Humanidad sino que fueron bastantes para compensar todos los pecados “que se han hecho, hacen y harán en todo el mundo, sobrando a nuestra redención todo aquello que va de un deudor limitado, aunque grande, a un pagador inmenso e infinito”⁸³⁹. De este merecimiento inagotable se había formado un inmenso tesoro que Cristo se reservó en sí mismo y en su Iglesia para ser repartido en caridad por su vicario en la Tierra. En definitiva, las indulgencias provenían de los grandísimos méritos que había hecho Jesucristo con su pasión y muerte para redimir al género humano.

Un elemento fundamental de teología escolástica fue la cuestión de las ponderabilidades de las acciones divinas. A Cristo, para llevar a cabo su acción redentora, le hubiera bastado con derramar solamente una gota de sangre, o una gota de sudor, pues al tomar carne humana había unido en su persona las dos naturalezas, la divina y la humana, capaces de reparar juntas el pecado del hombre. Pero como la efusión de sangre fuese copiosísima “pues desde la planta del pie hasta lo más alto de la cabeza no se halló en él cosa sana: Heridas, contusiones, llagas vivas, no curadas, ni vendadas”⁸⁴⁰, se generó un exceso de méritos que junto con las obras satisfactorias de la Virgen y las de todos los justos y santos conformaron un depósito de gracias que vino a llamarse el tesoro de la Iglesia. Este tesoro, de carácter inextinguible, se acrecentaba constantemente con las aportaciones que hacían los fieles a través de sus buenas obras⁸⁴¹. Los papas, como vicarios de Cristo en la tierra, podían disponer de este caudal de merecimientos en ayuda y favor de aquellos que eran deudores de penas temporales. Se establecía así una simbología fácilmente accesible para el entendimiento de la

⁸³⁹ PALAFOX y MENDOZA, Juan de: *Obras del ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, imp. Gabriel Ramírez, 1762, t. III, parte II, p. 159.

⁸⁴⁰ El licenciado Alfonso Pérez de Lara trae estas palabras del profeta Isaías para dar una explicación sobre el significado del tesoro de la Iglesia, PÉREZ de LARA, Alfonso: *Compendio de las tres gracias de la Santa Cruzada: subsidio y escusado que su Santidad concede a Don Felipe III*, Lión, imp. Pedro Chevalier, 1672, lib. I, p. 3. “Es el tesoro infinito, inagotable, inmenso de la satisfacción de nuestra vida Chisto, de cuya sangre, si una sola gota bastava para satisfazer por los pecados de mil mundos ¿qué harán tantos ríos de sangre derramada de un Dios?”, MARTÍNEZ de la PARRA, Juan: *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina cristiana*, Barcelona, imp. Rafael Figueró, 1701, plática XXVI, p. 530.

⁸⁴¹ Las buenas obras de los cristianos tienen dos partes: una de merecimiento y otra de satisfacción. La primera siempre queda en el individuo que la hace, aumentando su gracia, mientras que la segunda sirve para satisfacer sus pecados, y en el caso que exceda esta satisfacción, pasa al tesoro de la Iglesia.

mayoría de las gentes, en la que entraban términos de marcado sentido contable y bancario, tales como riquezas, tesoros, cobros, deudas y dispensaciones.

De este modo, la naturaleza genérica de las indulgencias propició una construcción mercantilista dentro del proceso de la salvación. Sirva como ejemplo el pedagógico portento que relata el jesuita Juan Martínez de la Parra, describiendo el arrebatamiento que sufrió la beata María de Quito durante uno de los jubileos en Roma. Ante sus ojos aparecieron, en una gran plaza, mesas con inmensas riquezas: montones de doblones de oro, perlas a granel, diamantes y piedras preciosas, mientras que oía una voz que decía: “El tesoro está puesto en público, cada uno tome de él quanto quisiere y quanto huviere menester”⁸⁴². Esta imagen daba a entender la inagotable fuente de perdones que encerraba el tesoro de la iglesia de cuyas llaves era poseedor el Sumo Pontífice, que dispensaba a su voluntad los recursos necesarios para pagar las deudas por los pecados. Más imágenes podrían servir de confirmación y visualización de esta facultad que se atribuyeron los papas para conceder indulgencias. En la época barroca triunfa la alegoría como medio representativo de lo invisible e irreal. Su didacticismo trató de significar los signos visibles como trasunto de las realidades espirituales⁸⁴³. Resultaba más que recurrente la comparación biológica de la Iglesia con el cuerpo humano: todos los fieles en unión hacen un cuerpo cuya cabeza es Cristo y el papa como su vicario. Y así como los miembros de un cuerpo se ayudan de las acciones de los otros, regidos y gobernados por la cabeza, así el Papa, como cabeza de la Iglesia, riega y sustenta el buen funcionamiento de la Iglesia dándole los recursos necesarios para aliviar los padecimientos de sus miembros⁸⁴⁴. De esta manera quedaba justificada la innegable potestad que tenían los pontífices para conceder toda clase de indultos y perdones.

La incuestionable necesidad de las indulgencias tuvo su sustentación en la teología dogmática que la Iglesia había elaborado sobre el pecado. Los pecados mortales generaban dos tipos de pena: pena eterna debida a la culpa y pena temporal que, inexcusablemente, había que purgar mediante la penitencia en esta vida o en el

⁸⁴² MARTÍNEZ de la PARRA, Juan: *op. cit.*, p. 530.

⁸⁴³ GÓMEZ CANSECO, L.: *op. cit.*, p. 221.

⁸⁴⁴ PÉREZ de LARA, Alfonso: *op. cit.*, p. 7.

Purgatorio. El tratadista Martín Carrillo consideraba esta satisfacción como la tercera parte del sacramento de la Penitencia⁸⁴⁵. La pena eterna se borraba por el sacramento de la Penitencia, pero aún quedaba del pecado la obligación de satisfacer el segundo tipo de pena, lo que los teólogos denominaron *el reato de pena temporal*. El pecado mortal era merecedor de una pena eterna infinita porque el sujeto se apartaba de un objeto infinito como era Dios. La contrición la perdonaba; pero en razón de la estricta justicia el pecador estaba obligado a cumplir un castigo temporal porque Cristo únicamente había querido que los méritos de su pasión fuesen aplicados en los sacramentos, dejando al hombre deudor de la pena temporal como aviso y freno de los pecadores⁸⁴⁶.

Esta exigencia articulaba toda una economía de salvación. De una manera o de otra parecía del todo imposible que los fieles no tuvieran cargas de penas temporales. Todo hombre era pecador y en su propia debilidad estaba contenida la predisposición a cometer pecados. Por tal motivo, muchos teólogos y canonistas afirmaron que no existía precepto de satisfacer en esta vida las penas temporales. El cristiano podía posponerlas para cumplirlas en la otra vida sin que por ello cometiese ninguna trasgresión de tipo espiritual⁸⁴⁷.

Las penitencias en el siglo podían resultar harto incómodas y trabajosas. Se requería llevar una vida de terribles austeridades, tal y como la habían llevado los santos, y, además, existía la posibilidad de que las deudas fueran infinitas en razón de las culpas cometidas, también infinitas. Pero aun en el caso de que el penitente se atreviese a hacer una exoneración pública de sus pecados, podía ocurrir que los achaques de las enfermedades, la pobreza, el estado o los negocios impidiesen su ejecución. Entonces no cabía otra solución que cumplir el castigo entre las terribles llamas del Purgatorio, perspectiva esta que no resultaba nada halagüeña. Las

⁸⁴⁵ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, cap. V, p. 203.

⁸⁴⁶ El hombre pecador es una constante en toda la literatura religiosa del momento.

⁸⁴⁷ RODRÍGUEZ, Manuel: *Explicación de la Bulla...*, *op. cit.*, fol. 1v. Otros, sin embargo, veían en esta práctica una inmoralidad manifiesta ya que el penitente fiaba su perdón en cumplir con sus penas mediante las indulgencias; “No aprovechan las indulgencias a aquellos de los difuntos que viviendo no tuvieron intención de satisfacer en esta vida, ni quisieron, si no satisfacer en el Purgatorio”, CARRILLO, Martín: *op. cit.*, p. 218.

indulgencias venían a satisfacer ampliamente el pago de los pecados de una manera fácil y descansada, tal y como ponderaba el jesuita Martínez de la Parra:

“Tenemos en las indulgencias mucho oro, oro infinito con que pagar todas nuestras deudas, y a tan poca cosa, como suele ser, ya un ayuno, ya el visitar una iglesia, ya una confesión y comunión, y assí las demás diligencias, que todas son siempre tan ligeras, tan suaves, que nada nos cuestan y nos adquieren un precio inestimable”⁸⁴⁸.

Ciertamente, esta sensación de comodidad animó a los fieles a acumular, con un espíritu formalista y contable, la mayor cantidad posible de indulgencias en la creencia de que su adición continuada serviría de satisfacción de las penas merecidas en el más allá. En esto no estuvieron ajenos tratadistas y predicadores que instaban, de manera perentoria, a ganar la mayor cantidad posible de indulgencias, “porque aunque confiese después de tal pecado, queda obligado a la pena del Purgatorio. Por lo qual es de gran caridad, que tantas quantas vezes vieren bulas de difuntos, se tomen”⁸⁴⁹. Así mismo, el jesuita Juan Martínez, conminaba, en tono airado, “si no hazes penitencia te esperan las penas del Purgatorio, quán ciego serás, quán imprudente, quán necio en no acaudalar con todas las ansias del alma todas quantas indulgencias pudieres”⁸⁵⁰. Con más comedimiento espiritual, Juan de Palafox, exhortaba a tomar indulgencias mediante la consideración de ocho puntos, que según él, debían estar escritos dentro de todos los corazones para no ser olvidados. Amonestaba el ofuscamiento que tenían los hombres en no ganar en esta vida los perdones que les evitarían los dolores y penas intolerables del Purgatorio, exhortando al cumplimiento puntual de todos los requisitos necesarios para conseguir la remisión de sus pecados. No obstante, y aunque señalaba que todas las diligencias exteriores debían ir acompañadas de una gran devoción interior, no pudo sustraerse al trasfondo utilitarista y comercial de las mismas. Recomendaba tener un ansia grandísima de ganar indulgencias porque en ello iba la importancia del “negocio” y “por nuestra comodidad y utilidad y porque nuestros merecimientos son siempre contingentes, por ser nosotros tan flacos y miserables”⁸⁵¹. Si a esto añadimos que el mercado de las indulgencias ofrecía una amplia gama de productos, algunos de ellos de

⁸⁴⁸ MARTÍNEZ de la PARRA, Juan: *op. cit.*, p. 529.

⁸⁴⁹ VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. V, cap. 9, p. 198.

⁸⁵⁰ MARTÍNEZ de la PARRA, Juan: *op. cit.*, 532.

⁸⁵¹ PALAFOX y MENDOZA, Juan de: *Obras del...*, *op. cit.*, pp.161-162.

fácil adquisición, y un marco religioso en el que la mayoría de las acciones de carácter piadoso estaban premiadas con algunos días de perdón, se entenderá que la saturación de gracias y perdones fueron elevando, de manera increíble, los tiempos de conmutación de las penas. Tal y como apunta Le Goff, “el desarrollo del sistema de las indulgencias abrirá la puerta a todos los desbordamientos imaginables de esta contabilidad”⁸⁵².

Alejo Venegas establecía cinco grados en la indulgencia: la indulgencia limitada, que perdonaba parte del tiempo de pena merecido por los pecados confesados y perdonados, concedía por días, cuarentenas o años; la indulgencia plenaria, por la cual se hacía remisión de las penas de los pecados mortales; la indulgencia plenior, que relajaba los pecados mortales confesados y olvidados; indulgencia plenísima, que además de perdonar las penas de los pecados mortales absolvía la culpa de los pecados veniales como si se hubiesen confesado en confesión general y el jubileo, que reducía al hombre virtualmente al estado de la inocencia⁸⁵³. Con respecto a esta última, el jubileo era una indulgencia plenaria más con la diferencia de que permitía conmutar los votos y juramentos⁸⁵⁴.

El dominico Pedro Díaz de Cossío consideraba que el jubileo no añadía nada sobre una indulgencia plenaria si el que lo ganaba no tenía pecados reservados, juramentos o votos por cumplir⁸⁵⁵. Otros tratadistas, como el carmelita fray Raimundo Lumbier, consideraban que solo se concedían dos tipos de indulgencias: la parcial y la plenaria, porque la plenior y plenísima eran la misma cosa. Este autor, catedrático de la universidad de Zaragoza, hablaba de los “tiempos antiguos” en los que existían todos estos tipos de indulgencias pero “ya de mucho tiempo a esta parte, en frase de los Pontífices, son una misma cosa, porque indulgencia plenaria perdona la pena de todos los pecados, y si no, no es plenaria”⁸⁵⁶. La clasificación de las indulgencias parciales

⁸⁵² LE GOFF, J.: *El nacimiento de...*, *op. cit.*, p. 335.

⁸⁵³ VENEGAS, Alejo: *op. cit.*, pp. 198-199.

⁸⁵⁴ BÉNIGNE BOSSUET, Jacques: *Instrucciones y meditaciones sobre el perdón de los pecados para el tiempo de jubileo y sobre las indulgencias: sacadas principalmente del Concilio de Trento*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1776, p. 17.

⁸⁵⁵ DÍAZ de COSSIO, Pedro: *Catecismo con el Rosario. Explicación de la doctrina chistiana con el Rosario y del Rosario con la doctrina christiana*. Madrid, Imprenta Real, 1671, cap. 12, p. 303.

estaba en función del tiempo que conmutaban: podían ser *carenas*, *cuadragenas* y *septenas*, según remitiesen las penas de siete años y cuarenta días, cuarenta días o de siete años merecidos por los pecados cometidos⁸⁵⁷. Estas cantidades tenían su origen en los cánones antiguos, que establecían que por cualquier pecado mortal el sacerdote podía imponer una penitencia de cuarenta días de ayuno de pan y agua y después, siete años de penitencia. Si el pecado era gravísimo, la penitencia podía elevarse a diez e incluso a más años.

El áspero debate sobre las indulgencias concedidas por los pontífices motivó una serie de precisiones teológicas por parte de la Iglesia contrarreformista para contrapesar las numerosas objeciones que sobre ellas hicieron los protestantes. El franciscano portugués Manuel Rodríguez salía al paso de las muchas críticas que suscitaban las indulgencias que se concedían por actos banales afirmando que “las indulgencias tanto valen quanto suenan”, trayendo como ejemplo algunas plenarias que solían conceder el pontífice con sólo visitar una iglesia y recibir la bendición papal el día de Pascua. Y, aunque no dejaba de reconocer en ello un cierto pecado de prodigalidad, argumentaba que cuando los pontífices concedían alguna indulgencia por poca causa, no constaba claramente la insuficiencia de la misma y era una gran temeridad criticarla dado que había que ponderar las circunstancias y necesidades que tenía la iglesia en el momento de concederla⁸⁵⁸. A este razonamiento añadía un hecho de evidente oportunidad: este tipo de concesiones servía como propaganda y ejemplo contra los herejes que veían como arraigaba en las masas la fe y la obediencia a la Iglesia romana. Finalmente, dejaba traslucir las posibles comunicaciones secretas que Dios pudiera haber hecho al pontífice y a sus cardenales en este sentido⁸⁵⁹.

⁸⁵⁶ LUMBIER, Raimundo: *Fragmentos varios morales: en prosecución de los que están en la Suma de Arana*, t. II, Zaragoza, imp. Pascual Bueno, 1680, p. 792.

⁸⁵⁷ NOYDENS, Benito Remigio: *Práctica de curas...*, *op. cit.*, trat. VII, cap. I, p. 475; DÍAZ de SAN BUENAVENTURA, Francisco: *op. cit.*, cap. III, documento I, p. 305.

⁸⁵⁸ “La indulgencia es la absolución de la pena que haze el Papa por la jurisdicción que tiene sobre los vivos y esta absolución vale tanto quanto suena si el Papa tuvo causa piadosa y razonable y proporcionada, assí general de algún trabajo que passa la Iglesia como de parte del que gana la indulgencia, que si ay estas causas, es de fe que vale quanto suena, y si las causas dichas no son proporcionadas a tanta indulgencia y perdón, dexarán de valer por rato de la causa que realmente avía; y assí si la causa es bastante para diez años de indulgencia y se dio veinte, no valdrá por más de diez años. Y ssí no deseen de ganar indulgencias asegurando diciendo que ya están libres, aunque el papa le pareció (a juicio de hombre sabio) que aquella causa era bastante para la indulgencia que concedió, no dexara de valer tanto quanto suena”, ORTIZ LUCIO, Francisco: *op. cit.*, cap. XXIV, fols. 218r-218v.

Benito Remigio Noydens, perteneciente a los clérigos regulares menores, en su tratado *Práctica de curas y confesores*, que tuvo numerosísimas ediciones a lo largo del siglo XVII – en 1679 iba por la decimosexta – escribía que aunque la indulgencia fuera plenísima y la causa pía pequeña, resultaba válida, y ponía como ejemplo el hecho de que Dios, con un mínimo acto de contrición, perdonaba la pena eterna, por lo que cualquier acto señalado, por pequeño que fuese, podía también perdonar la pena temporal⁸⁶⁰. El padre Simón de Salazar, haciendo una distinción entre las personas que tenían potestad para conceder indulgencias además del pontífice – podían otorgarlas los arzobispos y obispos, estos últimos *ex commissione Pontificis* (por comisión del pontífice) y jamás sin ella – añadía una refutación, de implícita conveniencia formalista, contra aquellos que dudaban sobre la validez de esta clase de perdones: “Y aunque alguna indulgencia la concediese el Sumo Pontífice sin causa, a nuestro parecer, con todo es cierta que valdría, porque alias sería escandalizar mucho las conciencias de los temerosos de Dios y de algunos escrupulosos y se ha de presumir siempre que tiene causa el Sumo Pontífice en concederlas”⁸⁶¹. Esta presunción colisionó muchas veces con el manifiesto sentido monetario que las bulas pontificias comportaban. A los ojos de numerosos fieles las bulas adquirían una dimensión de exacción encubierta y veían como en su predicación se hacía una utilización flagrante del miedo mediante las amenazas de excomunión y los apremios y presiones de todo tipo para obligar a tomarlas⁸⁶². Este comportamiento dio origen a numerosas protestas por parte de los concejos e instauró la figura del bulero como epítome de conducta desvergonzada y delictiva⁸⁶³. Las posibles connotaciones simoniacas que llevaban implícitas muchas

⁸⁵⁹ RODRÍGUEZ, Manuel: *Explicación de la Bulla...*, *op. cit.*, *op. cit.*, fol. 11r.

⁸⁶⁰ NOYDENS, Benito Remigio: *Prácticas de curas...*, *op. cit.*, trat. VII, cap. I, p. 474.

⁸⁶¹ SALAZAR, Simón: *Promptuario de materias morales, en principios y reglas, para examen y sucinta noticia de los que en breve se desean exponer para confesores*, Barcelona, imp. Antonio Lacavallería, 1680, trat. VII, p. 115-116.

⁸⁶² TORRES GUTIÉRREZ, A.: “Implicaciones económicas del miedo religioso en dos instituciones del Antiguo Régimen: La Inquisición y la Bula de Cruzada” *Antiguo Régimen: La Inquisición y la Bula de Cruzada*”, en: *IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de las religiones, 3-6 febrero de 2000*, Universidad de la Laguna, Tenerife, pp. 8-9. En algunos lugares la avidez de los comisarios, tesoreros y predicadores de las bulas fue tal que, presentaban bulas falsas o coaccionaban a las gentes mediante amenazas de excomunión y censuras para que las tomaran a la fuerza, invalidando las anteriormente tomadas para hacerlas pagar de nuevo, impidiéndoles incluso el ir al trabajo, LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p.123.

⁸⁶³ Ya en el siglo XVI, el anónimo autor del *Lazarillo de Tormes*, se hace eco de la opinión popular que se tenía sobre la moralidad de los encargados de dar las bulas ; “ En el quinto por mi ventura dí, que fue

indulgencias fueron prontamente contestadas con la observación hecha sobre la limosna que por ellas se recibía. No era un precio temporal por algo espiritual sino una carga impuesta por la dispensa de las mismas destinada a obras pías. La instauración de un precio tenía dos objetivos: confirmar la causa eficiente y evitar la relajación de la disciplina eclesiástica⁸⁶⁴. Con respecto a las indulgencias que reducían la estancia en el Purgatorio, se dudaba de su utilidad, aduciendo que las almas purgantes no pertenecían al mundo de los vivos y, por tanto, la autoridad de los pontífices sobre ellas no era efectiva. Esta controversia se trató de resolver con la grosera confirmación teológica de la ubicación del Purgatorio, determinando que éste se encontraba en el interior de la Tierra y por ello los sucesores de Pedro tenían amplia jurisdicción sobre las almas que allí se hallaban, estando todavía en este mundo en el tránsito o vía hacia la gloria⁸⁶⁵.

Si embargo, para otros tratadistas como Martín Carrillo, las almas del Purgatorio estaban fuera de la jurisdicción del romano pontífice y éste no podía concederles gracias e indultos como a los vivos, pero mediante un modo deprecativo, es decir, mediante una plegaria ferviente en la que se ruega y suplica un determinado favor, Dios podía recibir, por su misericordia, las obras que se hacían en beneficio de las almas. Estas acciones tenían que estar respaldadas por el deseo expreso del pontífice para que fuesen aplicadas como obras de vivos *per modum suffragii* (por modo de sufragio) con el fin de que revirtieran como ayuda y beneficio de aquellos que estaban imposibilitados para hacerlas. De la misma opinión era el carmelita Juan Atanasio de Arana. Para Arana, el papa podía absolver a los vivos por modo de sentencia, usando de la jurisdicción que tenía sobre ellos al estar éstos *super* y no *infra terra*. Pero a los muertos sólo podía ayudarlos ofreciendo pagar por ellos del tesoro de la Iglesia por modo de sufragio o favor, en la confianza de que Cristo admitiese este pago. Este planteamiento le llevó a

un buldero, el más desenvuelto y desvegozado, y el mayor echador de ellas que jamás yo vi ni espero, ni pienso nadie vio, porque tenía y buscaba modos y maneras y muy sotiles invenciones”, ANÓNIMO: *Lazarillo de Tormes*, Madrid, Orbis, p. 129. Cervantes también pone en tela de juicio el dudoso comportamiento del espacio social que rodeaba el mundo de aquellos que estaban encargados de la recaudación de las bulas en la figura de Rinconete cuando dice “mi padre es persona de calidad, porque es ministro de la Santa Cruzada: quiero decir que es bulero, o buldero como los llama el vulgo. Algunos días le acompañé en el oficio, y le aprendí de manera que no daría ventaja en echar las bulas al que más presumiese en ello; pero habiéndome un día aficionado más al dinero de las bulas que a las mismas bulas, me abracé con un talego y di conmigo y con él en Madrid”, *Rinconete y Cortadillo*, en CERVANTES SAAVEDRA, M.: *Novelas ejemplares*, v. I, Madrid, Orbis, p. 139.

⁸⁶⁴ IBÁÑEZ de AOYZ, Vicente Antonio: *Tratado único de la Bula de la Santa Cruzada*, apéndice en: BUSEMBAUM, Hermann: *op. cit.*, p. 298.

⁸⁶⁵ VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. V, cap. 8, p. 195; SERPI, Dimas: *op. cit.*, fol. 193v.

considerar que resultaban más infalibles las indulgencias aplicadas por los vivos que por los muertos⁸⁶⁶, pues las almas del Purgatorio estaban en un estado indiferente, en un desamparo total en el cual no podían hacer otra cosa sino sufrir las penas que habían merecido sin generar mérito alguno en espera de la aceptación divina de los sufragios por ellas ofrecidos⁸⁶⁷.

Los sufragios por los difuntos instauraron un mecanismo compensatorio de solidaridad entre los vivos y los muertos que no estuvo exento de polémicas⁸⁶⁸. Basados en estrictas normas de contabilidad matemática y unida por una economía de retroalimentación, resultaban altamente aprovechables. Su exceso nunca implicaba pérdida alguna. Se rogaba por las almas porque éstas, una vez liberadas de sus penas, alcanzaban el cielo y entonces sí podían interceder por aquellos que les habían ayudado con sus sufragios en una acción de mutua caridad cristiana⁸⁶⁹.

La Bula de la Santa Cruzada

Alejo Venegas identificaba las indulgencias con las bulas⁸⁷⁰, al igual que el franciscano Enrique de Villalobos, que extendiéndose más en la etimología de la palabra, indicaba que su nombre provenía de una señal de oro con figura de corazón que llevaban colgada del cuello los magistrados romanos y los hijos de los nobles. Por

⁸⁶⁶ ARANA, Juan Atanasio de: *Preámbulos del P. Maestro Arana a las Súmulas de moral del padre Salazar*, en: SALAZAR, Simón de: *Súmulas de moral...*, *op. cit.*, pp. 162-163.

⁸⁶⁷ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, cap. V, p. 213

⁸⁶⁸ A este respecto, hay que señalar que las posibles potencialidades y actuaciones atribuidas a las almas del Purgatorio fueron tema de largas controversias entre los teólogos y moralistas. Dimas Serpi negaba que las almas del purgatorio pudieran rogar por aquellos que les hacían sufragios tal y como afirmaba Balarmino el cual se fundaba en tres razones sacadas de las escrituras bíblicas: los ruegos de las almas de los santos Padres cuando estaban en el limbo, las demandas del rico Epulón por sus hermanos y las impetraciones que se hacían por papas, reyes y obispos, siendo los peticionarios inferiores. A estos razonamientos, el franciscano respondía aquellas almas que estaban en el limbo no tenían penas que purgar mientras que las del purgatorio, sufrían tormentos tan fuertes que no podían rogar por otros. Respecto a los ruegos del rico avariento, demostraba que no habían sido oídos por Dios, pues su oración no había tenido las partes necesarias, y en cuanto a la tercera, decía que, si se rogaba por los reyes y pontífices era porque estos estaban sujetos al pecado y a la pérdida de la gracia, SERPI, Dimas: *op. cit.* cap. XXIX, fols. 106v-109r.

⁸⁶⁹ *Ibidem*, fol. 110r.

⁸⁷⁰ “Allende de la misa, ay otro sufragio que en latín se dize indulgencia, y en romance vulgar se dize bula porque el sello plomado que se da en el original de la indulgencia, se dize bulla en lengua latina”, VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. V, cap. 8, p. 193.

similitud, el sello que pendía de todas las letras apostólicas había recibido la denominación de bula⁸⁷¹. Y como las indulgencias mayores eran decretadas por los papas a través de un documento pontificio, éstas tomaron el apelativo genérico de bulas.

Entre todas las indulgencias destacó la Bula de la Santa Cruzada. Concedida por los papas a lo largo de los siglos XII, XIII y XIV con el fin de incentivar la lucha contra los musulmanes, mantuvo este nombre hasta el final de su existencia debido a que sus ventajas y perdones eran similares a los concedidos por Urbano II a los cruzados que pelearon en Tierra Santa contra los infieles⁸⁷². Una de las bases, cargada de combatividad y actitudes políticas, que sustentó la concesión de la Bula de Cruzada, radicaba en el hecho, ampliamente pregonado por sus defensores, de que las causas finales que movían a los reyes para armar ejércitos contra los infieles eran la defensa y honra de Dios y el ensalzamiento de la fe católica. Dentro de los infieles se incluían los herejes, los idólatras y aquellos que pertenecían a alguna secta. La misión fundamental de una iglesia fuertemente militante consistía en librar a los hombres de estos errores mediante la fuerza coercitiva de las armas para hacerles partícipes de la redención del género humano. La monarquía hispánica había tomado este propósito como causa fundamental de tal manera que “más se puede decir que este exercito es de la Iglesia y estado eclesiástico que de príncipe seglar, pues se haze para defensa della y ensalzamiento de la fe”⁸⁷³. Los teólogos justificaron la concesión de las bulas como una ayuda que la Iglesia recibía de los príncipes temporales para el aumento de la fe, misión fundamental que se le había encomendado universalmente para la salvación del género humano. Se producía así una reciprocidad de intereses entre los poderes políticos y los espirituales en la que lo pecuniario adquirió una importancia fundamental. A lo largo de la Edad Moderna se fue difuminando paulatinamente el sentido belicoso que

⁸⁷¹ VILLALOBOS, Enrique de: *Suma de la teología moral y canónica, 1ª parte*, Barcelona, imp. Grabiell Nogues, 1640, trat. XXVII, p. 622. “Era una cierta insignia y ornamento que los que entraban triunfando traían colgada al cuello, incluso dentro ciertos remedios contra la envidia, de esto vino que a los niños les pusiesen estas bulas, que vulgarmente llamamos nominas; por tener dentro de sí nombres de santos tomaron este nombre, pero aviéndose mezclado a bueltas muchas supersticiones, están vedadas. Era esta bula o nómina casi redonda a modo de corazón colgada en los pechos”, COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de: *op. cit.*, fols. 158r-158v. “Es tan solemne la costumbre de traer pendiente el sello de las letras pontificias que son tenidas por falsas las que no los traen y comete crimen de falsario el que lo quita, muda, rompe o añade en ellas”, IBÁÑEZ de AOYZ, Vicente Antonio: *op. cit.*, p. 297.

⁸⁷² RODRÍGUEZ, Manuel: *Explicación de la Bulla...*, *op. cit.*, fol. 7v.

⁸⁷³ PÉREZ de LARA, Alfonso: *op. cit.*, pp. 1-2.

representaba la Bula de Cruzada transformándose en un recurso más para alcanzar el perdón de los pecados y adquirir una serie de privilegios.

Su predicación se prolongó durante todo el siglo XV, adquiriendo una notable importancia durante el reinado de los Reyes Católicos con motivo de la guerra contra Granada. Inocencio VIII, con la promulgación de la bula *Redemptor Noster*, en 1485, inició una serie de concesiones que se prorrogaron hasta 1492. Las cantidades recaudadas estaban destinadas al sostenimiento de los gastos militares de dicha guerra y constituyeron un importante apoyo económico para la monarquía hispánica⁸⁷⁴. Durante el siglo XVI, el peligro de los turcos dio lugar a la publicación de una amplia serie de bulas en las que no faltaron también las suspensiones y revocaciones motivadas por las tensiones políticas existentes entre España y la Santa Sede, prolongándose dichas publicaciones hasta la primera mitad de la siguiente centuria⁸⁷⁵. Sobre esta prodigalidad en la concesión de bulas, Alejo Venegas la justificaba diciendo que los papas antiguos no daban licencias tan continuas como los modernos porque en la primitiva iglesia los cristianos vivían en profunda caridad y suplían con grandes penitencias sus pecados y fragilidades, pero que en la actualidad “vemos que está resfriada la caridad porque abunda la iniquidad de los hombres. Por lo qual son muy necesarias las indulgencias para que suplan los tesoros copiosísimos de la pasión sacratísima de nuestro redentor Iesucristo, las muchas y grandes faltas que por falta de caridad cometemos”⁸⁷⁶.

⁸⁷⁴ TORRES GUTIÉRREZ, A.: *op. cit.*, p. 4.

⁸⁷⁵ Sirvan como ejemplo las bulas promulgadas por Julio II en 1509; León X en 1519, que la concedió para todos los reinos de España incluidas las Indias; Clemente VII en los años 1529 y 1532; Pablo III en 1535, 1537, 1538 y 1544, estableciendo que la limosna en el reino de Aragón debía de ser de un florín de oro y en los demás de dos reales a excepción de las Indias cuyo precio fue de un peso. Este mismo papa prolongó la última concesión por un trienio hasta 1551; Julio III aprobó todas las bulas de sus antecesores en 1555; Pablo IV en 1559 y 1562 año en el cual revocó todas las gracias concedidas para Italia pero no para los reinos de España. En 1563 suspendió todas las indulgencias pero permitió que los obispos y arzobispos concedieran días de perdón y la absolución de los casos reservados con motivo de la rebelión de Granada; Pio V en 1571; Gregorio XIII en 1573, 1576, 1578 y 1581; Sixto V en 1585 la concedió por un sexenio al igual que Gregorio XIV en 1591 y Clemente VIII en 1592, 1600 y 1603. Finalmente, Pablo V prorrogó la bula de Cruzada por un sexenio más, que acumulado a las anteriores concesiones alargaban su validez hasta el año 1625. Como puede observarse, todas las promulgaciones tenían un trasfondo político y paulatinamente se fueron ampliando a lo largo de la centuria, PÉREZ de LARA, Alfonso: *op. cit.*, pp. 8 y ss.

⁸⁷⁶ VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. V, cap. 8, p. 194. “Y más que en esta postrera edad y tiempo que agora vivimos, en el qual ay tanta abundancia de peccados, que con espíritu de Dios, concede su Sanctidad unas indulgencias tan grandes, y qualquier causa, por pequeña que parezca a los ojos de los hombres, la tiene por muy grande, mirándola con los ojos de Dios”, MANUEL RODRÍGUEZ: *op. cit.*, fol. 14v.

El dominico Simón Salazar consideraba esta bula como superior a todas las demás porque sobrepasaba en ventajas a las que se habían concedido a las diversas órdenes religiosas a través de sus cartas de hermandad, ponderando la inmensidad de sus gracias y perdones: “Es tanta la multitud de indulgencias que por la Bula se consiguen, que no ay hasta oy quien las aya podido sumar”⁸⁷⁷. Por razones de las diferentes gracias comprendidas en la Bula de Cruzada, se subdividía ésta en cuatro partes principales, que se denominaban comúnmente bula de vivos, bula de laticinios, bula de difuntos y bula de composición. Las gracias otorgadas por estas bulas estaban contenidas en sumas que se distribuían a los fieles que daban la limosna prescrita.

La bula de vivos proporcionaba indulgencia plenaria una vez en la vida y otra en artículo de muerte⁸⁷⁸. En este sentido, los confesores representaban un papel muy importante a la hora de validar la indulgencia plenaria. En vida era inexcusable que la aplicara el confesor, pero en artículo de muerte, y a falta de un sacerdote, la podía aplicar un laico y su validez era efectiva siempre y cuando el moribundo estuviese contrito y no hubiese sido negligente por confiarse demasiado en las gracias que le concedía la bula. Estando en artículo de muerte, los confesores podían absolver de cualquier pecado o censura incluidos aquellos que estaban reservados⁸⁷⁹, y se les recomendaba que “no estén esperando para conceder la indulgencia a que el enfermo esté ya boqueando, porque no se le vaya sin ella, sino que la conceda quando se ve ya probablemente el peligro de morir, y parece que no pecará ya, para que así se vaya a gozar de Dios”⁸⁸⁰.

⁸⁷⁷ SALAZAR, Simón de: *op. cit.*, p. 294.

⁸⁷⁸ La imprecisión de los textos en los sumarios de las bulas dio lugar a numerosas interpretaciones sobre la consecución de la indulgencia plenaria. Si se aplicaba la bula en el artículo de muerte y el enfermo salía de ella, éste no podía beneficiarse por segunda vez de la misma bula salvo que el sacerdote confesor dijera las siguientes palabras: “Si desta enfermedad en que estás, Dios nuestro señor te librare, seate reservada esta indulgencia para el verdadero artículo de muerte”, VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 1.ª parte...*, *op. cit.*, trat. XXVII, p. 632.

⁸⁷⁹ Las censuras podían ser de tres tipos: la excomunión, la suspensión y el entredicho. Con referencia a la excomunión, la bula absolvía de los pecados cometidos de una forma interna, pero exteriormente el sujeto podía seguir siendo castigado para evitar el caso de que un público excomulgado, absuelto por la bula secretamente, se presentase en los oficios divinos causando escándalo y menoscabo de la autoridad eclesiástica, *Ibidem*, p. 635.

⁸⁸⁰ *Ibidem*, p. 632.

También concedía otros privilegios entre los que se encontraban la dispensa de quince años y quince cuarentenas de perdón a todos aquellos que ayunasen en días fuera de precepto e hicieran una oración por la victoria sobre los infieles y la unión de todos los príncipes cristianos. Si el que había tomado la bula no conseguía hacer el ayuno por algún motivo justificado, el confesor podía sustituirlo por alguna obra pía. Ante tal planteamiento, en muchas ocasiones, los años de perdón podían alcanzar cifras considerables ya que esta indulgencia se ganaba cada vez que se ejecutaban las sobredichas obras pías a lo largo del año. A todo esto hay que añadir que visitando cinco iglesias o cinco altares de la localidad se ganaban las mismas indulgencias que las concedidas por visitar las iglesias de Roma los días en que había estación o en tiempo de Cuaresma. Aquellos que tenían oratorio privado con licencia para decir misa en él, también ganaban indulgencia plenaria visitándolo cinco veces durante el día. Este hecho hacía exclamar al padre Noydens: “Motivos todos para que los fieles den muchas gracias a Dios que se muestra tan franco y liberal para con sus criaturas y le rueguen instantáneamente por el bien de la Iglesia y vida del Sumo Pontífice, que les envía la ciudad de Roma dentro de sus casas”⁸⁸¹. Se daban toda clase de facilidades. Si algún lugar no alcanzaba a tener el número de iglesias prescrito, bastaba con visitar una sola o un sólo altar⁸⁸². Llegados a este punto, no cabe duda de que la sobresaturación de indulgencias plenarias adquirió tintes realmente absurdos. Júzguese si no el hecho de que mediante este sistema, la indulgencia plenaria se podía alcanzar todos los días del año y muchas veces en el mismo día. Tantas como se repitiera la acción prescrita.

No terminaban aquí las dispensas que reportaba la bula de Cruzada. En tiempo de entredicho⁸⁸³ todos aquellos que la habían tomado podían oír misa en iglesias, conventos, ermitas y oratorios, mandar celebrarlas y asistir a los oficios con su familia y

⁸⁸¹ NOYDENS, Benito Remigio: *Prácticas de curas...*, *op. cit.*, p. 479.

⁸⁸² IBÁÑEZ de AOYZ, Vicente Antonio: *op. cit.*, pp. 308-309.

⁸⁸³ El entredicho era una de las tres censuras eclesiásticas consistente en la privación del ejercicio del culto y la administración de los sacramentos. El entredicho local podía afectar a todas las iglesias de una ciudad o provincia, o a una iglesia determinada, en cuyo caso recibía el nombre de particular. Durante el tiempo de entredicho no se podían impartir órdenes, administrar la extremaunción ni sepultar en sagrado. A los seglares les estaba prohibido asistir a los oficios y si estos se celebraban había que hacerlos en voz baja y con las puertas de la iglesia medio cerradas, SALAZAR, Simón de: *Promptuario de materias morales...*, *op. cit.*, trat. XIV, p. 184; BUSEMBAUM, Hermann: *op. cit.*, trat. I, cap. IV, p. 291.

parientes⁸⁸⁴. Así mismo, se les permitía la recepción de todos los sacramentos incluida la eucaristía. En caso de muerte podían recibir sepultura eclesiástica pero con moderada pompa funeral. Se entendía por pompa moderada aquella en la que se daban tres toques de campana para los hombres y dos para las mujeres, cantando los habituales oficios en voz baja, con las puertas entornadas y sin celebrar la misa de réquiem⁸⁸⁵. En las constituciones sinodales promulgadas por el obispo de Teruel Martín Terrer de Valenzuela, se ordenaba que en tiempo de entredicho no se diese sepultura a persona alguna excepto a los clérigos que no hubiesen sido causa de dicho entredicho y a aquellos que tenían privilegio o bula para ser enterrados en lugar sagrado; esto debía hacerse sin tañer las campanas, sin solemnidad alguna y en silencio⁸⁸⁶.

Alejo Venegas se preguntaba si eran más eficaces las misas como sufragio por las almas o el tomar bulas de difuntos. Esta dicotomía entre las misas y las indulgencias que proporcionaban las bulas estableció entre los fieles un sentimiento de vacilación a la hora de optar por el remedio más apropiado. La misa, como veremos más adelante, salió triunfante en esta disyuntiva ayudada por unos clérigos que veían en ella una fuente directa y continua de ingresos. Por otra parte, hay que tener en cuenta que todas las iglesias ofrecían mediante la misa un modo de evocación individual del finado que se traducía en prestigio social y afirmación del linaje. Familiares y convecinos se sentían fuertemente representados en las nominaciones de las misas. Este mismo recuerdo favorecía, de una manera pública, los lazos grupales en los que la presencia del muerto se hacía evidente. De algún modo, el difunto no estaba relegado definitivamente al mundo de las sombras. Además, los allegados sentían una doble preocupación en cuanto a la representación formal de los recordatorios, en ocasiones llena de matices. La

⁸⁸⁴ El término de familia era bastante extenso. Simón Salazar, entendía por familia toda la gente que comía y dormía en la casa, incluidos escuderos, damas y dueñas de acompañamiento. Con el tomador de la bula podían asistir a la misa los parientes hasta el cuarto grado, SALAZAR, Simón: *Promptuario de materias morales...*, *op. cit.*, trat. XXXVI, p. 291.

⁸⁸⁵ Sobre la pompa funeraria, hay que señalar que no existía una norma generalizada puesto que en una bula de Julio III, dada en 1552 contra los infieles, se declara como pompa moderada la que se hace con la mitad de la solemnidad habitual, dejando lo demás al arbitrio de los ordinarios de cada lugar, RODRÍGUEZ, Manuel: *Explicación de la Bulla...*, *op. cit.*, *op. cit.*, fol. 31; también VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 1.ª parte...*, *op. cit.*, p. 627. “La pompa moderada es enterrarse con alguna menos que si no fuera tiempo de entredicho, como si avía de llevar treinta hachas o tres cofradías, no llevar tanto si no la mitad, poco más o menos; y si la missa avía de ser con música o otros aparatos de ostentación, minorarlos”, SALAZAR, Simón: *Promptuario de materias morales...*, *op. cit.*, trat. XXXVI. p. 293.

⁸⁸⁶ C. S. *promulgadas por Martín Terrer de Valenzuela* (1609-1612), en POLO RUBIO, J. J.: *Martín Terrer...*, *op. cit.*, Título: De sepulturis, cons. II, p. 203

perdurabilidad del ser querido se exhibía en un deseo unánime por su salvación eterna. Salvación eterna que podía reportarles beneficios sustanciales y que se manifestaban en las intercesiones que por ellos podían hacer ante Dios, una vez alcanzada la gloria. Pero también planeaba constantemente la evitación de no salirse de un comportamiento y de unas actitudes impuestas como universales y normativas para todos aquellos que se consideraban verdaderos cristianos.

Por el contrario, las indulgencias hacían su efecto salvador de una manera privada y oculta a los ojos de los demás contraviniendo uno de los gestos más usuales del barroco en el que predominaba más la representación pública que la interioridad silenciosa e intimista⁸⁸⁷. Fruto pues de estas concepciones, se produjo una decantación masiva hacia la misa como sufragio frente a las indulgencias. Y a pesar de que Venegas recomendaba usar los dos remedios conjuntamente, “pues no puede ser uno tan pobre que a lo menos de sus vestidos no aya para misas y para bulas”⁸⁸⁸, las ideas de la escolástica tomista que cifraron en la gracia eficaz un medio indispensable para la salvación, hicieron que este mismo autor apostase por la superioridad de la misa y las obras de misericordia sobre los beneficios de las indulgencias. Éstas libraban al hombre de la pena merecida por los pecados pero no de la culpa (a no ser que estos fuesen veniales). Las indulgencias no concedían la gracia como lo hacían los sacramentos, sólo absolvían de la pena mientras que la misa y cualquier obra de misericordia, como podían ser las limosnas, tenían más merecimiento que todas las indulgencias juntas ya que no añadían grado de gloria a las almas; mientras que las obras de misericordia, hechas en caridad, aprovechaban para todas las almas en general⁸⁸⁹. Con este razonamiento se llamaba la atención sobre el individualismo de exoneración que las indulgencias proporcionaban. Sólo el alma por la que se aplicaba la indulgencia salía del Purgatorio, mientras que las misas y las obras de caridad se hacían extensivas a todas las almas purgantes que formaban un solo cuerpo con la Iglesia. Por ello no es de extrañar que el común de las gentes viese en las misas y limosnas una mejor perspectiva de purgación. Encargándolas y aplicándolas para ellos mismos hacían partícipes de los

⁸⁸⁷ GÓMEZ CANSECO, L.: *op. cit.*, p. 219.

⁸⁸⁸ VENEGAS, Alejo: *op. cit.*, punt. V, cap. 11, p. 201.

⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 202.

beneficios de la redención y alivio de sus penas a los familiares y parientes que les habían precedido.

Con toda seguridad, estas consideraciones dogmáticas debieron de ser ampliamente difundidas por el clero parroquial y en los abundantes sermones que habitualmente predicaban frailes mendicantes, los cuales veían en la misa una de sus principales fuentes de sustento.

La restitución a la baja. La Bula de composición

Por la Bula de la Cruzada se podía obtener la dispensación de los bienes mal adquiridos. Todos aquellos que tenían en su poder patrimonios tomados indebidamente, bien por hurto, usuras o engaño, tenían la obligación inexcusable de restituirlo a sus dueños para obtener la absolución de sus pecados⁸⁹⁰. El derecho penitencial anteponía la restitución a la absolución. Por ello se advertía hacer un examen cuidadoso de todo aquello que se poseía, sobre todo a la hora de la muerte. Este hecho creó entre los fieles una conciencia escrupulosa que, desasosegada, trataba de recordar qué bienes había tomado a lo largo de su vida de manera ilegítima. El problema se planteaba cuando se desconocía la persona o personas a las que había que restituir. Ante esta incertidumbre, lo más común era darlo a los pobres o asignarlo a obras pías. De aquí que muchas mandas testamentarias destinadas a los menesterosos encerraran un velado descargo de la conciencia a través de la distribución de unas cantidades que el fallecido consideraba mal adquiridas. A este respecto, las donaciones a pobres, viudas y huérfanos, se han venido considerando como obras de caridad hechas unas veces como expresión del estatus social del individuo y otras como remedios para presentarse ante el juicio particular con una carga satisfactoria de buenas obras, olvidando lo anteriormente mencionado.

Resulta evidente que las donaciones *post mortem* englobaban estos dos aspectos referidos a los que habría que añadir el ser una manera discreta de devolver parte de los capitales adquiridos de forma irregular. El que estaba en el trance de la muerte no se

⁸⁹⁰AZPILCUETA, Martín de: *Compendio del Manual de confesores y penitentes*, Valladolid, imp. Diego Fernández de Córdoba, 1586, fol. 68r.

engañaba. Sabía con certeza que sin devolución, sus pecados no estaban del todo perdonados. Estas devoluciones podían ser muy onerosas. A veces, gran parte de la hacienda debía ser restituida y ello presentaba serios problemas dentro de las economías familiares. El licenciado Alfonso Pérez detectaba las dudas y vacilaciones de algunos fieles “viendo que muchos dexan de restituyr todo lo mal ganado, porque quedarían con necesidad, y ellos y sus mugeres e hijos recibirían mucho daño”⁸⁹¹. La Iglesia ofertó una manera menos gravosa de devolución. El Papa podía aplicar estos descargos a la necesidad común de la Iglesia “a quien es más devido que no a la necesidad corporal de algunos”⁸⁹². El pobre una vez más demostró ser un mero pretexto para lograr la salvación siendo relegado, en esta ocasión, en función de unos más que dudosos intereses políticos y eclesiásticos. No faltaron las voces de teólogos, como Soto, que recriminaron la actitud de los pontífices en la concesión de este tipo de indulgencias considerándolas como causa injusta. El Papa era un administrador de los bienes de los pobres y con su actitud fomentaba que muchas personas, en especial venteros y bodegueros, se hiciesen ladrones con el convencimiento de que a la hora de su muerte tendrían una manera fácil de restituir lo robado⁸⁹³. Lo cierto es que los pobres tuvieron que compartir el fruto de las restituciones con las limosnas destinadas a la defensa de la fe católica, asunto éste que parecía mucho más aceptable a los ojos de Dios y de los poderes constituidos.

Los comisarios de la Santa Cruzada tenían facultad para que los fieles logaran componer los bienes fraudulentamente ganados a través de la limosna que daban por tomar la Bula de Composición. La condición fundamental para que se pudiese aplicar este tipo de bula consistía en que los dueños de los patrimonios mal adquiridos fueran desconocidos y que, hechas todas las diligencias posibles por parte del tomador, no se consiguiera saber su paradero. Se podía componer “cualquier género de hazienda ilícita y malamente habida, mal ganada y adquirida, así por usura o logro, o trato que sea, o ser

⁸⁹¹ PÉREZ de LARA, Alfonso: *op. cit.*, lib. I, p. 27.

⁸⁹² *Ibidem*, p. 28

⁸⁹³ Otras opiniones defendieron la validez de tales concesiones arguyendo que “En esta composición no se hace agravio a nadie, no al acreedor, pues no aparece, ni a los pobres. Estas cosas de que se haze la tal composición, no se deven a los pobres de derecho divino, ni natural, sino solo derecho positivo, que de derecho natural puede muy bien aplicarse a cualquiera obra pía”, VILLALOBOS, Enrique de: *Suma I.ª parte...*, *op. cit.*, trat. XXIX, p. 646.

pueda, no sabiendo el dueño a quien legítimamente se pueda y deva hazer la restitución, con tanto que el que así se huviere de componer, no haya habido las cosas en confianza desta composición”⁸⁹⁴. Considerando que el importe de dicha limosna representaba el 2% de la cantidad a restituir, es fácil adivinar las ventajas económicas que para el pecador reportaba su adquisición⁸⁹⁵.

Los tratadistas que han escrito sobre este tema dejan entrever, a través de sus explicaciones y dudas, actitudes oportunistas y picarescas con respecto a estos tipos de composiciones. Muchos tomaban la bula en la confianza de que podían, impunemente, continuar con sus fraudes y usurpaciones; otros pretendían componer pequeñas cantidades que nunca excedían la cuantía de la bula, dejando la diferencia para posteriores hurtos e incluso los había que pretendían pagar a medias una bula para acomodar dos robos diferentes. Además, vista la notable reducción monetaria que suponía pagar lo sustraído mediante este sistema, se sospechaba que, con frecuencia, las diligencias por hallar a los dueños estafados no eran muy excesivas. Estos comportamientos fueron en parte deudores de la contabilidad matemática que subyacía en este tipo de indulgencias. En el pensamiento de la mayoría de los individuos se instaló, por asimilación, la imagen de realizar cálculos operativos del mismo modo que se desprendían de los sumarios de las bulas.

Generalmente, las bulas de composición se aplicaban en vida pero los difuntos podían dejar ordenado en testamento la adquisición de las mismas como exoneración de su alma. En la ciudad de Teruel, tanto entre los testamentos examinados como en los registros parroquiales, hemos encontrado una sola disposición en este sentido: la viuda de Francisco Lázaro Campillo, Catalina Maenza, muerta en 1633, que ordena en sus últimas voluntades se le tomen dos bulas, una de composición y otra de difuntos⁸⁹⁶. También en la Huelva del XVII, sólo en el 0,3% de los testamentos se ordena tomar

⁸⁹⁴ *Ibidem*, p. 650.

⁸⁹⁵ La limosna tasada por cada bula de composición era de dos reales de plata, con ella se podían concertar hasta cincuenta y ocho reales y ocho maravedíes. Cada año se podía componer hasta un límite de dos mil novecientos cuarenta y un reales y seis maravedíes, estando permitido tomar hasta cincuenta bulas al año. Si la cantidad a componer era mayor, se debía acudir al comisario de Cruzada, el cual solía llevarse la décima parte de la cantidad a restituir, IBÁÑEZ de AOYZ, Vicente Antonio: *op. cit.*, p. 335.

⁸⁹⁶ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 312v.

alguna bula de composición⁸⁹⁷. Mientras, en Toledo, Martínez Gil afirma que de solicitar siete bulas de composición en el siglo XVI, se pasa, en el siguiente, a 629 enmarcadas en un campo de 147 otorgantes⁸⁹⁸.

Dejando a un lado la variabilidad de las muestras cotejadas y las peculiaridades sociológicas y geográficas, hay que señalar que esta escasísima muestra, con referencia a Teruel, puede tener varias interpretaciones. En primer lugar la expedición de bulas de composición siempre fue notablemente inferior a las de vivos o difuntos por lo que su empleo no llegó a ser tan masivo como el resto de los sumarios que comprendía la Bula de Cruzada. Por otra parte, cabe pensar en un sistema mucho más discreto a la hora de hacer restituciones, confirmado a través de la importancia de las limosnas hechas al Hospital General de la ciudad. Por último, en las mentalidades del momento se unían, junto con la vanidad y la ostentación, un extremado pudor por dejar al descubierto las debilidades propias. El pecado, hecho público, no solo afectaba a los descendientes, sino a la memoria y semblanza del finado. Disponer en las últimas voluntades de una o varias bulas de composición indicaba que el difunto no había tenido en vida un comportamiento totalmente honrado y decente. Sus riquezas, en el caso de que las hubiera, resultaban de origen sospechoso y este hecho estigmatizaba, de algún modo, también la honorabilidad de la familia. Así, con absoluta prevención, en la redacción del testamento del toledano Don Mateo Hurtado de la Corcuera, que pide dos bulas de difuntos y cuatro de composición, se disculpan sus redactores diciendo que “no murió con escrúpulo de que las ubiere menester”⁸⁹⁹.

El testamento distó mucho de ser un amplio campo de confesiones. El sentido de publicidad manifiesta que los actos testamentarios conllevaban hacía que en muchas ocasiones se tomaran prevenciones cautelosas. Lope de Vega al redactar su primer testamento enumera los hijos habidos en sus distintos matrimonios especificando que lo hace “porque suelen los testamentos andar en diversas manos y al presente soy sacerdote”⁹⁰⁰, seguramente para evitar los posibles comentarios sobre su vida amorosa.

⁸⁹⁷ LARA RÓDENAS, M. J. de: *Contrarreforma y bien morir...*, *op. cit.*, p. 199.

⁸⁹⁸ MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, not. 97, p. 561.

⁸⁹⁹ Citado en MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, not. 97, p. 562.

La Bula de difuntos

Salir de esta vida con la seguridad de la indulgencia plenaria que reportaba la bula de vivos distaba mucho de confirmar la absoluta eficacia del remedio. En teoría, una vez recibida la absolución en el artículo de muerte por virtud de la bula, el cristiano debía ir directamente al cielo sin pasar un solo momento en el Purgatorio. Pero existían muchos factores concomitantes que podían interrumpir este acceso tan inmediato. La teología moral tridentina se centró, insistentemente, en la incertidumbre de los actos humanos: nadie podía estar seguro de que sus acciones estuvieran hechas en gracia plena. Por ello, en el momento de tomar la bula, el cristiano podía estar rechazado a los ojos de Dios bien por sus pecados bien porque no había cumplido con rigurosidad los preceptos necesarios para conseguirla, en cuyo caso sus efectos eran inútiles. También cabía la posibilidad de haber cometido algunos pecados después de ser absuelto bajo bula y aunque se volviesen a confesar, era necesario pagar por ellos la pena correspondiente en el Purgatorio. Por último, los formalismos exigidos al confesor para los casos de absolución con la bula podían haber sido quebrantados, con lo cual ésta dejaba de ser eficaz⁹⁰¹. Todo un cúmulo de incertidumbres empañaba la transparencia de haber muerto contrito, satisfechos los pecados y absuelto con una bula que llevaba la indulgencia plenaria.

En evitación de estas contrariedades, la bula de difuntos⁹⁰² resolvía, aunque no totalmente, como más tarde veremos, las posibles inconveniencias que pudieran

⁹⁰⁰ “Primer testamento de Lope de Vega”, en *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003, p. 226.

⁹⁰¹ El confesor que absolvía por bula debía estar aprobado por el ordinario y tener las condiciones necesarias entre las que se enumeraban las siguientes: Poder confesar en otras iglesias diferentes a la suya, no tener restringida la potestad de confesión a un determinado sexo o grupo social, no haber renunciado a beneficio curado y tener conocimiento de que absolvía por vía de la indulgencia concedida por ella, VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 1.ª parte...*, *op. cit.*, p. 631. El sacerdote que absolvía bajo bula debía decir lo siguiente: “*Miseratur tui omnipotens Deus. Por la autoridad de Dios todo poderoso y de los bienaventurados apóstoles San Pedro y San Pablo y de nuestro santo Padre, especialmente a ti concedida y a mi cometida: Yo te absuelvo de toda censura y sentencia de excomunión mayor o menor suspensión, entredicho a iure vel ab homine, y de todas otras censuras y penas en que por qualquier causa ayays incurrido, aunque la absolución de toda censura y sentencia dellas sea reservada a la santa sede Apostólica, según que por esta bula es concedido; e restituyo te a la unión y comunión de los fieles christianos. E assí mismo te absuelvo de todos tus pecados, crímenes y excessos que ahora a mí se han cofessado y de los que confessarías si a tu memoria ocurriesen, aunque sean tales, que la absolución dellos, como dicho es, a la santa Sede Apostólica pertenezcan: otorgo te plenaria indulgencia e cumplida remisión de todos ellos a de las penas que por ellos eras obligado a padecer en la otra vida*”, PÉREZ de LARA, Alfonso: *op. cit.*, p. 45.

presentarse a la hora de que el cristiano hiciese el tránsito final con garantías seguras de salvación. Aplicada a modo de sufragio, proporcionaba la remisión automática de las penas de aquellos que habían muerto estando en gracia, eximidos de la pena de culpa pero no de la pena de castigo. La bula de difuntos se diferenciaba de otros tipos de indulgencias concedidas para ser aplicadas por los difuntos, como visitar una iglesia o rezar algunas oraciones. Estas obras requerían que el autor de las mismas estuviese en gracia, porque si el vivo que las ejecutaba estaba en pecado mortal no la ganaba para sí y el valor de la misma era considerado ínfimo. En cambio, para ganar la indulgencia que proporcionaba una bula de difuntos, no era necesario que el tomador estuviese libre de pecado mortal. Junto a una razón eminentemente monetaria, los ingresos por esta clase de bulas hubiesen sido irrisorios ya que muy pocos testadores ordenarían un sufragio en cuya ejecución se exigiera el estricto requisito de estado de gracia de herederos o albaceas, hubo otra, de carácter teológico, que dispensaba de esta restricción.

La bula de difuntos tenía un efecto *ex opere operato*⁹⁰³, es decir, que la obra era de tal categoría que poseía valor por sí misma, independientemente del que la ejecutaba y por lo tanto cumplía su efecto sólo con tomarla pagando el precio estipulado. El jesuita Vicente Antonio Ibáñez se servía de un ejemplo doméstico para demostrar este razonamiento: “lo qual puede hazer el pecador, ni por serlo privará a la alma del difunto de la aplicación del Tesoro, como el que da limosna por medio de un criado pecador, no queda privado del mérito y premio della”. Añadiendo que bastaba con que el que iba a recibir la indulgencia estuviese en estado de gracia, en este caso el alma del

⁹⁰² El tenor de la bula de difuntos era el siguiente: “Nuestro muy santo padre Clemente VIII, de felice recordación, concedió esta plenísima indulgencia y la mandó publicar nuestro muy santo padre Paulo V, conque podemos sacar las ánimas de los que acá quisimos bien de aquellas penas y ponerlas en la gloria, dando por esta Bula para la defensa de la Iglesia y rescate de nuestros difuntos y en acrecentamiento de nuestros méritos, la limosna tassada por nos N. Comisario Apostólico General de la Santa Cruzada. Y por quanto vos N. Disteis dos reales de plata a favor del ánima de N. Y recibisteis en vos esta Bula, les es otorgada la indulgencia sobredicha”, *Ibidem*, p. 645.

⁹⁰³ La teología escolástica, dividió las obras de devoción hechas por los cristianos, en dos clases atendiendo a sus valores intrínsecos y extrínsecos. *Ex opere operato*, quería decir que la fuerza de la obra causaba por sí misma la gracia sin que para ello hubiera menester la disposición del que la realizaba. Se ponía como ejemplo el sacrificio de la misa, que aunque fuese hecho por un sacerdote en estado de pecado y con intención de algún mal, el sacramento, por su virtud, producía la gracia en el que lo recibía. Las obras *ex opere operantis* producían su efecto, no por sí mismas si no por la buena disposición y santa intención del que las hacía, SALAZAR, Simón: *Súmulas de moral y índice de vocablos: primera y segunda parte/contiene la primera el compendio del R. P. Fr. Simón de Salazar, del orden de predicadores; y los preámbulos, advertencias y índice de vocablos del R. P. M. Fr. Juan Anastasio de Arana, del orden de Nuestra Señora del Carmen: contiene la segunda unos fragmentos del Reverendísimo Padre maestro Fr. Raimundo Lumbier*, Zaragoza, imp. Herederos de Pedro Lanaja, 1684, p. 149.

Purgatorio, y no el que la aplicaba⁹⁰⁴. Otros autores, acogiéndose al probabilismo, negaban que las indulgencias concedidas a favor de las almas del Purgatorio se pudieran conseguir haciendo las diligencias en pecado mortal. El dominico Pedro Díaz de Cossío, que escribió un voluminoso tratado sobre la cofradía del Rosario, en 1671, se preguntaba: “¿Cómo puede alcanzar de Dios gracia alguna para otro el que no la puede alcanzar para sí? ¿Cómo ha de conceder el príncipe la gracia al litigante por intercesión de aquel que es enemigo declarado suyo?”⁹⁰⁵ Y, aunque admitía que la limosna, la misa y las ofrendas, debido a su valor intrínseco podían ganarse independiente del estado en el que se encontraba el que las hacía, consideraba que la obra de tomar una indulgencia no tenía más valor que el dado por el operante y si éste estaba en pecado mortal ¿cómo puede valer para nadie, lo que intrínsecamente nada vale?⁹⁰⁶

Existían otras modalidades para aplicar la Bula de Cruzada por los difuntos aunque no se denominaban estrictamente bula de difuntos. Si se enviaba a la lucha contra los herejes o infieles algún soldado por un año, aunque no fuera el mismo tomador, y se aplicaba por un alma determinada, está alcanzaba la indulgencia plenaria. La misma indulgencia se lograba ejecutando cualquier otro servicio que no fuese de armas, incluidos aquellos que podían desempeñar los clérigos regulares y seculares que acompañaban al ejército ejerciendo de capellanes⁹⁰⁷. Fácilmente podrá deducirse que la primera opción estaba reservada exclusivamente a aquellos que gozaban de gran poder económico puesto que el coste de enviar uno o más soldados a la guerra excedía con creces la limosna estipulada por una bula de difuntos⁹⁰⁸. Una vez más, junto al prestigio que daba el sustentar la causa de la fe, los grandes añadían una cómoda manera de salvación delegada por intermediación de las clases subalternas.

⁹⁰⁴ IBÁÑEZ de AOYZ, Vicente Antonio: *op. cit.*, cap. III, p. 342.

⁹⁰⁵ DÍAZ de COSSIO, Pedro: *op. cit.*, cap. 12, p. 300.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, p. 301.

⁹⁰⁷ PÉREZ de LARA, Alfonso: *op. cit.*, p. 34.

⁹⁰⁸ La limosna por una bula de difuntos estaba tasada en dos reales, pero en las Indias, los españoles pagaban cuatro reales, exceptuando los indios, criados, religiosos y españoles pobres que debían de abonar la misma cantidad que en la Península, IBÁÑEZ de AOYZ, Vicente Antonio: *op. cit.*, p. 343.

Todos los tratadistas recomendaban tomar muchas bulas de difuntos “porque es de gran caridad, que tantas quantas vezes vinieren bulas de difuntos, se tomen, y aún sería muy gran provecho al difunto, que lo dexasse él mandado en su testamento, porque el premio esencial ninguno lo puede merecer por otro, si no por sí”⁹⁰⁹, asegurando que no era del todo cierto que un alma saliese del Purgatorio por una sola indulgencia. Muchos eran los obstáculos que impedían la ejecución de la misma: el dinero con que se había pagado podía ser falso o bien aquel que las expendía las había conseguido mediante robo u otro sistema fraudulento –como alguna vez acontecía– ; también se debía tener en cuenta que una de las condiciones para que la indulgencia fuera provechosa radicaba en que el difunto hubiera tenido, con anterioridad, particular devoción a las ánimas del Purgatorio haciendo sufragios por ellas⁹¹⁰. Era pues en extremo imprescindible que se cumpliesen todos los requisitos exigidos para evitar que la bula dejara de tener efecto.

Cada año se podían tomar dos bulas por una misma alma sin limitación de tiempo, pues la bula de difuntos no estaba sujeta a la suspensión como les ocurrían al resto de las indulgencias durante el año Santo con el fin de que fueran el mayor número de fieles a Roma para ganar el jubileo⁹¹¹. No obstante se advertía de la inconveniencia de tomar dos simultáneamente “porque puede ser que en la primera vez no se le aplique la indulgencia por falta de algún requisito, que supla la segunda vez”⁹¹². El racionero Juan Martínez, muerto en 1667, previsoramente y ante cualquier contingencia, pide en su testamento se cargue de su hacienda un censal de 120 sueldos de principal para que con su renta de seis sueldos se le tome una bula cada año, premiando al mayordomo de su iglesia con los dos sueldos sobrantes por tomarla⁹¹³. Mucho más comedido y confiando en la fidelidad conyugal de su mujer, que queda como heredera, el ollero Tomás Sánchez, muerto en 1655, deja 50 sueldos para que cada año le tomen una bula de difuntos, juzgando que diez o doce bulas debían de ser suficientes para alcanzar la

⁹⁰⁹ VENEGAS, Alejo: *op. cit.*, punto V, cap. 9, p. 198.

⁹¹⁰ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, p. 219.

⁹¹¹ *Ibidem*, p. 233.

⁹¹² IBÁÑEZ de AOYZ, Vicente Antonio: *op. cit.*, cap. I, p. 332.

⁹¹³ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 259r.

gloria⁹¹⁴. Algunos testadores no especifican si se les han de tomar una o dos bulas anuales como en el caso del licenciado Jerónimo Rueda, racionero de San Andrés, muerto en 1627, que ordena ante el notario Jerónimo del Pueyo se le tomen diez bulas de difuntos⁹¹⁵. No eran raros los casos de testadores que a la hora de disponer la adquisición de alguna bula de difuntos premiaban con dinero a los tomadores, en la confianza de que su encargo se ejecutaría con más seguridad. A veces las cantidades resultaban de alguna consideración como en el caso de la mujer del labrador Miguel Benedicto, Francisca Domingo, que fallece en 1652 dejando 86 sueldos de gratificación para que se le tome una bula de 4 sueldos⁹¹⁶. En otros casos se advierte la solidaridad familiar y el ansia de una pronta reunión en el más allá junto con los seres queridos. El racionero Juan Navarro de Herrera, muerto en 1650, no olvida los lazos de sangre y pide dos bulas de difuntos por sus padres y por él, dejando para ello 180 sueldos⁹¹⁷.

En la ciudad de Teruel las peticiones de bulas de difuntos en las disposiciones testamentarias son escasas, quedando reducidas a un 0,3% sobre el total de los testamentos, siendo siempre ordenadas por testadores de manifiesta solvencia económica⁹¹⁸. Todas las solicitudes, menos tres, se centran en la segunda mitad del siglo, observándose una notable dispersión en la mención de las mismas. Solamente en el caso de Mariana Torán, muerta en 1680, la ordenación no es personal ya que al morir sin testar y hacersele el testamento sobre el cuerpo, el vicario dispone se le tomen cuatro bulas de difuntos. No sabemos si por la necesidad que de ellas tenía o por completar los escuetos remedios por su alma⁹¹⁹. Esta pobreza en la petición de bulas de difuntos puede tener su explicación debido a que a la hora de la muerte, muchos se sintieron suficientemente amparados usando la bula común de vivos, aplicándola en su

⁹¹⁴ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 373r.

⁹¹⁵ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fols. 300v-301r.

⁹¹⁶ A.P.L.M., *Lib. Reg.*(San Miguel), vol. III, fol. 64v.

⁹¹⁷ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 362r.

⁹¹⁸ Así, Doña Jerónima Manrique, viuda del ciudadano Pedro Bautista Castellot, muerta en 1644, deja por su alma cinco aniversarios, mil misas y dos bulas de difuntos. A.P.S.A. *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 351r.

⁹¹⁹ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fol. 278r.

absolución final, obviando en sus disposiciones testamentarias la necesidad de hacerlo constar por carecer este tipo de bulas de la entidad propiamente del sufragio.

Más significativo es el caso de Huelva en el que un 4,9% de los testadores del siglo XVII solicitan la compra de la bula de difuntos, existiendo una notable irregularidad en este tipo de peticiones que centran su demanda en el corto espacio de tiempo que va de 1650 a 1674, dejando el resto de la centuria sin mención alguna⁹²⁰. Por el contrario, tras afirmar que durante el siglo XVI, en los testamentos zamoranos su presencia es inapreciable, Lorenzo Pinar señala que una de cada tres personas las solicita en el siglo siguiente⁹²¹. En Valladolid la compra y posesión de bulas se eleva algo más a tenor de las solicitudes hechas durante el quinquenio 1650-1654⁹²².

La bula de difuntos, al igual que otro tipo de indulgencias que llevaban aparejada la remisión plena de todas las penas, suscitaba una paradoja que los tratadistas trataron de conciliar. Tal y como se interrogaba Martín Carrillo, “¿Si una indulgencia era capaz de sacar un alma del Purgatorio, para qué tantas indulgencias, bulas y misas?” A esta pregunta se contestaba desde planos muy diversos, que en el fondo, encerraban una idea fundamental muy reiterada en los primitivos tratados de bien morir: nadie podía tener la seguridad de ser digno de pena o de gloria. El carmelita valenciano Jaime Montañés, que en su tratado *Espejo de buen vivir para ayudar a bien morir*, incluyó, a modo de prefacio, el tratado medieval anónimo *Arte de bien morir y breve confesionario*, relata las sucesivas tentaciones que el demonio despliega sobre aquellos que agonizan, las cuales son contrarrestadas por los consejos del ángel. Una de ellas era la inclinación a la desesperación motivada por la debilidad de las buenas acciones frente a los innumerables pecados cometidos a lo largo de la vida⁹²³. El hombre nunca podía

⁹²⁰ LARA RÓDENAS, M. J. de: *Contrarreforma y bien morir...*, *op. cit.*, p. 202.

⁹²¹ LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 122. La misma impresión con referencia al siglo XVI nos transmite López Benito, cuando en un estudio muy restringido sobre 45 testamentos pertenecientes a las clases elevadas de la ciudad de Salamanca, encuentra que sólo cuatro de ellos hacen referencia a la bula de difuntos, LÓPEZ BENITO, C. I.: *op. cit.*, pp. 320-321. Centrándonos en Aragón, a finales del siglo XV la ciudad de Calatayud presenta también un escaso número de testadores que solicitan la Bula de Cruzada como ayuda para su salvación, RUBIO SEMPERE, A: *op. cit.*, p. 254.

⁹²² Durante este quinquenio el 10,8% de los fallecidos solicitan ser enterrados con bulas de difuntos, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 163.

estar seguro de que sus obras fuesen aceptables a Dios en su totalidad. Tal y como afirmaba el trinitario descalzo fray Juan de Jesús María, “el hombre viador, aunque sea tan ajustado como lo era David, no sabe de cierto si las obras que ejecuta en este valle de miserias, son gratas a los divinos ojos o no”, y traía como ejemplo el caso del abad Agatón, que tres días antes de morir estuvo sin sentido con los ojos abiertos, en un estado de postración total. Cuando regresó de su arrobamiento, narró a sus hermanos que su temor había sido grandísimo porque, a pesar de que había guardado todos los preceptos, los juicios de Dios eran muy distintos a los de los hombres⁹²⁴. Este sentimiento de temor indecible, sumido en una constante vacilación, dio lugar a que, sólo mediante la reiterada insistencia y las repeticiones incesantes de oraciones y sufragios, el cristiano fuera por fin capaz de ser escuchado. El padre Pedro Díaz, también contestaba a esta pregunta desde el punto de vista de la aplicación sacramental de la penitencia. Se consideraba que los confesores siempre daban una penitencia muy ligera respecto a la gravedad de las culpas y pecados confesados. Dicha penitencia era válida en cuanto a la remisión de las penas eternas, pues su mayor o menor rigurosidad, no influía en sustancia en el efecto del sacramento. La duda radicaba en si dicha penitencia era la apropiada para satisfacer las penas temporales. El confesor no podía tener la certeza exacta para imponer la penitencia justa, pero tampoco el penitente la tenía para cumplirla con la intención y las circunstancias debidas, por ello los papas concedían las indulgencias para poder satisfacer con justeza los pecados escasamente penitenciados⁹²⁵.

Un factor determinante para lograr el éxito de la indulgencia estribaba en que ésta estuviese concedida por causa justa y razonable. Además, su limosna debía ser gastada y ejecutada en los efectos píos a la que estaba asignada como era la defensa de la fe católica a través de los ejércitos cristianos. Martín Carrillo, buen conocedor de las

⁹²³ “Arte de bien vivir y breve confesionario”, en REY HAZAS, A. (ed.), *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Lengua de trapo, 2003, pp. 10-11.

⁹²⁴ JESÚS MARÍA, Juan de: *op. cit.*, p. 18.

⁹²⁵ DÍAZ de COSSÍO, Pedro: *op. cit.*, cap. 12, p. 304. En este mismo sentido: “En estos tiempos la penitencia que el cofessor impone, ya se ve que es mucho menos. Pero también es mucho menos la parte de perdón que se consigue, pues sólo consigue la que corresponde a la penitencia que se le impone...la penitencia que los confesores imponen a los penitentes, en muchas ocasiones no llega ni con mucho a la gravedad de las culpas. Por esto entra el papa y concede una indulgencia, para que al ganarla supla para el perdón por aquellos años o septenarios que faltaban para la penitencia”, RAIMUNDO LUMBIER: *op. cit.* p. 34.

polémicas que levantaban algunas concesiones y del destino al que iban a parar muchas de las cantidades obtenidas, consideraba, veladamente, muchas bulas como ineficaces, recomendando ganar todas sin intentar averiguar si existía causa suficiente o no, recibiendo todas con devoción porque, probablemente, entre muchas no faltaría alguna que reuniese todos los requisitos exigidos. Si a esto se añadía la posibilidad de que el ejecutor del sufragio no fuese aceptado o que la inescrutable divinidad de Dios no había decidido el momento de poner punto final a las penas del alma purgante, el efecto inmediato de la salida del Purgatorio que tanto se preconizaba, quedaba diluido en una serie de eventualidades que restaban seguridad a las bulas de difuntos, por esto era “muy santa cosa multiplicar oraciones, sufragios e indulgencias y tomar muchas bullas y se aconseja a los enfermos, que en sus testamentos manden las tomen las bullas de difuntos y les digan muchas missas y sufragios”⁹²⁶. Una tremenda estadística advertía de esta necesidad. En boca del padre Arana eran muy raros los casos en los que se ganaba satisfactoriamente una indulgencia plenaria pues “según algunas revelaciones, de 20.000 que avrán hecho las diligencias, la avrán ganado sólo dos o tres. De mil que les aplicamos la indulgencia de la bula, más de 900 van al Purgatorio, aunque hay indulgencia plenaria”⁹²⁷.

Como conclusión a este primer apartado sobre las bulas, hay que señalar que la mayoría de los fieles estaban muy lejos de tener conocimiento de los numerosos tratados que sobre el tema se publicaron. Al común de las gentes no les llegaron las discrepancias probabilistas de los teólogos que articularon una serie de supuestos casuísticos sobre el sistema de las indulgencias, pero sí que percibieron el sentido mercantilista que subyacía en este tipo de concesiones. Animados por la observación de los procesos contractuales de la época, creyeron firmemente en un mercado espiritual similar a los mercados terrenales, en el que el dinero daba derecho a la expedición de documentos, vales y licencias. Este hecho, unido a las viejas supersticiones relacionadas con el mundo de lo desconocido, motivó que fueran muchos los casos en los que el difunto se presentara en su exhibición con la nómina de la bula entre las manos como

⁹²⁶ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, cap. VI, pp. 221-222.

⁹²⁷ ARANA, Juan Atanasio: *Preámbulos del padre Arana a las Símulas de Moral del padre Salazar*, p. 162.

salvoconducto infalible de asignación personalísima e intransferible ante su cercano juicio particular⁹²⁸.

Otras indulgencias

La carrera por la salvación no tuvo límites. La iglesia de Trento, en una constante reafirmación de la autoridad papal y una sobrevaloración de las buenas obras como medio para alcanzar la gloria, disparó hasta tal punto la concesión de gracias y perdones que el panorama de la práctica religiosa se vio invadido de una heterogénea representación de remisiones y conmutaciones. Se instauró con ello, dentro de la masa de los fieles, un ansia desmedida por conseguir la mayor cantidad posible de perdones sin tener en cuenta el valor intrínseco de las acciones y atendiendo más a los formalismos que al verdadero espíritu que suponía la verdadera contrición y el rechazo de los pecados. Toda práctica cristiana llevó aparejada, de alguna forma, una reducción de las penas temporales. El calendario litúrgico estaba cuajado de días en los que haciendo determinadas acciones se conseguían días, años o incluso la remisión completa de las penas.

La cofradía del Santo Rosario

Una de las prácticas de devoción más extendidas a raíz de la contrarreforma fue la recitación del rosario. Fomentada de manera singular por los dominicos, que se arrogaron ser la orden elegida por la Virgen para la difusión de este culto⁹²⁹, alcanzó su apogeo en el siglo XVII, hasta tal punto que sus cuentas se hicieron inexcusable complemento del ajuar y vestimenta de todos aquellos que tuvieran pretensiones de significarse como persona realmente piadosa. Estas actitudes fueron el blanco de numerosas críticas que se vieron reflejadas en la literatura del momento, algunas de ellas de doble contrasentido. El tema recurrente del rosario como símbolo e instrumento de la hipocresía se puede advertir de manera rotunda en la obra de Quevedo⁹³⁰.

⁹²⁸ MARTÍNEZ GIL, F: *op. cit.*, not. 98, p. 562.

⁹²⁹ La tradición afirmaba que Santo Domingo tuvo una aparición de la Virgen en la que le entregó el santo rosario, también llamado corona de rosas de Nuestra Señora para que se rezasen los misterios gozosos, dolorosos y gloriosos de su vida, MÂLE, E.: *op. cit.*, p. 438.

Al rezo diario del rosario se le atribuyó gran cantidad de mercedes entre las que figuraba la seguridad de la salvación. Las cofradías del Santo Rosario se propagaron por todo el mundo cristiano gracias a la incansable labor de la orden de Predicadores, que reforzó la práctica del rezo del rosario con incontables milagros ampliamente expuestos en las sucesivas historias encomiásticas que se escribieron sobre la orden⁹³¹.

El rosario se convirtió en la agrupación oracional y petitoria más usual. Las oraciones del Padrenuestro y del Ave María, repetidas una y mil veces, podían alcanzar no sólo que le fuese concedido al fiel aquello que pedía sino que le reportaba numerosas indulgencias para librarse de las penas del Purgatorio. Estas dos oraciones habían sido enseñadas por el mismo Dios y su valor era muy superior a todas las demás⁹³². En una época en la que abundaban toda clase de jaculatorias, ensalmos y encomendaciones, la Iglesia vio en estas plegarias la posibilidad de unificar y centralizar, de forma homogénea, la multitud de peticiones hechas por los fieles, de manera que no quedase en evidencia la ortodoxia cristiana. Particularmente, a la hora de la muerte, el rezo del rosario suponía uno de los elementos imprescindibles para ayudar al moribundo en su trance final. También en la recitación del rosario existía un factor muy a tener en cuenta: la completa seguridad de ser escuchados sabiendo que las peticiones siempre eran convenientes. Tal y como señalaba el jesuita portugués Antonio de Veira, “nadie puede errar en lo que pide, lo que les enseñó Dios, ni Dios les puede negar lo que pidieren, porque piden lo que el mismo Dios les prometió”⁹³³.

⁹³⁰ Recuérdese el terrible ensalmador de la sociedad buscona que “traía todo ajuar hipócrita: un rosario con unas cuentas frisonas; al descuido hacía que se le viese por debajo de la capa un trozo de disciplina salpicada con sangre de las narices...”, QUEVEDO, Francisco de: *El Buscón...*, *op. cit.*, cap. III, 3, p. 198. En el mismo sentido, el ama de la casa donde se alojó el protagonista durante su estancia en Alcalá, que a pesar de sus constantes hurtos “Traía un rosario al cuello siempre tan grande que era más barato llevar un haz de leña a cuestras. Déj colgaban muchos manojos de imágenes, cruces y cuentas de perdones”, *Ibidem*, cap. I, 6, p. 125. También el pasaje en el que salen dispuestos a timar el Buscón y su compañero arropados con un aura de venerabilidad y decencia “salimos de casa con paso tardo, los rosarios en la mano”, *Ibidem*, cap. III, 2, p. 188.

⁹³¹ Más de quinientos milagros del rosario recoge el dominico Antonio GARCÉS MESTRE en su libro *Cartas de favor en nombre de María Santísima a sus devotos en milagros del Rosario: primera parte, contiene cinco visitas a María Santísima*, Pamplona, imp. Pascual Ibáñez, 1756.

⁹³² “Por más que los hombres quieran inventar sobre lo que Dios enseñó, no pueden. Después que Dios inventó el Padrenuestro y el Ave María, inventen nuevas oraciones los Ambrosios, los Anselmos, los Buenaventuras, las Brígidas y otros qualesquiera santos y santas, que por más pías y devotas que sean, no pueden las invenciones humanas tener semejanza con las divinas”, VIEIRA, Antonio de: *María, Rosa mystica, excelencias, poder y maravillas de su Rosario: compendiados en treinta sermones sobre dos evangelios*, Madrid, imp. Lorenzo García de la Iglesia, 1688, sermón IV, p. 128.

La pertenencia a la cofradía del Rosario reportaba una gran cantidad de indulgencias muy similares a las de la Santa Cruzada. Cualquier persona de la condición y estado que fuera podía entrar a formar parte de ella. Ésta tenía que haber sido fundada bajo la supervisión de un religioso de la orden de Santo Domingo, es decir debía estar instituida canónicamente, el cual tenía que visitar previamente la iglesia, capilla e imagen donde se iba a emplazar para confirmar que reunían todas las condiciones necesarias. Era importantísimo que los cofrades se inscribieran en el libro de registro de cofrades. A dicho libro se le daba una importancia extraordinaria y había que guardarlo “como joya preciosísima de la cofradía, y la más preciosa que la cofradía tiene pues ninguna otra joya tiene, ni todas las demás importan tanto como sólo el libro, y el libro solo importa más que todas; pues el libro da vida a todas y todas quedan muertas, pereciendo el libro”⁹³⁴.

La difusión y popularidad de esta cofradía radicó en que podían entrar en ella toda clase de personas sin importar su condición social así como eclesiástica, religiosos y religiosas de todas las órdenes. El ingreso era totalmente gratuito, y al contrario de otras muchas cofradías, no era necesario dar limosna alguna. En un principio fue obligatorio el rezo diario de un rosario completo – ciento cincuenta Ave Marías y quince Padrenuestros – para poder ganar todas las indulgencias concedidas, pero esta prescripción fue suavizada por los papas Sixto IV en 1476 y León X en 1520, reduciéndola al rezo de un rosario cada tres días. Más tarde Pablo III, en 1534, decretó que era suficiente un sólo rezo semanal⁹³⁵. Las facilidades fueron aumentando: no era necesario rezarlo en el mismo día, las peticiones se podían distribuir a lo largo de los días de la semana no importando si se hacían en la iglesia, de rodillas o sentado con tal que se completase el rosario entero. Con ello el cofrade participaba de todos los bienes espirituales que se hubieran hecho en todas las cofradías del Santo Rosario existentes en el mundo tales como ayunos, oraciones, penitencias, misas, ofrendas y sacrificios así como los realizados por todos los miembros, tanto masculinos como femeninos de la orden dominica⁹³⁶.

⁹³³ *Ibidem*, p. 132.

⁹³⁴ DÍAZ de COSSIO, Pedro: *op. cit.*, p. 312.

⁹³⁵ *Ibidem*, p. 319.

⁹³⁶ *Ibidem*, p. 320.

Los difuntos podían beneficiarse de todas estas ventajas con el mero hecho de ser inscritos como cofrades, si no lo habían sido cuando vivían en el mundo, recibiendo, a modo de sufragio, todas las indulgencias que ganaban los vivos. Una vez más, los muertos adquirían una entidad jurídica por delegación de familiares y allegados. La sola grafía del nombre del fallecido le introducía en el mundo real, dándole consistencia personal y haciéndole partícipe de unos beneficios que en principio estaban destinados a los vivos. ¿Espejo distorsionado o resistencia a dejar de ser? Esta es la pregunta que desde una óptica racionalista nos haríamos en la actualidad y que en el tiempo fue considerada como la resolución lógica y aceptable de una de las muchas caras poliédricas de la muerte. El pensamiento barroco consideró que la salvación aún podía ser enderezada con la ayuda de los que aquí quedaban. Los actos simbólicos se transformaron en realidades objetivas y los nombres, consignados en un papel, adquirían una entidad mágica y a la vez taumatúrgica. Un hombre poco sospechoso de creer en las nóminas prodigiosas y de acendrada espiritualidad como el obispo de Osma, Juan de Palafox, en una de las cartas dirigida a su cabildo, anexas a su testamento, ordenado en 1659, expresa que no se haga caso de su cuerpo para embalsamarle, sino que lo entierren con los demás pobres pero ruega “por amor de Dios y por mi consuelo, me abran el pecho y pongan dentro de mi corazón en un papel las palabras de Jesús, María y Jhosef, para que siempre las tenga en mi corazón”⁹³⁷. Simbolismo truculento y macabro no muy lejano del nombre del muerto escrito en un libro que era considerado como el verdadero valedor de la futura salvación.

Dentro de la cofradía, cada año se celebraban cuatro aniversarios por los cofrades difuntos un día después de las cuatro festividades mayores dedicadas a la Virgen⁹³⁸. En esto también había acomodo. Si algunos cofrades estaban impedidos para concurrir debido a sus obligaciones y labores, se podían celebrar en otro día diferente siempre que fueran en la misma semana. La asistencia no era obligatoria y el cofrade que no acudía no quedaba inhabilitado ni incurría en pena ni pecado alguno⁹³⁹. De esta manera se fomentaba el concurso de gente de una manera flexible muy lejos del

⁹³⁷ GONZÁLEZ de ROSENDE, Antonio: *Vida del Ilustrísimo y excelentísimo señor Don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, imp. Gabriel Ramírez, 1762, p. 291.

⁹³⁸ Purificación, Anunciación, Asunción y Natividad.

⁹³⁹ DÍAZ de COSSIO, Pedro: *op. cit.*, p. 321.

rigorismo que presentaban la mayoría de las cofradías de la época que tomaban medidas punitivas en caso de inasistencia a los actos comunes. Por supuesto, que siendo el rosario el eje central de la institución, se recomendaba el rezo del mismo en ofrecimiento por cualquier cofrade que muriese, y esto se debía hacer lo antes posible como remedio y sufragio del hermano fallecido.

La exteriorización pública de la religiosidad comunitaria de las cofradías, tan acendrada en la época barroca, estuvo representada por una procesión con la imagen de la Virgen que se celebraba todos los primeros domingos de cada mes y los días de las principales festividades marianas. Con la asistencia a estas procesiones se ganaba indulgencia plenaria y los que no eran cofrades siete años y siete cuarentenas de perdón⁹⁴⁰. Todos aquellos que por diversos motivos no podían asistir como enfermos, navegantes, encarcelados, sirvientes o caminantes, ganaban las mismas indulgencias con tal que rezasen una tercera parte del rosario.

En Teruel sabemos que a finales del siglo XVI el dominico Francisco Montón, que había predicado varias veces en la ciudad, ya había fundado dos cofradías: la del Dulce Nombre de Jesús en la catedral y la de la Virgen del Rosario, situada en la iglesia de San Pedro⁹⁴¹. En 1605 los dominicos se establecieron en el lugar que ocupaba la ciudadela o fuerte de la villa que había sido cedida por Felipe III, en 1604, al Concejo de la ciudad⁹⁴² y un año más tarde pidieron el traslado de la cofradía del Rosario al nuevo convento solicitando permiso para celebrar procesiones. Con esta acción no hacían sino poner en práctica la novena constitución de la cofradía, la cual ordenaba que en el caso de que en algún lugar se fundase una iglesia o convento de la orden de Santo Domingo, existiendo con anterioridad en iglesia secular una cofradía del Rosario, ésta debía pasar a la iglesia de la orden en evitación de pleitos y litigios⁹⁴³. Esta traslación encontró una fuerte oposición por parte de los clérigos racioneros de la ciudad y de los mismos cofrades que protagonizaron graves altercados que llegaron a tomar tintes de

⁹⁴⁰ *Ibidem*, p. 322.

⁹⁴¹ POLO RUBIO, J.J.: *Marín Terrer de Valenzuela...*, *op. cit.*, p. 51.

⁹⁴² GARCÍA MIRALLES, M.: "Apuntes para la historia del convento de San Raimundo de Teruel", *Teruel*, 20-2, 1958, p. 109.

⁹⁴³ DÍAZ, Pedro: *op. cit.*, p. 326.

motín. Los dominicos a duras penas pudieron sacar de la iglesia de San Pedro el Libro, la imagen, el estandarte y las demás alhajas de la cofradía. Una vez instalada en el nuevo convento, tuvo que pasar algún tiempo para que se serenasen los ánimos ya que los eclesiásticos difundieron por toda la ciudad que las indulgencias del Rosario sólo se ganaban en la parroquia⁹⁴⁴. Una vez más se ponían de manifiesto el poder de convocatoria que tenía el clero local turolense, el celo por salvaguardar sus privilegios y el mercadeo que suponía la detentación de los lugares de indulgencia. Finalmente, la cuestión se solucionó; en la iglesia de San Pedro se mantuvo la advocación de la capilla del Rosario sirviendo de lugar de enterramiento para miembros de destacadas familias de mercaderes⁹⁴⁵.

Sistematizar las indulgencias de la cofradía del Rosario resulta una tarea bastante prolija. Sirva como ejemplo los cálculos que tenía que hacer el devoto con estas cifras desorbitadas: por cada vez que se rezaba un rosario entero ganaba indulgencia plenaria y remisión de los pecados pero, además, varios pontífices habían concedido cuatrocientos dieciséis mil trescientos noventa y nueve años, noventa y cinco días y setenta y dos cuarentenas de perdón a los que había que añadir otros cuatrocientos diecisiete mil doscientos treinta y siete años, ciento ochenta días y doce cuarentenas más si, acabado el rosario, se pronunciaba la frase *Amen Jesús*⁹⁴⁶. Los premios se extendían hasta extremos insospechados. Aquellos que traían el rosario a la vista de todos ganaban cien años y doscientas cuarentenas; estar presente en los aniversarios que se hacían por las almas de los cofrades difuntos reportaba mil ochocientos años y cien días de perdón;

⁹⁴⁴ GARCÍA MIRALLES, M.: *La orden de predicadores en la provincia de Teruel*, Teruel, Instituto de estudios Turolenses, 1964, p. 259.

⁹⁴⁵ Sirvan como ejemplo: El trapero y ciudadano, Miguel Terrer, muerto en 1616; Francisca Coronel viuda del mercader Antón Soriano, muerta en 1627, que es enterrada junto a su marido; su hermana, Librada Coronel, muerta en 1631; el mercader Juan de la Boira, fallecido el mismo año y que estaba casado con Isabel Soriano, hermana de Antón Soriano; Juan de Fauna, mercader, muerto también en 1631; el mancebo Juan Soler, en 1636 y cuyo ejecutor testamentario es el mercader Diego Salafranca; Ana Coronel, en 1639, viuda del ciudadano Miguel Terrer; Ana Soriano, mujer del mercader Miguel González, en 1640; el mismo Miguel González, que como ciudadano es enterrado por derecho en esta capilla en 1651; ese año, en noviembre fallece la mujer de Diego Salafranca, Isabel Juana Soriano. Y así hasta treinta y seis enterramientos más en los que no faltan elementos de clases privilegiadas como médicos, boticarios, infanzones y juristas, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Pedro), vols. III y IV.

⁹⁴⁶ PALAFOX y MENDOZA, Juan de: *Obras del..., op. cit.*, p. 167.

acompañar al estandarte de la cofradía cuando salía en los entierros de los hermanos fallecidos, cien días; por cada vez que se visitaba a un cofrade enfermo, cien días⁹⁴⁷.

A la hora de la muerte, la indulgencia plenaria estaba asegurada recibiendo el viático y habiendo rezado, al menos una vez, el rosario en el tiempo que se estuvo de cofrade. Se podía elegir confesor en este extremo para ser absuelto y en el caso de que no mediara tiempo para ello, tan sólo invocando el nombre de Jesús con la boca o con el corazón se alcanzaba la remisión total de toda pena. El simbolismo y la exteriorización gestual propiciaban también que si algún cofrade moría con una candela bendecida en la mano nunca vería las penas del Purgatorio⁹⁴⁸.

Si a pesar de todo, alguno de los hermanos llegaba a ir al Purgatorio, con oír o mandar decir una misa bajo la advocación del Rosario y aplicarla como sufragio, su alma salía inmediatamente de él. Liberar un alma de la purgación resultaba, pues, en teoría, extremadamente sencillo. A veces se podían sacar varias almas a la vez y el calendario eclesiástico estaba cargado de días propiciatorios⁹⁴⁹.

Las indulgencias de la Virgen del Carmen

Después de Trento las órdenes religiosas hicieron un enorme esfuerzo encaminado a exaltar su grandeza e importancia, mediante la representación de aproximaciones simbólicas, el fomento de devociones particulares y una larga enumeración de gracias y milagros concedidos a sus miembros⁹⁵⁰. Particularmente, a lo largo de todo el siglo XVII, las distintas órdenes desplegaron un amplio programa apologético traducido tanto en abundantes expresiones iconográficas como en una

⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 168

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 169.

⁹⁴⁹ Todas las dominicas del año se libraban cuatro almas. Los miércoles una. La dominica de la Septuagésima, un alma. El martes después de la primera dominica de Cuaresma, un alma. El sábado después de la segunda, un alma. La tercera dominica, un alma. La cuarta, dos almas. El miércoles, después de la quinta, un alma. El sábado siguiente, un alma. El miércoles después de Pascua, un alma. El día después de Pentecostés, un alma. El sábado siguiente, cuatro almas. Todos los ochos de septiembre, se ganaban indulgencia plenaria para los vivos y los muertos. El sábado de las cuatro témporas de septiembre, cuatro almas. El día de difuntos, indulgencia plenaria para vivos y difuntos, igual que todos los treinta de noviembre. Finalmente, el veinticuatro de diciembre se sacaba dos almas, *Ibidem*, p. 170.

⁹⁵⁰ MÂLE, E.: *op. cit.*, p. 409.

múltiple serie de recursos de salvación escatológica. Los carmelitas, que presumían de ser una de las órdenes más antiguas y que remontaban su fundación a tiempos del profeta Elías, tal y como señalaba fray Miguel de la Fuente en su *Compendio Historial de N. Señora del Carmen*⁹⁵¹, se significaron como prematuros devotos de la Virgen María. Ésta ya visitaba a los religiosos del monte Carmelo mientras vivía en compañía de su hijo y de otras devotas mujeres⁹⁵² y su relación con ellos fue tan estrecha que llegó a cederles la casa de su madre para que fundaran un convento bajo la advocación de la Concepción de la Virgen⁹⁵³. No terminaban aquí los vínculos con la orden. Ella misma fundó un convento de ciento veinte monjas en Jerusalén, del cual fue su primera abadesa⁹⁵⁴. Finalmente, los carmelitas se preciaban de haber estado en el tránsito de la Virgen en el Cenáculo de Sión junto con los apóstoles y los demás discípulos⁹⁵⁵.

Fruto de esta íntima relación fue su aparición en el siglo XIII al carmelita inglés San Simón Stock, sexto general de la orden. Como éste le hubiese pedido algún privilegio que honrara a la orden y la distinguiese de todas las demás, la Virgen le concedió un escapulario prometiéndole que todos aquellos que muriesen con él no padecería las penas del Infierno. Más tarde se apareció al cardenal Jacques Duèse, futuro papa Juan XXII, para instarle a confirmar la prerrogativa de que todos los miembros de la orden que perseveraran en la obediencia, castidad y pobreza, obtendrían la salvación. Esta salvación se hacía también extensiva a los cofrades del Carmen, entre cuyos privilegios estaban la absolución, en el día de su ingreso, de la tercera parte de los pecados cometidos y la seguridad de que si a la hora de la muerte alguno tuviese que ir al Purgatorio la Virgen bajaría el primer sábado después de su muerte para liberarle de sus penas⁹⁵⁶.

⁹⁵¹ FUENTE, Miguel de la: *Compendio historial de N. Señora del Carmen. De las gracias y favores más principales que la Virgen soberana a hecho a su Religión y Cofradía desde su fundador el santo profeta Elías, hasta estos tiempos*, Toledo, imp. Diego Rodríguez, 1619.

⁹⁵² *Ibidem*, cap. IX, p. 39.

⁹⁵³ *Ibidem*, cap. X, p. 47.

⁹⁵⁴ *Ibidem*, cap. XI, p. 51.

⁹⁵⁵ *Ibidem*, cap. XIII, p. 60.

⁹⁵⁶ ANUNCIACIÓN, Juan de la: *Segunda parte del Promptuario del Carmen*, Madrid, imp. Herederos de Antonio Román, 1699, diálogo IX, p. 315.

Una vez más estamos ante la conjunción de varios elementos característicos en el proceso institucional del cristianismo occidental. Por un lado, la necesidad de exaltación y asentamiento de una orden religiosa a través de la posesión de algún privilegio capaz de garantizar la salvación, y por otra, su reconocimiento formal a cambio de obtener apoyos incondicionales, como en el caso de Juan XXII, un papa involucrado en las constantes luchas medievales por el poder y que, una vez depuesto, tuvo un proceso por afirmar que las almas de los justos no eran admitidas a la visión beatífica hasta el día del Juicio final⁹⁵⁷. Durante todo el siglo XVII los carmelitas se vieron obligados a defender estos privilegios de los cuales se sentían poseedores absolutos. Se prodigaron las obras encaminadas a defender la veracidad de la famosa visión de Simón Stock y la de la bula sabatina⁹⁵⁸.

Juan de la Anunciación, general de la orden, escribió a finales del siglo dos amplios volúmenes en los que recopilaba todas las concesiones hechas por los papas a los carmelitas, entre las que destacan por su significación salvífica las virtudes del escapulario y las ventajas de la bula sabatina. Y aunque advertía que el original de la famosa bula se había perdido y no era posible encontrarlo, aseveraba que los sucesivos traslados habían mantenido, en sustancia, sus contenidos fundamentales. Achacaba a los amanuenses e impresores algunos cambios en las palabras poniendo como ejemplo las correcciones que periódicamente eran necesarias en los textos del Breviario y de los rezados eclesiásticos para mantener su pureza⁹⁵⁹. Mencionaba la confirmación del sumario de indulgencias concedidas, tanto a los religiosos, como a los cofrades de la Virgen del Carmen, por diferentes papas entre las que destacaban las promulgadas por Pablo V, en 1606, y Clemente X, en 1673⁹⁶⁰.

⁹⁵⁷ Juan XXII, enemigo de los espiritualistas fue calificado de Anticristo, DELUMEAU. J.: *op. cit.*, pp. 329-330. Los teólogos contrarios a la bula Sabatina decían que resultaba paradójico que un pontífice que se mantuvo en el error de creer que las almas de los justos no verían a Dios, ni conseguirían la gloria hasta después de la resurrección de los cuerpos en el Juicio universal, fuera capaz de tener una revelación en la cual, por la intercesión de la Virgen, las almas saldrían del Purgatorio y serían llevadas al Cielo, ANUNCIACIÓN, Juan de la: *op. cit.*, p. 375.

⁹⁵⁸ MÂLE, E.: *op. cit.*, p. 425.

⁹⁵⁹ ANUNCIACIÓN, Juan de la: *op. cit.*, p. 317.

⁹⁶⁰ *Ibidem*, p. 324.

Con respecto a la bula Sabatina, los carmelitas mantuvieron un largo litigio sobre el hecho de que la Virgen bajara personalmente a rescatar las almas del Purgatorio. Sus conventos estaban repletos de obras pictóricas que representaban a la Virgen del Carmen en medio de las llamas del Purgatorio en actitud de liberar las almas de sus elegidos; pero también la iconografía popular a través de grabados y estampas, que tuvieron una extraordinaria difusión, se encargó de universalizar la imagen de una Virgen poderosísima capaz de sacar de los terribles tormentos las almas de sus encomendados. Esto fue cuestionado desde otras órdenes religiosas y por algunos teólogos de renombre. La Sagrada Congregación, en un decreto de 1613, prohibió las pinturas y estampas que personificaban a la Virgen entre las imágenes de las almas y el fuego por considerar que atentaban contra la misma naturaleza divina de la madre de Dios. No obstante, en este decreto, se admitía la especial protección e intercesión que la Virgen podía hacer por sus méritos sobre las almas del Purgatorio, particularmente el sábado, día dedicado por la Iglesia a conmemorar las beatitudes de la Virgen⁹⁶¹. Los carmelitas, que simulaban acatar esta disposición, se defendieron diciendo “que los carmelitas no enseñaron jamás tal cosa, sino que la sagrada Virgen saca las almas del Purgatorio por medio de su intercesión y sufragios, a cuya ejecución pueden y suelen acudir los ángeles en su nombre para consolar aquellas almas y llevarlas (cumplido el tiempo de satisfacción) a la Gloria”⁹⁶². Justificaban estas imágenes aduciendo que estaban destinadas al vulgo cristiano como elemento de predicación e instrucción y los artistas y pintores no habían podido representar de otro modo la espiritual y virtual descensión sino a través de formas y colores exteriores⁹⁶³. A pesar de estas recusaciones, la popularidad del escapulario carmelita adquirió unas proporciones inusitadas. Estando su uso infaliblemente anexo a una segura salvación, todos los estratos sociales pretendieron ganar sus favores. Desde el siglo XVI no hubo casa ni familia cuyos miembros no lo llevaran. Felipe II lo había solicitado para sus hijas y en

⁹⁶¹ *Ibidem*, p. 331.

⁹⁶² *Ibidem*, p. 334.

⁹⁶³ La desobediencia de los carmelitas sobre la exhibición de esta afamadísima representación icónica fue notoria. Acusados de mantener este tipo de imágenes dentro de sus casas y de ser de uso común en las de los seglares y en ventas y mesones, se excusaban de ello culpando a los artistas atribuyéndoles un escaso mérito en sus cuadros “ Pero atienda para disculpa de los sencillos labradores y aldeanos en sus mesones y ventas, que las imágenes de las ventas y mesones son obra de malos pintores, executada en tabla o lienzo de media vara, Y como ellos no aciertan a formar los lexos, juntan no solo el cielo con la tierra, sino el cielo con el Purgatorio y ponen a la Virgen muy cerca del; pero ni los pintores quieren significar, ni los labradores más sencillos imaginan que la Virgen está metida dentro del Purgatorio”, *Ibidem*, p. 335.

palabras de Mâle, “España y Portugal parecían una gran cofradía del Carmelo”⁹⁶⁴. El propio Juan de la Anunciación citaba como valedores y defensores del escapulario a Felipe III y a su esposa, a María de Médicis y a multitud de príncipes cristianos todos ansiosos por gozar de este privilegio⁹⁶⁵.

La manera de lograr las indulgencias que proporcionaba el escapulario del Carmen no difería en mucho de los requisitos necesarios para ganar otros tipos de indulgencias similares. El padre carmelita Raimundo Lumbier señalaba, en un sumario sobre las indulgencias del Carmen, que como apéndice aparece inserto en sus *Fragmentos varios morales*, publicados en 1680, que las indulgencias podían ser personales, refiriéndose a aquellas que eran concedidas en virtud de una condición o pertenencia a alguna hermandad o cofradía, y locales, otorgadas a determinadas iglesias, como medio para que se ganasen dichas indulgencias mediante visitas, oraciones o cualquier acto de piedad hecho dentro de ellas. En la exhaustiva relación que hace de todas las indulgencias concedidas a la cofradía del Carmen⁹⁶⁶, remarca las obligaciones generales que tenían todos los cofrades para que estas indulgencias fuesen eficaces. Al tiempo de recibir el escapulario, el nuevo cofrade debía inscribirse en el libro de la cofradía. Dicho escapulario tenía que estar bendecido por el superior de los carmelitas o por un religioso o clérigo secular que estuviese autorizado, obligándose el fiel a traerlo continuamente colgado del cuello, siendo sus efectos nulos si se llevaba en la cintura o en la faldriquera⁹⁶⁷. Aquellos que sabían leer no estaban obligados a rezar cada día el

⁹⁶⁴ MÂLE, E.: *op. cit.*, p. 425.

⁹⁶⁵ ANUNCIACIÓN, Juan de la: *op. cit.*, p. 332.

⁹⁶⁶ Ganaban indulgencia plenaria: El día del ingreso en la cofradía, una vez recibido el hábito o el escapulario; el día 16 de julio, fecha de la conmemoración de la Virgen del Carmen, todos aquellos que confesados y comulgados rogaban por la concordia de los príncipes cristianos y la extirpación de las herejías; los que estando *in articulo mortis* pronunciaban con la boca o con el corazón el nombre de Jesús; los cofrades que acompañaran a la procesión del Carmen que se celebraba un domingo de cada mes. Las indulgencias parciales eran muy variadas: trescientos días por abstenerse de comer carne los días en que la cofradía no acostumbraba a hacerlo; cuarenta a los que rezaran siete veces el Padrenuestro y el Ave María en honor de los siete gozos de la Virgen; cien si se rezaba el oficio de la Virgen; cinco años y cinco cuarentenas a los que una vez al mes comulgaran con el hábito o escapulario; tres años y tres cuarentenas a los que en cualquier festividad de la Virgen comulgaran en la capilla o iglesia de la cofradía; cinco años y cinco cuarentenas a los que acompañara al Santísimo Sacramento cuando era llevado a los enfermos; cien días a los que acompañaran a los difuntos a la sepultura y rogaran por ellos; cien días a los que diesen limosnas, pusiesen paz, enseñasen a los ignorantes y asistiesen a los actos de la cofradía. En 1672, Clemente X, concedió que todas estas indulgencias pudieran ser aplicadas por las almas del Purgatorio *per modum suffragii*, LUMBIER, Raimundo: *op. cit.*, pp. 798-799 y 800.

oficio de Nuestra Señora ni a rezar siete veces la oración dominical y la Salutación angélica. Tampoco a abstenerse de comer carne los miércoles. Bastaba tan sólo con que rezasen aquellas oraciones que prescribían los pontífices en la concesión de estas indulgencias. En el caso de que no se pudiesen guardar las abstinencias y ayunos, estos se podían conmutar bajo licencia del confesor por otras obras pías. Luis de Santa Teresa recomendaba, para hacer esta compensación, rezar cada día siete Padrenuestros, siete Ave Marías y siete Gloria Patri, y los miércoles y sábados doblar la cantidad. Todas estas actuaciones debieron parecer excesivas para un buen número de creyentes, pues el carmelita se quejaba de que, pudiendo compensarse los ayunos por cosas más ligeras, muchos perdían los privilegios a pesar del fervor con el que se les explicaban y predicaban⁹⁶⁸.

Una amplia serie de ejemplos incardinados en el sermonario animaban a cumplir con rigor todos los requisitos de estas indulgencias. El carmelita Manuel García Calahorra, hablando de la vida de la Venerable madre Francisca del Sacramento, relata que a ésta se le apareció una antigua abadesa, muerta hacía muchos días, solicitándole el alivio de sus oraciones para los terribles tormentos que estaba padeciendo. Como la religiosa le interrogase él porqué no había hecho uso de la bula Sabatina para salir del Purgatorio, ésta le contestó que eran pocos los que cumplían los requisitos para obtener este privilegio⁹⁶⁹. Los hechos maravillosos se prodigaron alrededor de este escapulario. Resultaba ser un remedio eficacísimo a la hora de la muerte, pues ahuyentaba al demonio y permitía que el moribundo tuviese tiempo de recibir los últimos sacramentos. Su devoción continuada podía incluso modificar la fecha de la muerte, como en el caso de aquella enferma que avisada por los médicos de su inminente muerte, tardó en morir tres días, justo el sábado, para ser liberada ese mismo día del Purgatorio sin haber experimentado pena alguna. También era capaz de favorecer la resurrección eventual

⁹⁶⁷ *Ibidem*, p. 801. Fray Luis de Santa Teresa decía “y se ha de traer a el cuello, porque no basta tenerle colgado a la cabecera de la cama, como hazen algunos, ni ceñido a el cuerpo, ni en otra alguna parte”, SANTA TERESA, Luis de: *Tesoro en el que se registran las indulgencias, gracias, privilegios y favores que logran los terceros cofrades y devotos que visten el Sagrado Escapulario de María SS. del Carmen, Madre de Dios y Sra. N.: con su novenario y varios milagros*, Pamplona, imp. Alfonso Burguete, 1729, cap. IV, p. 16.

⁹⁶⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁹⁶⁹ GARCÍA CALAHORRA, Manuel: *Breve compendio y antigüedad de la Sagrada Religión del Carmen, con razón continuada de los generales, santos y con los de sus provincias y conventos*, Madrid, imp. Manuel Martín, 1766, cap. XIV, p. 84.

para proclamar públicamente la liberación sabatina. Como en el caso ocurrido en Rubiales (Teruel) en el que un hombre estando ya su cuerpo en la iglesia para ser enterrado, se levantó para decir que gracias a la intercesión de la Virgen estaba ya en la Gloria⁹⁷⁰. El escapulario de la Virgen del Carmen, aparte de sus efectos salvíficos tenía también efectos terapéuticos. Se relataban singulares portentos que habían devuelto a sus portadores no sólo la salud espiritual sino la corporal. Este escapulario era un seguro contra las enfermedades y era creencia popular que podía defender milagrosamente a su portador de todo contagio⁹⁷¹.

La bula del escapulario de la Santísima Trinidad

En la ciudad de Teruel, la fundación del convento de los trinitarios databa de 1218⁹⁷². Esta orden, cuya finalidad era la redención de cautivos cristianos en tierra musulmana, tuvo su apogeo hasta el siglo XV en el que experimentó un importante declive. A principios del siglo XVII (1609) se convirtió en una orden mendicante, manteniendo frecuentes litigios con la orden de los mercedarios por dedicarse ambas al mismo cometido⁹⁷³. Instalados desde el siglo XV en la antigua mezquita⁹⁷⁴, desempeñaron un papel nada desdeñable dentro de la configuración religiosa de la ciudad, siendo receptores de numerosos sufragios y lugar de enterramiento para una parte de la población turolense.

Evidentemente, la larga permanencia de esta orden religiosa en la ciudad tuvo que ejercer una notable influencia sobre el programa de salvación de su población. Los trinitarios, como otras órdenes mendicantes, gozaron de una serie de gracias, indulgencias y facultades concedidas por los papas, que se hacían extensivas a todos aquellos que ingresaban en su cofradía.

⁹⁷⁰ *Ibidem*, p. 88.

⁹⁷¹ SANTA TERESA, Luis de: *op. cit.*, p. 24.

⁹⁷² POLO RUBIO, J. J.: *Martín Terrer...*, *op. cit.*, p. 47.

⁹⁷³ Sirva como ejemplo la voluminosa obra de fray Rafael de SAN JUAN: *De la redención de cautivos, sagrado instituto del orden de la Santísima Trinidad: de su antigüedad, calidad y privilegios que tiene*, impresa en Madrid en 1684, que es un constante alegato contra las pretensiones de la orden de la Merced sobre antigüedad y privilegios.

⁹⁷⁴ NOVELLA MATEO, A: *op. cit.*, p. 83.

La bula del escapulario de la Santísima Trinidad otorgaba ventajas e indulgencias similares a las proporcionadas por otras cofradías instituidas dentro de las órdenes religiosas. En la crónica general de la orden, escrita por fray Pedro López de Altuna, en 1637, aparece un grabado muy demostrativo en el que dos ángeles sostienen una enorme cruz trinitaria sobre una masa de fieles encadenados, los cuales llevan puesto un escapulario. Éste aparece como un trozo de tela que cubre el pecho y la espalda llegando hasta la cintura, en el que se pueden observar por ambos lados el signo de una cruz⁹⁷⁵. Esta representación tiene dos lecturas estrechamente significativas: por un lado, propagar la misión redentorista encomendada a los trinitarios y, por otro, demostrar las ventajas que tenía su cofradía como liberadora de la esclavitud del pecado, simbolizado por la profusión de grilletes que los personajes portaban.

El sistema para ingresar en esta cofradía era análogo al seguido en otros tipos de cofradías religiosas instituidas al amparo de las órdenes mendicantes. Bastaba con tomar el escapulario bendecido, pagando por ello la cantidad estipulada, para gozar no sólo de las prerrogativas, indultos y concesiones propias de la orden de la Santísima Trinidad, sino también de las que tenían otorgadas las cuatro órdenes mendicantes: dominicos, franciscanos, agustinos y carmelitas⁹⁷⁶.

Atendiendo a los sufragios por los difuntos, la bula de la Trinidad hacía partícipe al que la tomaba de todos los sufragios, misas, oraciones, oficios divinos y obras pías que se hacían en todos los monasterios trinitarios existentes en el mundo. Los que habían tomado esta bula el sábado antes del domingo de Ramos y los días de San Juan Evangelista y San Juan de Portalatina, diciendo los salmos penitenciales o rezando cinco padrenuestros y un Ave María, sacaban un ánima del Purgatorio. Pero además ganaban para ellos mismos indulgencia plenaria si mandaban decir un oficio de difuntos por las almas de todos los fieles fallecidos. También la bula permitía, en los tiempos de entredicho, oír misa, asistir a los oficios religiosos, recibir todos los sacramentos y ser

⁹⁷⁵ LÓPEZ de ALTUNA, Pedro: *op. cit.*, lib. II, cap. IV, p. 247.

⁹⁷⁶ Este sentido de participación masivo en todas las gracias otorgadas a estas órdenes constituyó una prueba de la similitud de las ventajas e indultos que los papas les fueron concediendo a lo largo de los tiempos. En todos estos tipos de cofradías, las indulgencias generales se hacían extensivas a todos aquellos que habían optado por el ingreso en cualquiera de estas órdenes. Basta señalar que perteneciendo a una de ellas se ganaban las mismas indulgencias que proporcionaban las visitas a Roma, Jerusalén o Santiago de Compostela, *Ibidem*, lib. II, cap. IV, p. 249.

sepultado en la iglesia con tañido de campanas y funerales públicos siempre y cuando no se estuviese excomulgado. En artículo de muerte tenían cuatro indulgencias plenarias que se podían gozar en diversos tiempos y enfermedades. Incluso ante la falta de confesor se ganaban igualmente realizando el enfermo un acto de contrición por todos sus pecados⁹⁷⁷.

Sobre los extraordinarios beneficios que proporcionaba vestir el escapulario de la Trinidad a la hora de la muerte nos hablan los relatos de los innumerables milagros que se habían producido alrededor de este escapulario. El padre Pedro López de Altuna se hace eco del caso ocurrido, en 1589, a una mujer de Cenicientos, en el obispado de Calahorra, que nunca se quitaba el dicho escapulario. Dándole una enfermedad repentina muy grave, la desnudaron para acostarla en la cama. Como la enfermedad fuera en aumento pidió el escapulario pero no hubo manera de hallarlo. Estando ya próxima a morir, fueron tantas las insistencias que hizo pidiéndolo que bajó por el aire de la habitación un escapulario y fue a posarse encima de la moribunda. Todo esto ocurría estando la estancia llena de gran número de personas que vieron como la mujer moría piadosamente estando segura de su salvación. El caso fue confirmado por el padre dominico Domingo Bañes, catedrático de prima de la universidad de Salamanca y por el jesuita Juan de Salas⁹⁷⁸. Lo cierto es que morir con el escapulario de la Trinidad aseguraba la indulgencia plenaria de todos los pecados cometidos aun cuando no estuviese presente confesor alguno que pudiera perdonarlos⁹⁷⁹. Este supuesto, escasamente difundido, nos muestra una prolongación de los viejos tratados medievales que sirvieron de promotores del concepto del Purgatorio. En caso de inminente peligro y en ausencia de confesor, el moribundo podía confesar sus pecados a un laico. El deseo

⁹⁷⁷ *Ibidem*, p. 250.

⁹⁷⁸ No solamente el hábito trinitario proporcionaba una buena muerte. También tenía efectos milagrosos contra las asechanzas del demonio. Se recomendaba no quitárselo nunca aun en los días más calurosos porque este momento podía ser aprovechado por el demonio para perder el alma del creyente. Sus efectos terapéuticos también eran notorios. El licenciado Juan de Tapia, oidor del Consejo Supremo de Felipe III, contaba que debía su salud al haber solicitado dicho escapulario durante una gravísima enfermedad. *Ibidem*, lib. II, cap. IV, pp. 235 y ss.

⁹⁷⁹ “Todas las personas a quien fuere dado el escapulario con la insignia de la Santísima Trinidad, bendecido por mano de algún prelado de qualquier monasterio de la orden, teniendo sobre sí el día que lo traseran, diciendo seis Pater Nostres y Ave Marías, con su Gloria Patri, consiguen en el artículo de muerte, teniéndolo vestido o puesto sobre sí, indulgencia plenaria de todos sus pecados. Y aunque no aya confesor que se la otorgue, si está en buen estado, la consigan en el mismo punto, lo qual es mucho de notar y de estimar”, *Ibidem*, p. 251.

de confesar y la contrición bastaban para que las culpas fueran perdonadas, no por intermediación del laico, que no tenía capacidad de absolver, sino por la intencionalidad de íntimo arrepentimiento del pecador⁹⁸⁰. Después de Trento esta teoría podía llegar a ser muy peligrosa, así que se sustituyó al laico por la indulgencia capaz de absolver culpas por delegación de la cabeza de la Iglesia.

En Teruel el empleo del hábito trinitario como mortaja nos plantea algunos interrogantes. A lo largo del siglo XVII, un 8,2% de los hombres y mujeres que se entierran con algún hábito religioso lo hacen llevando el de la Santísima Trinidad. En un primer momento parece identificable el hábito religioso, entendido en su totalidad, con este tipo de mortaja. No obstante, caben algunas dudas sobre si la expresión “llevó habito de la Trinidad” hace más referencia al escapulario tal y como está descrito en las bulas trinitarias que al ropaje íntegro que llevaban estos religiosos. Leyendo a los autores trinitarios se advierte una clara identificación entre hábito y escapulario, siendo éste último una tira de tela que colgaba sobre el pecho y la espalda y que los laicos llevaban acortada hasta la cintura. Además, hay que señalar que muchos de los que se enterraron con este hábito fueron, en su mayoría, personas de escasos recursos económicos, incapaces de costearse un hábito completo. Esto nos induce a pensar que todos aquellos de los que se dice llevaron hábito lo llevaron a título de cofrades del escapulario trinitario, sirviéndoles éste no como mortaja sino como elemento significativo de piedad personal y especial devoción. No faltaron, sin embargo, personas de calidad que dispusieron ser enterrados con este hábito. Juana Infante, fallecida en diciembre de 1630, había dispuesto en testamento mancomunado junto con su marido el notario Jaime Javierrri, que sus funerales fuesen idénticos. Ambos piden ser enterrados en su parroquia de San Martín llevando el hábito de la Santísima Trinidad, deseo que se cumple íntegramente tres meses más tarde a la muerte del marido. En sus disposiciones testamentarias aparece la celebración perpetua de una misa cantada el día de San Antonio en el convento de la Trinidad, lo cual hace suponer la especial devoción que el matrimonio tenía con dicha orden y la pertenencia a su cofradía⁹⁸¹.

⁹⁸⁰ LE GOFF, J.: *El nacimiento del...*, *op. cit.*, p. 247.

⁹⁸¹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fols. 149-153.

Las indulgencias seráficas

Según afirma fray José Antonio de Hebrera en su *Crónica seráfica de la Provincia de Aragón*, la fundación del convento de franciscanos en Teruel data de los años 1217 ó 1220. Los beatos Juan de Perusia y Pedro de Saxoferrato, que habían sido discípulos directos de San Francisco, se establecieron en la ermita de San Bartolomé situada en la huerta de la ciudad⁹⁸², en el mismo lugar donde en la actualidad se levanta la iglesia gótica costeada por el arzobispo de Zaragoza García Fernández de Heredia. Como en todas las crónicas que hacen referencia a las fundaciones más o menos remotas, Hebrera destaca una serie de conceptos claves que definirán la actitud de los franciscanos frente a las mentalidades del momento. No faltaban entre ellos la extraordinaria humildad, las predicaciones en las plazas de la ciudad a la que acudían gran número de gentes, especialmente niños, y un trabajo en el campo destinado a aliviar y a socorrer en las enfermedades a los turolenses. Si a esto añadimos las aguas milagrosas de un prodigioso pozo excavado por estos primeros frailes, nos hallaremos ante la instauración modélica de una orden que cumplía con todos los requisitos básicos para adquirir gran popularidad en todos los estratos sociales de la ciudad⁹⁸³. Pero lo que realmente debió de causar más admiración en aquel naciente núcleo urbano – por otra parte con grandes lagunas de pauperismo – fue la presencia de dos hombres que se distinguían por ser pobres entre los más pobres, “vestidos de la tela del desengaño, trage tan poco usado entre los vivientes. Eran los hábitos estrechísimos y groseros, de colores cenizos, rotos y remendados, sin faltarles ninguna circunstancia de aspereza para ser cilicios. Las cuerdas que traían ceñidas, eran de tosco esparto, añudadas con tan pobre desaliño, que publicaban todo el desprecio del mundo”⁹⁸⁴. Esta indumentaria, como más adelante veremos, tendrá tal atractivo que triunfará plenamente sobre todas las demás como vestidura mortuoria y por ende como elemento de salvación.

⁹⁸² HEBRERA y ESMIR, José Antonio: *op. cit.*, lib. I, cap. III, p. 7.

⁹⁸³ “De tres géneros de plantas se componían sus cuadros; una parte consistía en flores y yerbas olorosas para el adorno y hermosura del altar de la hermita, otra en yerbas medicinales para darlas a los enfermos que no cessaban de buscarlas y pedir las, asegurando nueva virtud en los remedios por ser sus ingredientes sembrados y cogidos por manos de santos. La tercera parte del huertecillo servía para hortalizas de que se mantenían los que laboreaban [...] Determinaron abrir un pozo, como en efecto lo abrieron, ya con sus mismas manos, ya con las de sus devotos. Fue este prodigioso pozo fuente copiosísima de milagros, porque no tienen número los prodigios que a obrado la Divina Clemencia en varias enfermedades con el purísimo antídoto de sus aguas”, *Ibidem*, pp. 8-9.

⁹⁸⁴ *Ibidem*, p. 7.

Bajo la regla de San Francisco militaban una serie de ramas franciscanas: los de la estricta observancia, los padres descalzos, los recoletos, los conventuales, los capuchinos y los religiosos llamados de la Ascensión. Todas estas órdenes gozaban de los mismos beneficios espirituales y de las mismas indulgencias que sucesivos pontífices fueron concediendo a la orden primigenia fundada por el pobrecito de Asís. Los cronistas de la Orden coinciden en señalar como el origen de las primeras indulgencias franciscanas la portentosa aparición de Jesucristo y de la Virgen María rodeados de coros celestiales a San Francisco en la iglesia de la Porciúncula mientras estaba en oración. Ante los ardientes deseos que mostraba el santo por la salvación de las almas se le permitió que solicitase una gracia que redundara en el consuelo de los fieles. Francisco pidió que a todos los que visitasen aquella iglesia verdaderamente contritos y confesados, ganasen indulgencia plenaria y total remisión de todas sus culpas. Cristo, por la intercesión de la Virgen, se lo concedió, mandándole que antes se lo comunicase al papa para que confirmase este privilegio⁹⁸⁵. Presentado ante el pontífice, los cardenales objetaron que era desacostumbrado el hecho de que para ganar esta indulgencia no hubiera obligación de dar limosna alguna, además, la consideraron excesiva y perjudicial porque competía con otras indulgencias concedidas a los Santos Lugares, las Estaciones de Roma y Santiago de Compostela, sitios que se visitaban recorriendo largas distancias y pasando grandes peligros e incomodidades. Finalmente el papa le prometió la concesión si fijaba un día determinado para alcanzarla. Dos años más tarde, no habiendo publicado todavía la Santa Sede la cédula de la indulgencia y estando San Francisco una noche de enero en oración, experimentó la tentación del demonio. Éste se le apareció en forma de ángel de luz incitándole a que cesase en el piadoso ejercicio porque la oración gastaba el alma y consumía los espíritus vitales del corazón, pero el santo para librarse de tales pensamientos se arrojó desnudo a unas zarzas, que bañadas con su sangre comenzaron a dar rosas rojas y blancas. Cuando penetró de nuevo en la iglesia, le aguardaba Jesucristo junto con su madre el cual le reveló que la fecha para ganar la indulgencia sería desde las vísperas del primer día del mes de agosto hasta el día siguiente, a la puesta del sol (el uno de agosto se conmemoraba San Pedro Advíncula, día en que este santo se vio libre milagrosamente de la prisión de Herodes)⁹⁸⁶. El Papa Honorio III, hacia 1223, supuestamente, confirmó

⁹⁸⁵ CORNEJO, Damián: *op. cit.*, lib. III, cap. XXII, pp. 362-363.

esta indulgencia cuyos orígenes son un tanto oscuros, estando envueltos en extraordinarias visiones milagrosas tan del gusto de la época. La tradición franciscana se encargó de difundir a través de numerosos opúsculos y tratados la autenticidad de la concesión sirviéndose de las sucesivas ratificaciones que sobre ella hicieron numerosos papas. Pero realmente pudieron más las tempranas peregrinaciones de las multitudes enfervorizadas que la voluntad de los papas, ya que hasta 1277 no se puede demostrar documentalmente la existencia de esta indulgencia⁹⁸⁷.

Muy pronto extraordinarios sucesos dieron lugar a que esta indulgencia se pudiese aplicar por los difuntos. Apariciones de hijos a sus madres pidiéndoles que ganaran la indulgencia de la Porciúncula para aplicarla como sufragio por sus almas a fin de salir de las penas del Purgatorio; hermanos que se muestran agradecidos desde la gloria después de que la hermana visitara la iglesia de Santa María de los Ángeles; sacerdotes que con gran temor del Purgatorio, estando enfermos y no pudiendo ir a ganar la indulgencia se lo encargan a un amigo, el cual lo dilata durante mucho tiempo hasta que se le presenta el clérigo difunto para reprenderle su tardanza y conminarle a que cumpla su promesa y así innumerables ejemplos que demostraban la eficacia de esta indulgencia destinada a los difuntos⁹⁸⁸.

A principios del siglo XVII la indulgencia de la Porciúncula se hizo extensiva a todas las iglesias de la orden⁹⁸⁹. Bastaba visitar cualquier convento franciscano y orar por la exaltación de la Fe, la extirpación de las herejías y la concordia universal entre todos los príncipes cristianos para alcanzar la remisión completa de los pecados, logrando así indulgencia plenaria. Esta ampliación llevaba pareja la particularidad de que la indulgencia que se ganaba era *toties quoties*, es decir que se podía gozar tantas

⁹⁸⁶ *Ibidem*, cap. XXIII, pp. 366-367.

⁹⁸⁷ LE GOFF, J.: *San Francisco...*, *op. cit.*, p. 47.

⁹⁸⁸ El obispo de Orense, Damián Cornejo, dedica tres capítulos de su Crónica al relato de hechos milagrosos en los que se demuestra el gran provecho que la indulgencia de la Porciúncula tiene sobre los muertos. Véanse caps. XXIX, XXX y XXXI, *op. cit.*, pp. 379-386.

⁹⁸⁹ La Bula de Paulo V, dada en Roma el 23 de mayo de 1607, extiende la indulgencia de la Porciúncula a todos los conventos de la Orden Seráfica. Al año siguiente, 1608, hace la misma concesión a los conventos franciscanos de Francia, AMORÓS PAYÁ, L.: *Los inventarios del antiguo archivo del convento de San Francisco de Teruel*, Teruel, 1960, p.47.

veces cuantas se visitasen estas iglesias en días determinados⁹⁹⁰. Apoyándose en esta disposición, la mayoría de los fieles entendieron que cada vez que se entraba y salía de la iglesia se lograba una indulgencia plenaria. Se producían con ello situaciones verdaderamente absurdas: gentes que se atropellaban en un continuo entrar y salir provocando tumultos y disputas nada edificantes. Estas actitudes obligaron a teólogos moralistas como el carmelita Raimundo Lumbier y el capuchino Martín de Torrecilla a reprobar el ansia desmedida de acaparar sus perdones aduciendo que la indulgencia de la Porciúncula había sido concedida por una autoridad mayor como era el mismo Dios, el cual había dejado al discreto juicio de los hombres la forma más razonable de conseguirla⁹⁹¹. La necesidad de buscar soportes materiales y contextos fácilmente asequibles a las mentalidades humanas, hizo que el tema de las indulgencias, que al fin y al cabo eran actitudes de una compleja espiritualidad, cayese en una extraordinaria banalización. Las acciones primaron más que el verdadero sentimiento de arrepentimiento y los actos conducentes a obtenerlas se convirtieron en meros episodios mecánicos y repetitivos en los que no faltó el cálculo interesado fruto de la superposición de unos sistemas culturales con unos conceptos espirituales de difícil aprehensión.

En la ciudad de Teruel la dispensación efectiva de la indulgencia de la Porciúncula data del año 1607. Con toda seguridad esta concesión debió de contribuir a una mayor afluencia de gentes al convento franciscano, que tradicionalmente ya gozaba de cierto prestigio gracias a la milagrosa intervención de sus santos fundadores durante la plaga de langosta que asoló los términos de la ciudad durante el siglo XIV⁹⁹². Pero un hecho singular, mezcla de milagro y oportunidad política, aumentó la especial devoción de los ciudadanos hacia los religiosos franciscanos. Se trata del caso del caballero don

⁹⁹⁰ Los privilegios concedidos a los conventos de la Religión Seráfica, se fueron haciendo extensivos a los de otras muchas órdenes. Pío IV y Pío V se los otorgaron a los religiosos jerónimos, Gregorio XIV a los cistercienses y Clemente VII a los mínimos. En realidad, los papas no hicieron sino favorecer, según las circunstancias, a las distintas órdenes con el fin de ampliar la retícula de las indulgencias por toda la cristiandad, CORNEJO, Damián: *op. cit.*, cap. XXVI, p. 373.

⁹⁹¹ TORRECILLA; Martín de: *Suma de las materias morales: arreglada a las condenaciones pontificias de Alexandro VII y Inocencio XI: Tomo segundo*, Madrid, Imprenta Real, imp. Mateo de Llanos, 1691, trat. VII, consulta XIV, p. 566.

⁹⁹² Según el cronista Hebrera, la vega de Teruel se vio invadida por una terrible plaga de langosta en 1495. La ciudad decidió sacar las reliquias de los fundadores del convento franciscano hasta una ermita cercana y al instante la plaga desapareció, HEBRERA y ESMIR, José Antonio: *op. cit.*, lib. II, cap. X, p. 189.

Faustino Cortés y Sangüesa, señor de Torresecas (Huesca) y sobrino del obispo Tomás Cortés, que el día de San Jerónimo de 1619 recibió una cuchillada en el brazo derecho. Como se produjese una gran inflamación debida a la infección de la herida y los médicos decidieran amputar el brazo, su madre doña Gracia de Arnedo solicitó a los frailes franciscanos las reliquias de los santos mártires. Una vez pasadas por la herida, los dolores empezaron a cesar y pronto se produjo el restablecimiento total. Esta curación fue considerada como un milagro por parte de su tío, el obispo, que decidió consagrar una fiesta en honor de los mártires que incrementara la devoción y el culto a los mismos, tanto en la ciudad como en la comarca⁹⁹³. Pero tras este supuesto milagro se esconde una realidad mucho más terrenal. El obispo Tomás Cortés, que gobernó la diócesis desde 1614 a 1624, mantuvo durante todo su pontificado tensas relaciones con el cabildo catedralicio y con el capítulo de racioneros de la ciudad. Buena prueba de ello son los dos memoriales que el cabildo redactó, uno dirigido al nuncio del papa en España y otro a Felipe IV, en los que entre otras muchas cosas se le acusaba de favoritismo con sus familiares y criados, de exigir derechos de enterramiento a los racioneros de la ciudad cuando estos estaban exentos del pago de los mismos, de castigar duramente a los clérigos manteniéndoles largo tiempo en la cárcel en condiciones vejatorias y de un sin fin de tropelías y abusos de todo tipo⁹⁹⁴. La presencia en la ciudad de la familia del obispo, integrada por su hermano Alonso Cortés, su cuñada Gracia de Arnedo y el hijo de ambos, Faustino, debió de ser centro de todos los odios y rencores, lo que explica el intento de homicidio contra éste último. Su curación sirvió como pretexto para que el obispo, que apenas celebraba en la iglesia catedral, exaltase y dignificase el convento de los franciscanos celebrando de pontifical el primer día, de los cuatro que dedicó a conmemorar el suceso, en detrimento del cabildo y del clero local. De las pésimas relaciones que mantuvo este obispo con gran parte del estamento clerical turolense nos hablan las disputas que por el enterramiento de otro de sus sobrinos, muerto el 21 de abril de 1623, se generaron entre el cabildo catedralicio y el prelado, aspecto este que más adelante veremos.

Durante los siglos XVI y XVII las principales indulgencias concedidas a las distintas órdenes religiosas experimentaron lo que los tratadistas del tema vinieron en

⁹⁹³ *Ibidem*, pp.190-193.

⁹⁹⁴ POLO RUBIO, J. J.: *Historia de los...*, *op. cit.*, pp. 55 y ss.

llamar “comunicación de gracias”. En efecto, la similitud de las concesiones en cuanto al cómputo de los años de perdón, los gestos piadosos requeridos e incluso las cantidades de dinero que había que abonar para alcanzarlas, fueron adquiriendo una analogía tan evidente que muy poca era la diferencia en cuanto a los beneficios que proporcionaban las diferentes concesiones. Esto hizo que las autoridades papales fueran, progresivamente, haciendo extensivas las indulgencias concedidas, no sólo al común de las órdenes mendicantes sino también a sus terceras órdenes regulares y seculares, incluidas sus cofradías afiliadas. El espíritu de universalización que animó a Trento se tradujo en una prodigalidad manifiesta de dones y merecimientos de tal manera que en todo lugar, por remoto y apartado que fuese, los fieles tuvieran la posibilidad de alcanzar las gracias y perdones que la Iglesia dispensaba. Así, todas las asociaciones piadosas fundadas bajo el amparo de alguna orden religiosa comenzaron a disfrutar de las ventajas y privilegios concedidos a sus órdenes matrices.

Entre las órdenes terceras destacó la llamada Orden Tercera de la Penitencia. Instituida por San Francisco, probablemente en 1221⁹⁹⁵, como respuesta a la incesante marea de laicos que querían seguirle y que amenazaban con abandonar todo lo mundano, provocando un serio caos económico y social. Su misión, según palabras del terciario regular fray Rafael José Sánchez, estaba destinada a que “hombres y mugeres, jóvenes y vírgenes, eclesiásticos y seglares, ricos y pobres pudiesen vivir en el Señor y ninguno quedase a quien no pudiese extender el calor de su charidad ardiente”⁹⁹⁶. Muy tempranamente adquirió gran renombre tanto entre las clases elevadas como entre las populares. Las primeras vieron en ella un medio para alcanzar la humildad y la pobreza evangélicas sin necesidad de abandonar sus riquezas ni de profesar en la rígida orden de los frailes menores. El hábito de los terceros diluía en una suerte de fraternidad a todas las clases sociales. El rico se sentía en apariencia un pobre más entre los pobres y el estatus dejaba de ser una cortapisa de cara a su salvación. Por otra parte, las clases más humildes sintieron que la dureza de su propia vida les hacía protagonistas

⁹⁹⁵ “Fundada en el año del Señor de 1221, siendo pontífice romano Honorio Tercero. Su institución fue para casados, solteros, viudos, doncellas, sacerdotes y más diferencias de personas. Llámase Orden Tercera porque fue primero fundada la de los religiosos Menores, después la de las Señoras pobres, que son la religiosas de Santa Clara y últimamente ésta, con que justísimamente se llama Orden de Penitencia Tercera, entre las que fundó N. P. S. Francisco”, DÍAZ de SAN BUENAVENTURA, Francisco: *op. cit.*, doc. I, p. 2.

⁹⁹⁶ SÁNCHEZ, Rafael José: *op. cit.*, cap. I, p. 2.

fundamentales en el proceso escatológico. Ellos eran los elegidos, los modelos de pobreza, mortificación y pesadumbre destinados a ser recompensados con creces en el más allá. Si a esto añadimos los innumerables privilegios en orden a la salvación que les fueron concedidos se comprenderá su extraordinaria difusión y el alto grado de filiación que experimentó después del concilio de Trento.

Los hermanos de la Tercera Orden franciscana no estuvieron libres de constantes polémicas desde su fundación⁹⁹⁷. Periódicamente sus apologistas tuvieron que acudir al principio de que muchas de sus indulgencias las habían recibido por comunicación y extensión y que en ningún momento estaban revocadas y fuera de uso⁹⁹⁸.

Dada la prolijidad de estatutos y confirmaciones que la Orden Tercera ha tenido a lo largo de la Edad Moderna y con el fin de poder hacer un acercamiento a la misma de la manera más clara posible, centrándonos siempre en la cuestión de las indulgencias, hemos optado por tener a la vista los estatutos confirmados por Inocencio XI en 1686, por parecernos síntesis y compendio representativo de todos los anteriores.

El sujeto que solicitaba el ingreso en esta orden debía ser examinado sobre la Fe católica y hacerse información sobre su linaje, vida y costumbres. Dicha información se obviaba en el caso de que fuese dama o caballero principal, eclesiástico o familiar del Santo Oficio o cuando era conocido suficientemente el origen de su sangre. Antes de conceder el hábito se tenía especial cuidado en evitar darlo a personas que no tenían oficio o hacienda alguna, para evitar el escándalo – muy frecuente en la época – de que sirviese como pretexto para mendigar por los pueblos. Si algún pretendiente en peligro de muerte pedía el hábito se le podía dar, pero no la profesión hasta que no cumpliera el año de noviciado; el que ya lo había recibido estando en salud, si se encontraba en la

⁹⁹⁷ Le Goff señala que la Tercera Orden fue, desde sus comienzos, un instrumento en manos de los pontífices para crear una milicia laico-religiosa al servicio de sus intereses espirituales y temporales aduciendo que ya desde su primera regla se advierten fórmulas jurídicas encaminadas más a la defensa de la Iglesia que a una verdadera perfección personal, LE GOFF, J.: *San Francisco...*, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁹⁹⁸ Francisco Díaz de San Buenaventura en su voluminoso *Espejo Seráfico* (535 páginas), dedica dos extensos capítulos a enumerar las sucesivas concesiones y confirmaciones de privilegios e indulgencias que la Orden Tercera recibió de los distintos pontífices hasta el año 1675, DÍAZ de SAN BUENAVENTURA, Francisco: *op. cit.*, documentos II y III, pp- 12-71. También el terciario regular Gabriel de Guillistegui, en su *Apología*, hace un encendido encomio de todos los privilegios concedidos a la Orden Tercera añadiendo un extenso sumario de indulgencias y gracias.

misma situación, podía hacer la profesión, aunque no hubiera cumplido el año, a fin de que ganara la indulgencia plenaria en forma de jubileo tal y como se concedía a todos los novicios de las demás órdenes religiosas⁹⁹⁹. El hábito era un elemento fundamental y sobre él se hicieron muchas observaciones. Debía de estar confeccionado con paño bajo y humilde y llevarse oculto. Solamente en casos señalados de ejemplar devoción, reconocida modestia y virtud, se podía llevar descubierto, a la vista de todos pero con licencia escrita. Si alguno de éstos caía en la extrema pobreza y se veía obligado a pedir limosna tenía que quitárselo. También a todos aquellos que desempeñaban oficios que por su naturaleza eran proclives a menoscabar la limpieza del mismo, les estaba prohibido el mostrarlo debiéndolo llevar oculto bajo la ropa¹⁰⁰⁰. De esto se puede deducir que de ninguna manera el hábito terciario era completo sino que, como en el caso del trinitario, estaba compuesto por un escapulario corto al que se le añadía un cordón ceñido a la cintura. Esta versión estaría destinada a las clases populares que se ocupaban de oficios serviles y que por sus ingresos no podrían acceder a un hábito más completo. Para las clases pudientes el hábito podía llevar mangas largas y con toda seguridad el tejido de su confección fue de mayor calidad. El capítulo 3.º de la regla decía: “Para evitar graves inconvenientes se determina que antes de la profesión, ningún hermano lleve el hábito descubierto, ni las mugeres podrán llevar la forma de nuestro hábito con mangas largas, sino después de profesar”. Por ello nos inclinamos a pensar que aquellos que tenían licencia para mostrar en público su hábito, particularmente las mujeres, usaban uno de mayor prestancia y calidad. En este punto recuérdese que durante el barroco, la demostración externa de la devoción expresada a través de elementos materiales de prestigio fue una constante.

Entre los estatutos de la Orden figuraba la obligatoriedad de hacer testamento en el plazo de tres meses después de haber solicitado el ingreso en la misma, porque de lo contrario no se daba la profesión. También estaba muy presente el espíritu de solidaridad con los hermanos enfermos a los que había que visitar mientras durase su enfermedad y, llegado el caso de la muerte, acompañar durante su entierro, rezando cincuenta veces el Padrenuestro con el *Réquiem aeternam* y cien más en el día del oficio

⁹⁹⁹SÁNCHEZ, Rafael José: *op. cit.*, pp. 9-10.

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*, pp. 11-12.

general¹⁰⁰¹. Era preceptivo que una vez al mes se reunieran todos los hermanos y hermanas para escuchar la regla de la Orden o la predicación de algunos de sus puntos. La asistencia se premiaba con catorce cuarentenas de indulgencia o lo que es lo mismo quinientos sesenta días de remisión de la pena como si durante estos días se estuviese a pan y agua. Los que asistían a este acto sin pertenecer a la Orden también ganaban la misma indulgencia¹⁰⁰². Las variaciones en los días de perdón eran notables según los autores. Para el padre Gabriel de Guillistegui, esta misma concesión, otorgada por Clemente V, se elevaba a cuarenta cuarentenas de perdón¹⁰⁰³, lo que resulta buena muestra del farragoso cúmulo de disposiciones y derogaciones que las indulgencias tuvieron y de la indefinición de las mismas. Eran tantos los años y días de perdón que resultaba extremadamente dificultoso fijar la clara estimación de los tiempos de indulto concedidos.

Todos los que pertenecían a la Orden tercera ganaban dos indulgencias plenarias. Una el día que tomaban el hábito y otra el día de la profesión. El día de Santa Catalina mártir, el Jueves Santo, en la Natividad y a la hora de la muerte, también alcanzaban la indulgencia plenaria y la absolución de todas las culpas aunque estuviesen reservadas a la Santa Sede. Los clérigos disfrutaban de numerosas gracias si pertenecían a esta orden. Con el fin de que se afiliara el mayor número posible de sacerdotes se les concedía indulgencia plenaria desde la primera misa que celebraban. Pero también si después de la confesión recitaban el salmo *Miserere mei Deus*, celebraban u oían la misa de la Purísima Concepción y todas las veces que decían la misa de Réquiem por el alma de algún difunto. Algunas de estas indulgencias resultaban superfluas ya que los papas Inocencio VIII, León X y Sixto IV, habían decretado que cada vez que un

¹⁰⁰¹ *Ibidem*, pp. 18-22.

¹⁰⁰² Esta indulgencia era un método más para fomentar la asistencia a las juntas. Desde el principio de la institución de cofradías subsidiarias de las órdenes religiosas, se tuvo que arbitrar un sistema de premios para incentivar la participación de sus miembros en las reuniones de tipo espiritual. Fray Rafael José Sánchez se muestra redundante cuando dice: “Consideren los hermanos y hermanas de la Tercera Orden, esta gran concesión para que se exciten a dos fines: el primero a no faltar a las juntas; el segundo a fomentar el que siempre que se hacen todas las juntas, se trate de la Regla, discutiendo en su cumplimiento y arbitrando modos para que se guarde lo mejor que se pueda o suplicando al padre visitador les haga una breve plática para que no se priven de un tesoro de indulgencias tan grandes, pues en poco rato pueden conseguir la remisión de las penas correspondiente a el ayuno de pan y agua de quinientos y sesenta días”, *Ibidem*, p. 36.

¹⁰⁰³ GUILLISTEGUI, Gabriel de: *op. cit.*, punt. XXIII, fol. 296v.

hermano sacerdote celebrase la misa lograba la remisión completa de sus culpas¹⁰⁰⁴. Los hermanos podían escoger cuatro días del año para recibir la absolución plenaria en la confesión. Esta absolución la podía impartir el confesor añadiendo la bendición apostólica en nombre del pontífice. Resultaban tantos los privilegios que los tratadistas exhortaban a los fieles para que estuvieran informados de todas las gracias que podían conseguir y prevenían que “por no perder tan gran tesoro por ignorancia o pereza, sería cosa cuerda tener escogidas y señaladas quatro festividades para esto”¹⁰⁰⁵.

Además, por el llamado “efecto de la comunicación”, también se ganaban todas las indulgencias que estaban concedidas a las iglesias de Roma, Jerusalén, Santiago de Compostela y a la iglesia de la Porciúncula como si personalmente se visitasen esos lugares¹⁰⁰⁶. Bastaba para ello rezar de rodillas en la iglesia el salmo Miserere o, si no se sabía, cinco padrenuestros y el ave María. En el caso de estar impedido, con sólo un padrenuestro y una ave María rezados en cualquier lugar se ganaban igualmente cuantas veces se hicieran estas plegarias¹⁰⁰⁷.

Con respecto a los difuntos, el simple hecho de ser hermano de esta orden permitía que aquellos miembros cuyos padres estuviesen en el Purgatorio alcanzaran una indulgencia plenaria por modo de sufragio. Pero si esto resultara poco, todas las veces que confesaban y comulgaban siendo domingo o fiesta de guardar o en el día de

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*, fol. 297r.

¹⁰⁰⁵ *Ibidem*, fol. 298r.

¹⁰⁰⁶ Las indulgencias concedidas a estos lugares eran exorbitantes. Sirvan como ejemplo las indulgencias que se ganaban en Roma durante la Cuaresma: El miércoles de Ceniza, indulgencia plenaria y diez mil años de perdón; jueves y viernes, diez mil años de perdón; sábado, domingo primero y lunes, indulgencia plenaria; martes, se sacaba alma del Purgatorio; miércoles, veintiocho mil años de indulgencia y remisión de la tercera parte de los pecados; jueves, indulgencia plenaria; viernes, diez mil años de perdón; sábado, indulgencia plenaria y se sacaba alma; domingo, nueve mil años y se sacaba alma; lunes, indulgencia plenaria; martes, miércoles y jueves, diez mil años de perdón; viernes y sábado, indulgencia plenaria; domingo dieciocho mil años de perdón; lunes, indulgencia plenaria; martes, diez mil años; miércoles, indulgencia plenaria; jueves, diez mil años de perdón y desde este día hasta la octava de Resurrección, todos los días se ganaba indulgencia plenaria; viernes, diez mil años; sábado, tres mil años; domingo, indulgencia plenaria y se saca alma; de lunes a viernes; diez mil años y la remisión de la tercera parte de la pena; sábado, indulgencia plenaria; Domingo de Pasión, veintiocho mil años y la remisión de la tercera parte de los pecados; de lunes a viernes, diez mil años; sábado, tres mil años y se sacaba alma; Domingo de Ramos; indulgencia plenaria y toda la octava de la Pascua; Domingo de Resurrección, indulgencia plenaria y dos mil años de perdón para toda la octava, SÁNCHEZ, Rafael José: *op. cit.*, pp. 88-91. Realizando una sencilla operación se observará que, sólo durante estos días, se podían lograr más de veinticinco indulgencias plenarias y dos millones ochocientos mil años de perdón.

¹⁰⁰⁷ GUILLISTEGUI, Gabriel de: *op. cit.*, punt. XXIII, fol. 299r.

algún santo de la Orden, ganaban indulgencia plenaria que podían aplicar por las almas de sus difuntos. La exageración de las concesiones llegó al punto de considerar que se podían ganar hasta treinta indulgencias plenas y miles de años de perdón pudiendo sacar hasta dos ánimas del Purgatorio¹⁰⁰⁸.

Hay que hacer notar que las exigencias en el cumplimiento de los requisitos necesarios para ganar tan enorme cantidad de indulgencias fueron quedando muy relajadas con el tiempo. En el rezo de los oficios divinos y de otras oraciones se disculpaba a todos aquellos que no pronunciaban correctamente las palabras por negligencia o pereza, a los que se distraían con el entendimiento o con los sentidos y a los que lo hacían estando sentados o paseando entre el bullicio de la gente. Éstos cumplían sin escrúpulo con los requerimientos necesarios siempre que no actuaran con maliciosa intencionalidad¹⁰⁰⁹.

El incuestionable éxito de la Orden Tercera queda puesto de manifiesto en una de sus manifestaciones externas más significativas dentro del ritual funerario: el empleo de su hábito como mortaja. En este punto existen algunas discrepancias entre los distintos historiadores que han tratado el tema de la muerte. Todos coinciden en señalar que el hábito franciscano fue una de las mortajas más utilizadas durante la Edad Moderna, pero a la hora de tratar esta singularidad la mayoría optan por aportar cuantificaciones arrojadas con algunas breves notas obviando hacer una reflexión más profunda sobre este hecho. Y a pesar de que el tema de los hábitos religiosos será tratado más adelante, resulta conveniente llamar la atención sobre algunos aspectos que hicieron de este hábito uno de los más demandados para arropar los restos mortales de un gran número de personas.

Un 74,5% de los hombres y mujeres que se entierran con hábito religioso en la ciudad de Teruel a lo largo del siglo XVII lo hacen con el hábito franciscano. De este dato se pueden deducir varios aspectos que se superponen. En primer lugar, el gran prestigio que la orden franciscana tuvo en Teruel y que data de los primeros tiempos de su fundación en la ciudad, y en segundo, su especial dedicación a la predicación de las

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, fol. 299v.

¹⁰⁰⁹ DÍAZ de SAN BUENAVENTURA, Francisco: *op. cit.*, cap. I, documento III, pp.55-56.

postrimerías y la publicidad manifiesta de las extraordinarias indulgencias concedidas a todos aquellos que fuesen enterrados con su seráfico hábito¹⁰¹⁰. Junto a todos estos factores cabe señalar que esta elevada demanda del hábito franciscano como mortaja, hace suponer una importante filiación a la Orden Tercera de San Francisco que fue en aumento a lo largo de la centuria a tenor de la bula dada por el papa Gregorio XV, en 1623, en la que declara el altar de San Luis de la iglesia conventual de los padres franciscanos de Teruel como capilla privilegiada por siete años y de la emitida por Inocencio XII, en 1697, en la que concede indulgencia plenaria a todos los que visitasen esta capilla, que ya estaba bajo el patronato de la Tercera Orden¹⁰¹¹.

No hay duda de que muchos que se enterraron “llevando el hábito de Nuestro Señor San Francisco”, lo hicieron con el de la orden tercera. Algunos historiadores que han tratado sobre este tema niegan tal posibilidad ante el escaso número de testadores que manifiestan ser terciarios, sin tener en cuenta que el manejo exclusivo de las disposiciones testamentarias proporciona una visión sesgada de la realidad porque excluye a un elevado número de individuos que, de una manera u otra, descienden al sepulcro con el equivalente al hábito franciscano¹⁰¹². Por otra parte, las palabras de fray Francisco Díaz de San Buenaventura resultan altamente significativas: “También los hermanos y hermanas terceras de hábito descubierta, enterrándose con él ganan las mismas indulgencias que si se enterraran con el nuestro, y en esto no hay duda, aunque en muchas partes se estila enterrarse con el de nuestra Orden porque habiendo sido en vida de la orden de la Penitencia, solicitan ascender al hábito de la primera, para que sus almas mejor aseguren el tránsito al cielo”¹⁰¹³.

¹⁰¹⁰ Los papas Nicolás III, Urbano V y Clemente IV, concedieron la remisión de la tercera parte de los pecados a los que se enterrasen con este hábito. Esta indulgencia fue transformada en plenaria por León X y hecha extensiva para las tres órdenes franciscanas. Pero, además, este mismo papa concedió a todos aquellos que rezasen el Sábado de Ramos los salmos penitenciales, o en su lugar, cinco padrenuestros y cinco Ave Marías delante del altar del santísimo Sacramento junto con una corona de la Virgen, sacar un alma del Purgatorio, *Ibidem*, cap. I, documento VII, p. 127.

¹⁰¹¹ AMORÓS PAYÁ, L.: *Los inventarios del...*, *op. cit.*, pp. 47-48.

¹⁰¹² GONZÁLEZ LOPO, D.: “La mortaja religiosa en Santiago entre los siglos XVI y XIX”, *Compostellanum*, vol. XXXIV, 3-4, 1990, p. 277.

¹⁰¹³ DÍAZ de SAN BUENAVENTURA, Francisco: *op. cit.*, cap. I, documento VII, p. 128.

Nadie estaba excluido de ganar alguna indulgencia. Hasta los más humildes y menesterosos tenían posibilidades de alcanzar los remedios necesarios para condonar parte de las penas merecidas por sus pecados. En un estrato mucho más bajo, la gran familia franciscana tenía otros recursos de indulgencia que por su extremada simplicidad estaban al alcance de cualquiera. Nos referimos a la cuerda o cordón de San Francisco. Dentro de los modelos éticos-religiosos propuestos por los franciscanos, la santidad era explicada no como una serie de gracias y milagros sino como la manifestación de las señales de un santo comportamiento que, a imitación de Cristo, permitía la consecuencia del milagro. Esta concepción rápidamente fue desbordada por la devoción popular que se volcó hacia la veneración de los objetos más cotidianos como fuentes eficientes de una taumaturgia salvífica. La áspera cuerda de esparto con tres nudos con la que el santo de Asís se ceñía se convirtió en símbolo santificante y a la vez escudo protector capaz de librar a su portador de las tentaciones del demonio. La Archicofradía de la Cuerda fue instituida por el papa Sixto V en 1587, quien confirmó las indulgencias concedidas por León X a todos aquellos que llevaran la cuerda bendecida por algún prelado de la orden franciscana. Estas indulgencias las ganaban también los que sin ser cofrades la recibían de manos de un superior de los frailes menores¹⁰¹⁴. En este punto, la lucha de las distintas órdenes por lograr indulgencias que se hiciesen extensivas a todo tipo de seglares fue feroz. Pablo V revocó algunas de las indulgencias que les habían sido concedidas por León X a las órdenes mendicantes y esto dio lugar a un amplio debate sobre si los laicos podían disfrutar de las indulgencias antiguas. Muchos tratadistas aducían que aquellas indulgencias no habían sido otorgadas a los religiosos sino a los laicos por lo que no estaban derogadas y estos podían seguir disfrutando de sus privilegios. Sea como fuere, el caso es que en muy pocos centros conventuales se cuestionó tal asunto y las erecciones de cofradías siguieron prodigándose al amparo de una milagrera devoción popular animada por los propios religiosos en un afán de emular los privilegios de sus competidores¹⁰¹⁵. Esta sospechosa actuación era señalada por fray Francisco Díaz, que no obstante no veía en

¹⁰¹⁴ *Ibidem*, cap. IV, documento VII, p. 459; TORRECILLA, Martín de: *op. cit.*, trat. 2, dif. 8, p. 419.

¹⁰¹⁵ Resultan abundantes las representaciones iconográficas en las que San Francisco deja caer los cordones desde el cielo mientras que el papa saca de un cofre las indulgencias concedidas a los cofrades, MÂLE, E.: *op. cit.* p. 449. En Galicia todavía existen una gran cantidad de altares y petos de almas que muestran al santo rescatando almas del purgatorio con su cordón, GONZÁLEZ LOPO, D.: *La mortaja religiosa...*, *op. cit.*, p. 278.

ello sino una leve falta en las formalidades¹⁰¹⁶. Más crítico se mostraba el capuchino Martín de Torrecilla con este asunto cuando decía: “ningún prelado inferior debe, en reglas de prudencia, ni puede, instituir cofradías, sin especial licencia y comisión para ello del Padre General, por cautela y seguridad de las indulgencias concedidas a dicha cofradía y por los abusos e incómodos que se originan del modo de exercitarla¹⁰¹⁷”.

A lo largo del siglo XVII, la Cofradía de la Cuerda experimentó algunas modificaciones sustantivas fruto del acomodamiento que sobre las cofradías hicieron sucesivos pontífices atendiendo al espíritu del concilio de Trento. En teoría, desde la bula promulgada por Pablo V, en 1607, para ganar las indulgencias que proporcionaba el cordón franciscano era necesario formar parte de dicha cofradía y estar inscrito en el libro de la misma. Pero en la práctica también ganaban las mismas indulgencias aquellos, que sin ser cofrades, traían la cuerda franciscana. Como ya hemos apuntado anteriormente, en una época en la que el valor material de las formas y de los gestos adquiría tintes de una verdadera superstición consentida, no faltaron las gentes que pensaron que llevando una cuerda de tres nudos atada a la cintura conseguirían las mismas gracias que se les otorgaban a los religiosos franciscanos. Tuvo que ser en el último cuarto del siglo, y a raíz del decreto revocatorio de Inocencio XI, en 1678, cuando se consideraron falsas las indulgencias que se imprimían haciendo partícipes de ellas a todos los laicos independientemente de que fueran o no miembros de la cofradía de la Cuerda.

Las indulgencias que se ganaban siendo miembro de esta cofradía resultaban un tanto modestas si se las compara con las concedidas a otras hermandades y agrupaciones religiosas. El primer día de entrada en dicha cofradía, si el sujeto comulgaba estando debidamente confesado, alcanzaba indulgencia plenaria. Esta misma

¹⁰¹⁶ “Y esta autoridad que su Santidad concedió al Ministro o Comisario General de comunicar a las cofradías que de nuevo se instituyeren en nuestros conventos, las indulgencias concedidas a la Archicofradía de Asís, no sé yo que los dichos Ministro y Comisario General la subdeleguen o puedan subdelegar a otro, y assí se debe recurrir a uno de los dos para que comunique dichas indulgencias a la cofradía que de nuevo se instituyere. Y las que no constaren estar en esta forma fundadas, será bueno que *ad cautelam*, pidan a uno de los prelados generales, la comunicación de dichas indulgencias, porque algunas opiniones que no atendieron mucho a la letra de la Bula de Paulo V, que es la por donde oy nos devemos guiar, juzgo que han dado lugar y motivo a que las erecciones de dichas cofradías no se hizieran de la forma devida”, DÍAZ de SAN BUENAVENTURA, Francisco: *op. cit.*, cap. IV, documento VIII, p. 470.

¹⁰¹⁷ TORRECILLA, Martín de: *op. cit.*, trat. 2, dif. 14, p. 424.

indulgencia se podía lograr cada año visitando la iglesia u oratorio de la Cofradía el día de su fiesta principal, desde las primeras vísperas hasta la puesta del sol y también cuando, estando en el artículo de la muerte, no pudiendo invocar el nombre de Jesús con la boca, lo hiciera con el corazón¹⁰¹⁸. La humildad de esta cofradía estaba en consonancia con los escuetos requisitos que se necesitaban para ingresar en ella. Destinada a los más pobres y desheredados, las diligencias de ingreso eran bien cortas. Bastaba con inscribirse en el libro de la Cofradía y traer ceñida la cuerda a la cintura¹⁰¹⁹. No era necesario dar limosna alguna al ingresar ni era obligatoria la asistencia a las juntas. Tampoco había que pagar misas de sufragio por las almas de los cofrades difuntos y, en caso de cambio de residencia, no se perdía la condición de cofrade, pudiendo lograr las mismas indulgencias en cualquier lugar. Respecto a las misas de sufragio, debieron de presentarse algunos problemas a la hora de solicitar su inscripción las clases sociales más menesterosas. En muchas cofradías de la Cuerda se pedían limosnas al tiempo del ingreso para destinarlas a las almas de los cofrades fallecidos, vedando así el acceso a los grupos paupérrimos que no podían hacer frente a este desembolso. Con el fin de evitar este abuso, los tratadistas recomendaban que el libro de registro de la Cofradía nunca estuviese en manos de los cofrades sino en poder de los padres guardianes de los conventos “para franquear esta devoción a todos los fieles y no dexarle en poder de los cofrades que no quieren escribir en dicho libro sino a los que contribuyen con la entrada y limosnas que ellos tienen determinado por los sufragios y devociones que ellos han establecido en dicha cofradía. Y si en las ciudades o lugares, algunos de los cofrades quisieren tener entre sí para vida o muerte otras devociones,

¹⁰¹⁸ Otros perdones menores que dispensaba esta cofradía estaban relacionados con la práctica de actividades devotas sobre todo los días de las conmemoraciones de los principales santos franciscanos. Así, los que visitaban las iglesias de la Orden los días de las fiestas de San Francisco, San Antonio de Padua, San Bernardino, San Buenaventura, San Luis obispo y Santa Clara, ganaban siete años de perdón y siete cuarentenas. El papa Clemente X, amplió esta lista añadiendo las festividades de las Sagradas Llagas de San Francisco, San Diego, San Pedro Alcántara, todos los mártires de la Orden, San Luis, rey de Francia y Santa Isabel, reina de Hungría. Las manifestaciones externas también resultaban recompensadas. La asistencia a la procesión que la Cofradía celebraba todos los meses, comportaba tres años y tres cuarentenas de perdón; acompañar al Santísimo Sacramento cuando se llevaba a los enfermos, cinco años y otras tantas cuarentenas; la asistencia al oficio de la Virgen o rezar por los cofrades, cien días igual que acompañar a dar sepultura a cualquier cofrade o no cofrade, DÍAZ de SAN BUENAVENTURA, Francisco: *op. cit.*, cap. IV, documento VIII, pp. 472-473.

¹⁰¹⁹ Una vez bendecida la primera cuerda que se pusiese el cofrade, aunque ésta se perdiese o se estropeara por el uso, no era necesario volver a bendecir la nueva. En esto se aplicaba la paridad establecida con el hábito de la primera, segunda y tercera orden, al igual que con el escapulario de la virgen del Carmen, TORRECILLA, Martín de: *op. cit.*, trat. 2, dif. XIII, p. 423.

estos hagan otro libro aparte, pero todos se asienten en el principal de la Cofradía”¹⁰²⁰. Los franciscanos se vieron atrapados entre su espíritu de pobreza y los pobres reales; entre su ideal de fraternidad expresada en la instauración de unas cofradías igualitarias de verdadera caridad y la realidad social del momento articulada en grados y jerarquías. A pesar de todo ello, hay que convenir que fue una de las órdenes que más íntimamente se aproximó a los pobres siguiendo el modelo evangélico. Buena prueba de ello es la advertencia que se hacía a los clérigos y clases privilegiadas sobre la conveniencia de que ingresaran en la Orden Tercera por poseer ésta más cantidad de indultos e indulgencias intentando reservar la cofradía de la Cuerda para los más humildes y necesitados¹⁰²¹.

Resulta imposible de cuantificar el número de turolenses que pertenecieron a esta cofradía y que se enterraron llevando el famoso cordón franciscano. La práctica desaparición del archivo del convento de la ciudad nos impide, siquiera, hacer una estimación aproximativa. Por otro lado, los pequeños remedios de salvación como éste, no aparecen expresados en las disposiciones testamentarias ni en las actas de enterramiento. Pero a juzgar por la extraordinaria influencia que los franciscanos tuvieron en la historia religiosa de la ciudad, no resulta descabellado aventurar que un alto porcentaje de individuos buscaron en la seráfica cuerda un remedio para justificarse en el más allá. Corroborar todavía más esta presunción el hecho de que entre las reliquias de los santos fundadores, que experimentaron varias traslaciones a lo largo de los tiempos, se hallasen tres nudos pertenecientes a los cordones de los hábitos que supuestamente llevaban en el momento de su martirio¹⁰²². La piedad, la veneración y la devoción popular debieron de influir en la pronta fundación de una cofradía que tenía tan cercanos referentes.

¹⁰²⁰ DÍAZ de SAN BUENAVENTURA, Francisco: *op. cit.*, cap. IV, documento VIII, p. 474.

¹⁰²¹ *Ibidem*, cap. IV, documento VIII, p. 477.

¹⁰²² HEBRERA y ESMIR, José Antonio de: *op. cit.*, lib. II, cap. XVII, pp. 215-216. La quinta traslación de estas reliquias se hizo en el año 1616 colocándolas en dos cajitas al lado del sagrario de la iglesia. En 1628, con motivo del proceso de beatificación de los mártires, el obispo de Teruel Fernando Valdés procedió a abrir estos relicarios donde se hallaron entre otros restos: “unos pedazos y tres nudos de cordones que se entiende son de los que los siervos de Dios traían quando fueron martirizados”.

La popularidad de la cofradía de la Cuerda se vio reforzada por el establecimiento de los frailes capuchinos franciscanos en Teruel. Entre los años 1629 y 1633, el obispo Fernando Valdés y Llano dio su aprobación para que Lupercio Arbizu, caballero de la Orden de Jerusalén y comendador de Caspe, fundase a sus expensas un convento de capuchinos¹⁰²³. De este convento se tienen escasas referencias y siempre contó con un número reducido de miembros, lo cual no fue obstáculo para que estos religiosos erigieran una cofradía de la Cuerda que les ayudara a suplir su escasa influencia dentro del panorama religioso de la ciudad¹⁰²⁴. Los capuchinos, tal y como señala Martín de Torrecilla, tenían la misma facultad para instituir cofradías en sus conventos que los frailes conventuales y observantes¹⁰²⁵. Dado que su movimiento fundacional se inspiraba en el testamento y la vida de San Francisco, que buscaba la vuelta a las esencias del franciscanismo, práctica radical de la pobreza, obras de caridad entre los más necesitados y vida de austeridad y penitencia no resulta extraño que se sirviesen de la cofradía de la Cuerda para facilitar a las clases más desfavorecidas los remedios necesarios para conseguir el perdón de sus pecados y la indulgencia plenaria a la hora de la muerte.

Como colofón a este capítulo hay que señalar que el proceso evolutivo de una religiosidad basada en las indulgencias no tiene su origen en el concilio de Trento sino que esta práctica ya venía siendo común desde mucho antes. La Contrarreforma sólo añadió y potenció, hasta puntos realmente hiperbólicos, la concesión de gracias y perdones como reacción contra el espíritu protestante. La Iglesia se llenó de incontables elementos de salvación de muy variada naturaleza: los sacramentos, la intercesión de la Virgen y de los santos, las reliquias, las oraciones específicas acompañadas de exhortaciones y bendiciones gestuales capaces de santificar los objetos más vulgares y cotidianos, el agua bendita, las velas y un sin fin de pequeños amuletos de carácter milagrero entre los que se encontraban medallas, nóminas, estampas y rosarios. Ante tal aluvión de recursos, los hombres y mujeres de la época se vieron constreñidos a

¹⁰²³ NOVELLA MATEO, A.: *op. cit.* p. 110. La fecha de la erección de este convento hay que datarla a partir del año 1629 ya que en la visita *ad limina* del obispo Fernando Valdés, hecha en 1628, todavía no lo menciona, POLO RUBIO, J. J.: *Historia de los...*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁰²⁴ Resulta significativo el hecho que a lo largo del siglo XVII sólo se entierren con el hábito capuchino doce personas, a la vez que las donaciones y encargos de misas post mortem sean muy reducidas.

¹⁰²⁵ TORRECILLA, Martín de: *op. cit.*, trat. 2, dif. XIV, p. 424.

espacios mentales muy reducidos en los que resultaba imposible practicar una religión realmente intimista, una religión que enfrentara su propia realidad con la divinidad, agobiados por la fundamentalidad de las obras. Las obras ocuparon el ámbito religioso de tal manera que oscurecieron el sentido verdadero de la fe. Creer en las cosas reales dotándolas de un sentido sacro y milagroso fue el hecho más común durante el periodo barroco. Como consecuencia de la sobresaturación de representaciones religiosas en las que todo guardaba una íntima relación con Dios, las gentes no pudieron mantener una tensión espiritual indefinida y se deslizaron por la pendiente de un culto formalista y repetitivo que les liberaba de una extremada y desesperante sensación de imposibilidad de salvación. El aluvión de indulgencias constituyó el revulsivo para esta constante preocupación. Poco importaba que los perdones se concedieran por lapsos de tiempo increíbles, el tenor de las concesiones era muy claro: bastaba cumplir formalistamente los preceptos de la indulgencia para conseguir la gloria tan ansiada.

Con referencia a los diferentes supuestos de los que más arriba hemos tratado, hay que constatar que no fueron sino meros ejercicios de la casuística teológica y moral realizados por una minoría culta que, ocasionalmente, pudieron ser consultados por los miembros del estamento clerical, más para defender sus intereses y prerrogativas que para cuestionar la magnitud y superabundancia de tantas concesiones. Finalmente, y esta es la principal interrelación que pretendemos establecer, la rigurosidad de la muerte y las indulgencias gozaron de un espacio común. Todo el prolijo y complejo entramado de las indulgencias estaba destinado a los muertos. Muy pocos ganaban las indulgencias para perfeccionar su gracia en esta vida. Desde el principio se aplicó un sistema de rentabilidad oportunista, pues la seguridad en el más allá era tan perentoria que cualquier otro aspecto dejó de ser valorado.

Las indulgencias fueron entradas de primera fila para los muertos. Los pecados, por innumerables que fueran, por gravísimos que parecieran, se podían limpiar totalmente, y no una, sino cientos de veces, pero su cualidad más extraordinaria fue que podían actuar de modo trasferido sobre aquellos difuntos que no habían logrado por sus méritos la salvación. Ciertamente es que la Iglesia estableció una extensa categorización de los pecados usando en ello un detallismo inusitado, pero también resulta significativa la extraordinaria facilidad con la que se podían perdonar. Antítesis de muy difícil explicación: el hombre, gran pecador, era incapaz de salvarse por sí mismo que, no

obstante, se salva por las gracias externas a él concedidas sin medida alguna a cambio de unas monedas y de la repetición mecánica de ciertas acciones y plegarias. Las indulgencias muchas veces estuvieron relacionadas con acciones sospechosamente edificantes y sin embargo los fieles nunca vieron en ello obstáculo alguno para ganarlas. La vida religiosa y la vida cotidiana se mezclaron de tal forma que era muy difícil de discernir lo realmente sagrado de lo profano.

Las protecciones gratuitas

El ángel de la guarda

Las constantes insidias del demonio estaban contrarrestadas por la existencia del ángel de la guarda. Junto al mundo oscuro y malévolo representado por las legiones satánicas del infierno, coexistía otro que simbolizaba la luz de los bienaventurados que necesitaban de la ayuda divina para sortear los tremendos peligros que suponían las tentaciones. Tradicionalmente se creía que cada ser humano nacía acompañado de un ángel custodio. Tratadistas tan avezados en escribir sobre ángeles y arcángeles como el jesuita Francisco García, dudaban del momento en el que el ángel custodio entraba a formar parte de la vida del hombre o de la mujer. Para algunos teólogos, el ángel de la guarda aparecía en el mismo momento del nacimiento mientras que para otros desde el instante en que el alma racional era infundida en el cuerpo humano¹⁰²⁶. El ángel custodio por excelencia estaba representado en la figura del arcángel San Gabriel, que siendo guía y protector de los caminantes, los acompañaba siempre salvaguardándoles de todos los peligros. Una vez más se yuxtaponía en la concepción vital del individuo barroco la figura del “*homo viator*”, el hombre caminante cuyas debilidades exigían de un valedor celestial. Pero a la vez, se manifestaba la desigualdad social. La mayoría de los hombres tenían asignado un ángel escogido entre las jerarquías angelicales más bajas por ser estas las más inmediatas a los hombres¹⁰²⁷. Pero ciertos personajes estaban favorecidos con un segundo custodio procedente de algún coro superior. Según

¹⁰²⁶ GARCÍA, Francisco: *El fiel compañero nuestro Ángel Custodio*, Madrid, imp. Juan García Infanzón, pp. 3-4.

¹⁰²⁷ La jerarquización del cielo encierra un trasfondo de efectos paralelos a las estructuras terrenales. Las entidades angélicas estaban divididas en tres jerarquías subdivididas a su vez en tres coros. La primera jerarquía está compuesta por serafines, querubines y tronos; la segunda, dominaciones, virtudes y potestades y la tercera por principados, arcángeles y ángeles.

Francisco Suárez, los pontífices, reyes, prelados y otros príncipes, además del ángel custodio que les correspondía como personas particulares, tenían otro perteneciente al coro de los arcángeles dado que eran personajes públicos y como tales debían tener más ayuda y prudencia en el desempeño de sus importantes misiones. En estos casos, algunos individuos podían alcanzar más gloria y veneración que los propios ángeles protectores tal como escribía fray Juan de Lezcano: “Y lo que más es, a estos ángeles celestiales y espíritus puros, les hizo ayos, guardas y maestros de los hombres; y aun algunas veces son como criados de algunos dellos porque sirven de ayos a algunos hombres que han de tener en el cielo más gloria que ellos, como se vio en los ángeles de guarda de los apóstoles y otros muchos santos”¹⁰²⁸. Las comunidades religiosas tenían asignado un custodio específico que pertenecía al coro de los Principados¹⁰²⁹.

Tanto el ángel de la guarda como el arcángel San Miguel estaban presentes en los últimos momentos de los agonizantes. Ambos tenían oraciones particulares en las que se pedía la asistencia en tan doloroso trance y la protección en el camino hacia el más allá. Si el enfermo estaba capacitado para ello podía recitar alguna oración como esta que proponía el moralista Benito Remigio Noydens:

“Ángel de mi guarda, patrono singular, agradezco los cuidados, los desvelos y passos que diste por mi amor; mucho me pesa que se ayan tan malogrado en mí vuestros avisos y tantas inspiraciones, haziendo yo más caso de los alagos del demonio, que no de vuestros cuidados. Asistidme ahora y sedme fiel compañero, que sino me desamparastes quando no te oía, oídme ahora, quando te busco y llamo. Apadríname, Ángel Custodio santísimo, suple con protección mis defectos y favoréceme en este trance ultimo de mi vida, para que en saliendo que salga de ella, vaya en tu compañía a gozar de la eterna”¹⁰³⁰.

Sus poderes no eran simplemente espirituales, en ocasiones podía intervenir en la curación de las enfermedades siempre que el cristiano se encomendara con fervor y confianza; tal y como afirmaba el teólogo benedictino Francisco Blasco de Lanuza: “verdaderamente los ángeles custodios son nuestros médicos soberanos, pues al más enfermo del mundo, por desahuciado que esté con dolencias del cuerpo y alma, le

¹⁰²⁸ LAZCANO, Juan de: *Segunda parte de los libros de oración y meditación, ayuno y limosna, con otros tratados pertenecientes a lo mismo*, Pamplona, imp. Juan de Oteyza, 1630, lib. III, fol. 159v.

¹⁰²⁹ GARCÍA, Francisco: *El fiel compañero...*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁰³⁰ NOYDENS, Benito Remigio: *Práctica de curas...*, *op. cit.*, p.369.

alcanzays salud, si acude a vuestras puertas a pedir remedio y confiado se pone en vuestras manos”¹⁰³¹.

Los ángeles, y en especial los de la guarda, tenían misiones importantes en la escatología del cristiano. Acompañaban a las almas de los justos que directamente iban al Cielo, al igual que habían acompañado el alma del pobre Lázaro cuando murió “y hizo Dios que lo llevasen ángeles al seno de Abraham” (Luc.19) Pero también custodiaban a aquellas cuyo destino era el Purgatorio para consolarlas y animarlas. Particularmente, esta misión era propia del ángel de la guarda que conducía el alma al Purgatorio y la consolaba y animaba para pasar los graves tormentos que le aguardaban dándole esperanzas de que una vez finalizada su purgación, su gozo sería eterno¹⁰³². Éste tenía el privilegio de poder entrar en el mismo Purgatorio¹⁰³³.

En un mundo en el que todo estaba regido por las fuerzas espirituales, no es de extrañar que cada elemento de la naturaleza estuviese protegido por un ángel guardián. Cada especie de animal y planta tenía su ángel custodio¹⁰³⁴. El mundo celeste también estaba regido por ángeles

El agua bendita y sus efectos

En la creencia de que el demonio estaba en todas las cosas, el agua bendita fue un recurso fundamental para combatirlo. La aspersion con agua bendita tiene su origen en la liturgia visigótica en la que, junto con oraciones especiales de carácter exorcista,

¹⁰³¹ BLASCO de LANUZA, Francisco: *Beneficios del Glorioso ángel de nuestra guarda y efetos del gobierno de Dios invisible*, Zaragoza, imp. Diego Dormer, 1637, pp. 108-109.

¹⁰³² SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. XII, fol. 54r. “Los ángeles acompañan las almas de los penados en el purgatorio, consolándolas y procurándoles sufragios y socorros y defendiéndolas en el juicio particular”, PALAFOX Y MENDOZA, Juan: *Año Espiritual*, Zaragoza, imp. José Lanaja, 1656, p. 109.

¹⁰³³ BONETA, José: *Gritos del Purgatorio...*, *op. cit.*, lib. II, cap. V, p. 187.

¹⁰³⁴ Refiriéndose a la Naturaleza, el padre Nieremberg, acudiendo a Orígenes y a San Agustín, escribía: “Ángeles assignó su autor, su dueño, su padre cuydadoso que cuydasen della; tanto la quiso honrar por respeto al hombre, que aquellos espíritus levantados que gozan de su vista, les ocupó en que como un pastor por sus ovejas, mirasen por las especies de las cosas. Cada elemento encargó a su inteligencia, cada especie de vivientes y animales a su espíritu que solicitassen no pudiesen la que a cada uno cupo, no hay género de planta y animal que no tenga su ángel de la guarda”, NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Curiosa y oculta...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XI, p. 9.

trataba de librar la sepultura de los difuntos de las acometidas del demonio¹⁰³⁵. Muy pocas ceremonias dejaban de utilizar la aspersión con agua bendita, especialmente en los actos funerarios, en los que era inexcusable su empleo. Según los tratadistas tenía un carácter de sacramento menor y estaba instituida por la Iglesia para remisión de los pecados veniales y de las penas que se debían pagar aquí o en el Purgatorio¹⁰³⁶. Su origen, en palabras de San Anselmo, se remontaba a las instrucciones que Jesús dejó a sus apóstoles antes de subir a los cielos. Desde los primeros tiempos del cristianismo, el papa Alejandro I decretó que tal como la ceniza y sangre de los animales sacrificados en el Antiguo Testamento, fortificaba y limpiaba al pueblo escogido, la sal bendecida con el agua “quita la esterilidad de las cosas humanas, santifica y limpia lo viciado y sucio del pecado, causando multitud de bienes en los hombres y aprovecha para ahuyentar las hasechanzas y lazos del demonio y defiende a los hombres de las fantasmas y engaños”¹⁰³⁷. Para fray Juan de Jesús de María el agua bendita era especialmente necesaria para purificar a las almas que estaban en camino de entrar en el cielo. Relataba numerosos prodigios que se habían obrado con su uso: San Juan Crisóstomo había devuelto la salud a un enfermo rociándolo con agua bendita, al igual que los antiguos santos San Malaquías, San Quinciano y San Odilón, que curaron mediante aspersiones a personajes ilustres. Pero las bondades del agua bendita llegaban a la superación en el caso de San Felipe Neri, que restituyó la vida a un difunto¹⁰³⁸.

El pecado venial llevaba consigo mácula y pena que se podían redimir de las siguientes maneras: por la penitencia y dolor del pecado, mediante actos de amor a Dios, por las penas que aguardaban en el Purgatorio, con la recitación de la oración del Padrenuestro, con la confesión general, con las limosnas, con la bendición episcopal que concedían los obispos a modo de indulgencia y por el agua bendita. Así el agua bendita resultaba uno de los remedios más cómodos para purificar el alma. Sobre cómo actuaba

¹⁰³⁵ Según Ariès, la incensación del cadáver y la aspersión con agua bendita conformaron, junto con algunas breves oraciones, la absolución de los muertos durante gran parte de la Edad Media, ARIÈS, Ph: *El hombre...*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁰³⁶ NAVARRO, Gaspar: *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia y poder del demonio: en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agujeros, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cavallística y paulina y semejantes acciones vulgares*, Huesca, imp. Pedro Blusón, 1631, disp. XXXV, “De la virtud del agua bendita”, fol. 112v.

¹⁰³⁷ SAN JUAN EVANGELISTA, Luis de: *op. cit.*, cuest. IV, art. II, p. 26.

¹⁰³⁸ JESÚS MARÍA, Juan de: *op. cit.*, lecc. X, p. 313.

sobre ella había discrepancias. San Buenaventura decía que quitaba el pecado enfervorizando los ánimos tibios para excluir de ellos las imperfecciones. Santo Tomás opinaba que el agua bendita movía al dolor y a la penitencia mientras que Pedro de Soto era partidario de que su eficacia estaba en sí misma, como los sacramentos con valor *ex opere operato*¹⁰³⁹. Además de este efecto, el agua bendecida ahuyentaba a los demonios de las casas y lugares, era remedio contra las pestes, contagios y las influencias de los astros malignos y servía para paliar las molestias del demonio. El canónigo Gaspar Navarro cita el relato de Santa Teresa de Jesús, la cual viéndose asediada por un demonio que la atormentaba con grandes sufrimientos y no hallando remedio para librarse de él, tomó agua bendita e inmediatamente desapareció. Dice esta santa que el demonio huye de la cruz y de las cosas santas pero luego vuelve, pero con el agua bendita no vuelve más¹⁰⁴⁰. Pero no quedaba aquí la relación de sus propiedades: aliviaba las enfermedades del cuerpo, las desconfianzas del alma producidas por las tentaciones satánicas, servía de aliento a los tímidos, actuaba contra las inmundicias nocturnas, fantasmas y apariciones, y era buena contra los venenos, la esterilidad, los vientos nocivos, la langosta, el pulgón y otras calamidades. También fertilizaba los campos, protegía a los animales y calmaba las tempestades¹⁰⁴¹.

Ante este cúmulo de propiedades no resulta extraño que el agua bendita se empleara con gran profusión no solamente durante la agonía del moribundo como lo recomendaba Alejo Venegas, “echándole muy a menudo agua bendita no solamente en su persona y en la cama más por el espacio de la pieza en que estuviere y llamando el fervor de la sacratísima Virgen María, el socorro del ángel custodio y la presidencia del Señor San Miguel”¹⁰⁴², sino también en todos los actos posteriores. Alonso de Vascones, entre los consejos que daba para el caso de que alguien cayese en enfermedad peligrosa, destacaba como imprescindible que el enfermo solicitara abundante agua bendita: “pedid, después os traigan cerca de vos alguna pililla o vaso agua bendita y tomadla a menudo en tanto que pudiereis y quando no, rogad a los presentes que os la echen por la cama y aposento para ahuyentar a los demonios y las tentaciones y para

¹⁰³⁹ SAN JUAN EVANGELISTA, Luis de: *op. cit.*, p.26.

¹⁰⁴⁰ NAVARRO, Gaspar: *op. cit.*, fol. 113v.

¹⁰⁴¹ SAN JUAN EVANGELISTA, Luis de: *op. cit.*, p.27.

¹⁰⁴² VENEGAS, Alejo: *op. cit.*, punt. II, p. 53.

remisión de los pecados veniales”¹⁰⁴³. Se citaban casos en los que estando algún moribundo ya sin habla y muy afligido, indicaba por señas al ministro que lo atendía algún lugar de la habitación para que echase agua bendita, muriendo poco después con gran tranquilidad y fervor religioso. Lo que demostraba que el demonio acechaba e importunaba con sus tentaciones a muchos agonizantes y que podía ser repelido con la fuerza del agua santa¹⁰⁴⁴. El agustino fray Antonio Castro, como medio para prevenirse de sus ataques contra aquellos que agonizaban, recoge en su extensísimo ceremonial publicado en 1701, que no podía faltar junto al lecho del enfermo una buena provisión de agua bendita con el fin de darle ánimos en tan angosto trance y ahuyentarlo¹⁰⁴⁵. El agua bendita rociada sobre los difuntos y sepulturas, tenía efectos beneficiosos tanto para los vivos como para los muertos, además con ella Dios preservaba de las enfermedades y corrupciones que podían causar tantos cuerpos muertos enterrados en las iglesias, que en boca del franciscano Luis de San Juan Evangelista, “ay en las iglesias, pues antiguamente se enterraban en los campos, por evitar este inconveniente y agora no lo ay, con estar los templos llenos de cuerpos muertos, ni causan horror, ni asco, ni mala olor”¹⁰⁴⁶. Pero además evitaba que el demonio se acercase a las sepulturas para crear falsas ilusiones y engaños entre los deudos del finado o para escarnecer de mil maneras los cadáveres allí enterrados. Porque muchos autores afirmaban que las ánimas padecían donde estaban sepultados sus cuerpos los terribles tormentos inflingidos por los demonios y el agua bendita los ahuyentaba dándoles refrigerio en sus penas¹⁰⁴⁷. Por último, las aspersiones aumentaban la piedad de los intercesores haciendo sus oraciones más satisfactorias.

¹⁰⁴³ VASCONES, Alonso de: *op. cit.*, cap. VI, pp. 319-320.

¹⁰⁴⁴ JESÚS MARÍA, Juan de: *op. cit.* lecc. X, p.314. Benito Remigio Noydens recomienda, ante las tentaciones que afligen al enfermo en sus últimos momentos, el uso del agua bendita: “Quando se le aparece el demonio, tome agua bendita y haga la señal de la cruz, nombrando el dulce nombre de Iesus. San Antonio Abad dixo que a la primera voz que los chrtianos nombran a Iesus y forman su cruz, huyen todos los espíritus malignos”, NOYDENS, Benito Remigio: *Prácticas de curas...*, *op. cit.*, p. 369.

¹⁰⁴⁵ “De la celda del enfermo no se quite la cruz, que estava prevenida en la mesa y se pondrá en parte donde la pueda ver, adorar y besar, según su devoción. También se quedará el azetre de el agua bendita, para ahuyentar al Demonio y cobrar ánimo el enfermo”. CASTRO, Antonio: *op. cit.*, part. III, cap. IV, p. 639.

¹⁰⁴⁶ SAN JUAN EVANGELISTA, Luis de: *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁴⁷ PALAFOX Y MENDOZA, Juan de: *Luz a los vivos...*, *op. cit.*, p. 121.

VIII. POBREZA Y MUERTE

“La pobreza es un don de Dios, por mucho que sea hoy la mofa del mundo; esto viene sólo de que no hay nadie que recuerde que la pobreza no echa nada en falta y que nada puede perder quien antes nada tiene en el saco”.

La nave de los necios (Sebastián Brant)

El simbolismo del pobre

Una de las bases en que se fundamenta el cristianismo es la pobreza. Los textos bíblicos reconocían la pobreza como la carencia de bienes materiales que creaba una situación social indeseable en la que el pobre era rechazado¹⁰⁴⁸. Pero también veían en ella un efecto de la injusticia y opresión de los ricos y poderosos¹⁰⁴⁹ que se afanaban por aumentar sus riquezas¹⁰⁵⁰. Sin embargo, fueron los Evangelios los que certificaron la especial predilección de Jesús hacia los pobres a los que fundamentalmente iba dirigido su mensaje¹⁰⁵¹. Los menesterosos, pobres y enfermos eran los receptores de toda clase de gracias y beneficios¹⁰⁵² mientras que los ricos y poderosos tenían en sus riquezas el peligro de su condenación y sólo podían salvarse desprendiéndose de todos sus

¹⁰⁴⁸ “La hacienda del rico es su fortín, pero la indigencia del pobre es su pobreza”, *Proverbios* (10-15); “Incluso a su vecino es odioso el pobre, pero el rico tiene muchos amigos”, *Ibidem*, (14-20); “La riqueza atrae un gran número de amigos, pero el pobre pierde incluso los suyos. Al pobre hasta sus hermanos le odian, con mayor razón sus amigos se alejan de él”, *Ibidem*, (19, 4.7).

¹⁰⁴⁹ “El rico comete injusticia, y encima presume, el pobre sufre injusticia, y aún debe excusarse” “Cuando el rico tropieza hay muchos para recibirlo en brazos; dice despropósitos y le dan la razón. Cuando el pobre tropieza se le carga de insultos; y si habla con sensatez, no hay sitio para él. Cuando el rico habla, todos callan y ensalzan hasta las nubes su buen criterio. Cuando habla el pobre dicen: ¿Quién es ese?, y si tropieza, ellos mismos lo tiran al suelo”, *Sirácida* (13, 3.22.23)

¹⁰⁵⁰ “Ay de aquellos que añaden casas a casas y juntan campos con campos hasta ocupar todo el lugar y quedar como únicos propietarios del país”, *Isaías* (5, 8); “Porque aplastan contra el polvo de la tierra la cabeza de los necesitados y no hacen justicia a los pobres”, *Amós* (2, 7) “Pues bien, porque oprimís al pobre y le imponéis tributo del grano, casas de piedra labrada habéis construido, pero no las habitaréis; habéis plantado viñas deliciosas, pero no beberéis su vino.”, *Ibidem*, (5, 11)

¹⁰⁵¹ “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a anunciar la libertad a los presos, a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos”, *Lucas* (4, 8); “Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios”; *Mateo* (5, 3)

¹⁰⁵² “Y les respondió: Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia el evangelio a los pobres”, *Lucas* (7, 22)

bienes¹⁰⁵³. Y aún así, la demoledora frase: “Pues es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios”¹⁰⁵⁴, aseveraba la imposibilidad de su salvación.

Ante tal tesitura, la Iglesia elaboró una amplia doctrina destinada a que los ricos pudieran alcanzar la tan ansiada gloria a través de las limosnas y las obras de caridad, a la vez que diera respuestas básicas a la compleja cuestión social y humana de los pobres. El pobre, el desheredado de la fortuna terrenal, adquirirá un papel decisivo dentro del contexto general de la sociedad cristiana. La pobreza se convirtió en un tema inagotable para teólogos, moralistas, escritores y tratadistas, que se afanaron, unos por demostrar la imposibilidad de poner fin a ella, otros por considerarla como un bien que repercutía en el proceso de la salvación de los ricos, otros por intentar regularla mediante medidas de la más variada índole, y todos por representarla como una figura contrapuesta a la riqueza que encarnaba a los legítimos herederos del cielo. En *El alguacil endemoniado*, a la pregunta de si en el infierno había muchos pobres el diablo responde:

“Si lo que condena a los hombres es lo que tienen del mundo, y esos no tienen nada, ¿cómo se condenan? Por acá los libros nos tienen en blanco. Y no os espantéis, pues aun diablos les faltan a los pobres; y a veces más diablos sois los unos para los otros que nosotros mismos ¿Hay diablo como un adulator, como un envidioso, como un amigo falso y como una mala compañía? Pues todos estos le faltan al pobre, que no le adulan, ni le envidian, ni tiene amigo malo, ni le acompaña nadie. Estos son los que verdaderamente viven bien y mueren mejor”¹⁰⁵⁵.

El Quevedo ascético, tan satírico y demoledor con la mayoría de las categorías sociales, no podrá disimular el elogio a la pobreza de claras raíces senequistas. Hubo tratadistas que en su afán por demostrar las bondades de la pobreza manifestaron que ésta no era sino la percepción equivocada de una situación que de suyo era deseable. El ser mendigo o afortunado no dependía de la naturaleza sino de la opinión de los hombres. Estos habían conformado una serie de prejuicios sobre la pobreza que eran más fruto de la fantasía que del verdadero significado de la misma. El concepto de pobreza se había

¹⁰⁵³ *Ibidem*, (18, 22)

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*, (18, 25)

¹⁰⁵⁵ QUEVEDO, Francisco de: *Los Sueños*, *op. cit.*, pp. 167-168.

instalado de tal manera en el pensamiento general de la humanidad que aquellos que la sufrían se presentaban como desgraciados sin serlo.

En sus *Epístolas*, Felix de Lucio Espinosa y Malo consideraba que la riqueza era engañosa debido a su aspecto exterior, mientras que la pobreza era el compendio de todas las virtudes y un ejemplo de la estrecha observancia de las leyes divinas:

“Miramos la riqueza por la parte de la conveniencia propia y quedamos enamorados della; reparamos en la pobreza por el lado de las descomodidades y luego procuramos huirla, sin advertir los peligrosos fondos de la primera ni considerar los seguros fundamentos de la segunda... tiene la pobreza un semblante pálido, un áspero trato, unas voces lastimosas, unos pasos débiles y finalmente, una horrible y desgraciada conversación, al parecer. Véase al rico que dado a su vanidad, entregado a sus torpezas y esclavo de sus gustos, como dependiente solo de sí mismo, se olvida de la primera causa y si se acuerda es para ofenderla. Véase el pobre, que considerando su desnudez, reconociendo su mendiga suerte, recurre sólo a su Creador por lo que necesita”¹⁰⁵⁶.

Resultaba, pues, que la pobreza liberaba de los cuidados e inconvenientes que tenían los ricos sujetos a constantes incertidumbres por mantener su posición y preocupados por incrementar sus riquezas. Los ricos eran el centro de la envidia, mientras que el pobre vivía sin sobresaltos ocupado solamente en mejorar con muy poco su estado. De todos modos, la visión idílica del pobre nunca dejará de ser un mero ejercicio literario de claras conexiones con el topo *beatus ille*¹⁰⁵⁷. No nos engañemos, en términos generales, la pobreza no será de ningún modo considerada como un bien aceptable. Se procurará evitarla y en el fondo generará un desprecio contradictorio por parte de una sociedad preocupada por su salvación que verá en ella un mal menor para conseguir el perdón de sus pecados. No faltarán en el otro extremo predicadores que a través de su oratoria tratarán de desmitificar la figura del pobre otorgándole un mero

¹⁰⁵⁶ ESPINOSA y MALO, Félix de Lucio: *Consuelos al afán de la pobreza, al padre maestro Leonardo López Dávalos, de la orden de predicadores, en Epístolas varias*, Madrid, imp. Francisco Sánchez, 1675, p. 151.

¹⁰⁵⁷ “Quien quiera ser rico sin mucho trabajo, con ser pobre de deseos puede conseguirlo. ¿Qué se necesita para defenderse del frío? ¿Vestirse acaso de ricos brocados y preciosas sedas? Este vestido no socorre a la necesidad, sólo anhela adelantar el humo de la ambición y hazer más vista la vanidad del hombre... ¿Qué se necesita para defenderse de lluvias, rigores del Sol, humedades del sereno y otros nocivos temperamentos y calidades de la tierra? ¿Habitar acaso palacios soberbios colgadas ricamente sus estancias? ¿O una pequeña choza fabricada con rústico desaliño y entoldada de juncos y espadañas? Qué diré de la cama, que siendo un instrumento acomodado para el reposo, ha llegado la vanidad a que sea una admiración de los ojos; ¿Bastará acaso que sea de verdes hojas como aquel felicísimo siglo primero se permitía, como en aquella edad más ruda, aunque más natural se usaba?, *Ibidem*, p. 149.

papel subsidiario y utilitario: “La pobreza de suyo no canoniza si no es llevada con paciencia”¹⁰⁵⁸.

Hasta mediados del siglo XVI, la figura del pobre mantuvo un papel fundamental y necesario dentro de las estructuras sociales¹⁰⁵⁹. El pobre aparecerá como un pretexto para practicar la caridad. El maestro Alejo Venegas en su *Primera parte de las diferencias de libros que ay en el universo*, escrito en 1540, conjugaba un equilibrio social entre la existencia de los pobres y los ricos acudiendo a la teoría escolástica de la unidad como fin último de las cosas. Pobreza y riqueza eran complementarias y no se podía concebir la una sin la otra. Pobres y ricos eran necesarios para el buen funcionamiento de la sociedad:

“En la república es necesario que aya ricos y pobres. Los ricos para que hagan el bien y los pobres para que aya quien reciba el bien que los ricos hizieren. Porque si todos fuesen pobres no se podrían valer unos de otros. Si todos fueran ricos, muy menos; que no avría hombre que hiciese la hazienda del otro y cada uno se avía de hazer los çapatos y los paños que uviesse de vestir. De más desto, cada uno sería moço de sí mismo. Porque no teniendo necesidad, ninguno quisiera servir a otro. Por lo qual es muy necesario que en la república de los hombres uviesse pobres y ricos. Porque unos sirviesen a otros por la necesidad que de ellos tuviesen, y sirviendo hubiese obediencia entre los hombres, la qual no uviera si todos fueran tan ricos que no tuvieran los unos necesidad de los otros”¹⁰⁶⁰.

Con estas palabras, Venegas no hacía sino confirmar y mantener la concepción de un sistema social fuertemente jerarquizado en el que el inmovilismo era una de sus principales características. La aceptación del pobre era de vital importancia para la salvación de los poderosos. Estos no padecían los trabajos del mundo y por lo tanto, a la hora de su muerte, no podían ser considerados como dignos de ser premiados con la gloria. Los ricos no tenían la cruz y el tormento de las penas que estaban implícitas en la falta de recursos y que debían ser aceptadas por amor a Dios, por lo que no podían

¹⁰⁵⁸ CARO BAROJA, J.: *op. cit.*, p. 465.

¹⁰⁵⁹ Sobre este aspecto resultan muy interesantes las consideraciones que hace Maravall sobre la pobreza como factor de consolidación del orden social, MARAVALL, A.: *La literatura picaresca desde la historia social*, Madrid, Taurus, 1986, pp.22-33.

¹⁰⁶⁰ VENEGAS, Alejo: *Primera parte de las diferencias de libros que ay en el universo*, Toledo, imp. Juan de Ayala, 1540, cap. XXXVI, fols. 167r-167v. Venegas se apoya en la idea de la unicidad de todas las cosas que lleva a la perfección. Así, en el hombre, la cabeza y los pies, que son dos miembros diferentes, forman un solo cuerpo; la vida activa y la contemplativa desembocan en un mismo fin: Dios; el cielo y los elementos hacen un solo mundo, siendo Dios el ejemplo máximo de toda unidad al ser tres personas distintas y una sola divinidad.

aspirar al cielo. La única manera de alcanzarlo era unirse al pobre ejercitando en él la caridad¹⁰⁶¹. Este tratadista mantenía la vieja idea medieval de que entre pobres y ricos debía existir una estrecha vinculación, un contrato social interesado en el que estos últimos mostraban su caridad y misericordia hacia los más desvalidos a través de sus limosnas con el fin de acceder a la gloria, mientras que los pobres se salvaban por sus carencias aceptadas y por la resignación que mostraban en el estado en el cual les había tocado vivir¹⁰⁶². No obstante, advertía sobre las condiciones que debían reunir los verdaderos pobres, los pobres legítimos.

A comienzos del siglo XVI, los pobres comenzarán a adquirir unas connotaciones diferentes. Las profundas transformaciones de la sociedad moderna dieron como resultado un incremento espectacular del pauperismo, sobre todo en las grandes urbes. Las crisis producidas por las malas cosechas, la búsqueda de nuevas expectativas de trabajo por parte de una masa de individuos escasamente cualificados que no se adaptaron a los modelos productivos, las pestes y otras enfermedades; aumentaron el número de pobres de tal manera que los modelos tradicionales de caridad se vieron desbordados. Con frecuencia, estas gentes, que malvivían de la caridad pública, se integraban en la marginalidad y la delincuencia dando lugar a los pobres fingidos de cuyas actividades y formas de vivir tenemos magistrales descripciones a través de la literatura picaresca¹⁰⁶³. No por esto la figura del pobre perderá su reconocimiento como elemento susceptible de practicar la caridad cristiana, pero se irá imponiendo una diferenciación sustancial. Para Venegas los pobres legítimos eran aquellos que no tenían fuerzas para trabajar, bien por enfermedad bien por faltarles algún miembro; a estos los llamaba pobres de Cristo. En cuanto a los que fingían de

¹⁰⁶¹ “Assí los ricos han de buscar a los pobres para tractar con ellos, como quien tracta con piedras preciosas, sin las cuales uviessen de perder su caudal. Por donde quedará averiguado que los ricos deven mucho a los pobres como aquellos que son su principal granjería con que tienen aliento para aspirar a la gloria. Los ricos no han de recibir pesadumbre por ver muchos pobres porque todo lo que en ellos hizieren serán como unas azadonadas que darán en la viña de Dios”, *Ibidem*, cap. XXXVIII, fol. 168r; OÑA, Pedro de: *op. cit.*, lib.II, cap. VI, disc. II, p. 888. “El pobre y el rico siempre andan juntos, como el cielo y la tierra, criados para esto, el uno para dar y el otro para recibir y ambos como digo testigos contra el hombre para mayor confusión suya”.

¹⁰⁶² DYER, C.: *Niveles de vida en la baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 299.

¹⁰⁶³ SANZ AYÁN, C.: “Minorías y marginados”, en ALCALÁ-ZAMORA, J. N. (dir.): *La vida cotidiana en la España de Velázquez*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, pp. 139-140. En Sevilla, a finales del siglo XVI, se calculaban unos dos mil pobres entre verdaderos y fingidos. En Madrid, en 1637, existían unos tres mil trescientos pobres que pedían por sus calles, calculando que sólo mil trescientos eran pobres verdaderos.

manera solapada para recibir limosnas, decía de ellos que eran pobres ministros de Satanás y proponía castigarlos con penas ejemplares que podían llegar al destierro en caso de reincidencia¹⁰⁶⁴. En el mismo año en que escribía esto, el cardenal Tavera¹⁰⁶⁵ promulgaba una ley destinada a ejercer un control más riguroso de los pobres. En ella se estipulaba que antes de permitir la mendicidad, se debía examinar la pobreza de los sujetos y expedirles una cédula firmada por el párroco que les identificara como verdaderos pobres. Con toda seguridad, Venegas se hizo eco de estas disposiciones cuando decía: “Yo no hallo otro remedio para que estos falsos pobres mostrencos que se reduxessen a orden de parrochas y confesasen y sirviesen a Dios, sino que en todos lados uviesse esta orden que entre otros gastos que tienen creassen un alcalde de pobres con un alguacil que los prendiese y el alcalde los forzase a tomar officio o a ponerse con amo”¹⁰⁶⁶.

Contemporáneos de Venegas, el dominico Domingo de Soto y el beneditino Juan de Robles, protagonizarán un amplio debate sobre los pobres¹⁰⁶⁷. Ambos preocupados por la pobreza y sus consecuencias enfocaran el tema de manera diferente. Domingo de Soto defenderá la limosna personal a la vez que presentará al pobre como fruto de las injusticias sociales minimizando el hecho de que hubiera pobres fingidos: “Cuántos habrá en la república, oficiales, artífices y oficiales públicos, los cuales por fraude y engaño llevan sin comparación mucha mayor hacienda ajena que todos cuantos falsos pobres y vagabundos hay en el reino y, aun por ventura, que todos juntos

¹⁰⁶⁴ “Los holgazanes que estando sanos y teniendo todos sus miembros enteros por pereza de no trabajar andan a pedir por Dios, son públicos haraganes y ladrones. Que si la justicia los quisiere examinar los avía de castigar por ladrones y baldíos vagabundos. Son ladrones que roban la limosna que avía de dar a los pobres legítimos y son vagabundos porque pudiendo trabajar o servir viven la vida bellaca de los pícaros. De manera que estos tales que en son de pobres piden por amor de Dios, pudiendo trabajar, viven en dos pecados mortales que son el hurto y la pereza”, VENEGAS, Alejo: *Primera parte..., op. cit.*, cap. XXXV, fols. 165r-165v.

¹⁰⁶⁵ El cardenal Juan Pardo de Tavera fue arzobispo de Toledo, presidente del Consejo de Castilla y regente del reino durante el viaje de Carlos V a Italia.

¹⁰⁶⁶ VENEGAS, Alejo: *Primera parte..., op. cit.*, fol. 161v.

¹⁰⁶⁷ La cuestión de los pobres, su clasificación, circunstancias y tratamiento dio lugar a la publicación, a mediados del siglo XVI, de dos famosos tratados de signo opuesto que pueden ser considerados como los más completos intentos de abordar la problemática social de los pobres. Se trata de *Deliberación en la causa de los pobres* escrito por Domingo de Soto en 1545 y su contestación posterior en *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para el remedio de los verdaderos pobres*, de Juan de Robles, publicado en Salamanca en marzo del mismo año.

verdaderos y falsos, y que la comen y gastan con tanto fausto como los señores”¹⁰⁶⁸. Este teólogo consideraba que los pobres sufrían demasiadas trabas y frecuentemente eran acusados de manera injusta contraviniendo las virtudes de la misericordia y de la justicia que se tenían que aplicar a todos los hombres. Era contrario a que los mendigos fuesen recluidos en instituciones y hospitales porque el acto de la limosna se desvirtuaba. La visión del pobre movía a la misericordia y a la piedad del corazón del cristiano inclinándolo a ejercer con mayor fuerza la caridad¹⁰⁶⁹. Soto conocía muy bien los resortes emocionales de las gentes de su tiempo. Sabía que tanto las cantidades recogidas en los cepos de las iglesias como las obtenidas por los demandaderos de los hospitales eran muy escasas, mientras que la figura física del pobre movía más a la compasión ante su desgracia. El pobre era la representación viva ante los ojos de los cristianos de la virtud de la misericordia y era necesario que éste estuviera presente en la sociedad para que los más avarientos inclinaran sus corazones hacia la limosna con el fin de aliviar los rigores que les tenía reservada la justicia divina. Pero además, el pobre servía de modelo ejemplarizante capaz de fomentar la caridad desde la niñez¹⁰⁷⁰.

Juan de Robles representará una nueva concepción sobre la pobreza, una visión moderna sobre la conveniencia de reformar las actuaciones sobre los pobres. El benedictino, sin olvidar el precepto evangélico de la limosna, propondrá reducir a los pobres dentro de instituciones y hospitales donde les serían remediadas sus necesidades sacándolos de la ociosidad y de la improductividad a través del trabajo. En esta actuación la sociedad laica adquiriría un papel fundamental ya que la administración y gobierno de estas instituciones tenía que estar a cargo de las autoridades municipales. Robles se inclinará por rentabilizar las limosnas y distribuir las de un modo más equitativo acabando de paso con el problema social que generaban los falsos

¹⁰⁶⁸ SOTO, Domingo de: *Deliberación en la causa de los pobres*, Salamanca, imp. Juan de la Junta, 1545, en SANTOLARIA SIERRA, F. (ed.): *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*, Barcelona, Ariel, 2003, cap. IX, p. 87.

¹⁰⁶⁹ “Así como en los vicios, también en las virtudes la presencia del objeto tiene gran fuerza para mudar la voluntad. Diferencia hay que os venga a pedir limosna un hombre sano, fresco, bien tratado, o un pobre amarillo, roto o llagado, haciendo mil humillaciones y plegarias por Jesucristo, por su Madre y por sus llagas. No hay quien no tenga de esto experiencia, que le acontece muchas veces salir de su casa sin ningún propósito de hacer limosna y topando con el pobre hace lo que no traía pensado. Aun entre los oradores hay precepto que, pudiéndose hacer cómodamente, traigan al injuriado o al herido o al muerto ante los ojos del juez para que viendo las llagas o las afrentas se mueva más a vengar la injuria”, *Ibidem*, cap. XI, p. 102,

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*, cap. XI, p. 105.

mendigos¹⁰⁷¹. De este modo, la limosna pública y particular se transformaba en una limosna general dirigida a un grupo abstracto de necesitados. Robles creía que con un control exhaustivo de los pobres se acabaría con la mendicidad, considerando que a través del trabajo obligatorio los pobres dejarían de serlo sin pararse a pensar que muchos de aquellos que mendigaban lo hacían precisamente por falta de trabajo o por lo paupérrimo de sus salarios. Tanto él como Venegas eran partidarios de que el trabajo podía ser el remedio de la mayoría de los males basándose en una nueva concepción emergente que cifraba en el valor del trabajo la solución a todos los problemas¹⁰⁷².

Si bien es cierto que estos debates influyeron notablemente en una nueva representación colectiva del pobre dando lugar a la fundación de hospitales de pobres y a la reestructuración de otros que databan de la Edad Media¹⁰⁷³, el común de las gentes

¹⁰⁷¹ “En las cuales palabras veda Dios que los que tienen hacienda sean tan despiadados y escasos que, por la crueldad de ellos, sean forzados los que padecen pobreza a mendigar; y porque de un inconveniente nacen muchos, del tener los hombres poco cuidado de cumplir esta voluntad de Dios, sucedió que muchos holgazanes viciosos, con nombre y traje de pobre, por no trabajar y andar vagabundos, comenzasen a tomar oficio mendigar: y ha llegado su diligencia a tales términos que es ya mucho más lo que éstos sacan por mentiras e importunidades que lo que bastaría (si bien se repartiese) para sustentar los pobres verdaderos; y aun para mayor engaño de los pueblos donde andan, se hacen ellos mismos llagas y tullen, ciegan y mancan a sus hijos e hijas, y con estos y otros innumerables engaños que cada día se descubren, andan muchos de ellos en cuadrillas, repartidos por provincias, sin tener cuidado de oír misas domingos y fiestas, ni de confesarse y comulgar cuando la Iglesia manda, y los hijos de estos, avezados a la desarreglada vida de sus padres, son en los pueblos simiente de todos los vicios, como la experiencia nos lo muestra. También a sucedido de aquí, que estos no solamente roben con pobreza y enfermedades fingidas las limosnas que habían de emplear en los pobres verdaderos, más que hagan sospechosos a los que tenían legítima causa de pedir y mendigar y muchos pierden la devoción de dar limosnas a pobres viendo que en este nombre y hábito andan tan viciosos y vagabundos”, ROBLES, Juan de: *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*, Salamanca, imp. Juan de la Junta, 1545, en SANTOLARIA SIERRA, F. (ed.): *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 122.

¹⁰⁷² “Que no hay tanta falta de trabajadores, labradores y oficiales y criados que sirvan a señores como antes había, porque muchos, sabiendo que sin trabajo suyo les era lícito vivir del trabajo ajeno, andábanse a mendigar y a sosacar las haciendas de algunos más pobres que ellos. De donde sucedía lo que en cualquier parte que esto no se remediare sucederá, que pues los pobres son tan necesarios para los trabajos como los ricos para las cosas de la gobernación, que el reino donde pocos trabajan y muchos comen del trabajo de pocos, necesariamente o ha de ser pobre o no tan rico y próspero como sería”, *Ibidem*, p. 192; “Mientras estuviesen sanos pueden ganar de comer y si les faltara un miembro o dos pueden usar de los otros; si están locos a lunas pueden trabajar en los intervalos en que están cuerdos. Entonces todos estos están obligados a hazer lo que es en si y no vivir en la ociosidad: Exemplo: los ciegos pueden traer los fuelles de los herreros y hay muchos que aprenden a tañer órganos y otros aprenden para leer gramática. Lo coxos pueden traer un torno de seda, pueden ser esparteros, pueden finalmente aprender qualquier officio que se haze estando sentados. Los mancos pueden ser correos portadores de cartas, pueden guardar ganado mayor y menor”, VENEGAS, Alejo: *Primera parte...*, *op. cit.*, cap. XXXV, fols. 165r-165v.”

¹⁰⁷³ En la ciudad de Teruel, el arzobispo de Zaragoza, Hernando de Aragón, aprobará, en 1551, las ordenaciones para la erección del Hospital General de la ciudad que reunía a todos los hospitales de las distintas cofradías que hasta entonces habían funcionado, MIGUEL GARCÍA, I.: “Labor benéfica y

siempre prefirió la figura personal del pobre. Según las palabras bíblicas, la necesidad siempre estaría presente sobre la tierra y el pobre rechazado podía servir de acusación contra el rico a la hora del juicio particular¹⁰⁷⁴. La sociedad estaba acostumbrada a la presencia en las puertas de las iglesias de una multitud vociferante de dolientes mendigos implorando, y muchas veces importunando a los feligreses en demanda de una caridad¹⁰⁷⁵. El pobre premiaba la generosidad de su benefactor con hiperbólicos halagos deshaciéndose en gracias y alabanzas hacia el que daba la limosna dando lugar a una suerte de publicidad que confería al donante prestigio moral y social¹⁰⁷⁶. Esta misericordia se cifraba más en el acto exterior que en la interiorización de la compasión por las fatigas y carencias del pobre. El cisterciense fray Miguel Pérez de Heredia advertía inútilmente sobre el peligro que la limosna divulgada podía tener, peligro al que no era ajeno el demonio:

“El demonio pretende quitaros el merecimiento que aváis de tener de la limosna, por aquel gustillo de la vanagloria. Pero antes de dar vuestro consentimiento en lo que el demonio os pide acordaos que dixo Christo por Sant Martheo, quando hizieres alguna limosna para remediar las necesidades del pobre, no lo publiques con trompeta, sino callado. Y sea el callarlo de manera que, si es posible, no llegue a saber la mano izquierda lo que en semejantes casos hace la derecha. Y amparándoos Dios de esste peligro, os descubre el verdadero camino por donde se ha de llevar la limosna al cielo, donde os está guardando el premio, si remediando en secreto la necesidad de vuestro próximo lo hizieres por solo Dios”¹⁰⁷⁷.

hospitalaria de don Hernando de Aragón, arzobispo de Zaragoza (1539-1575), *Memoria Ecclesiae*, XI, 1997, p. 126.

¹⁰⁷⁴ “Nunca faltarán pobres en la tierra; por eso te digo: Abre tu mano a tu hermano, al humillado y al pobre de la tierra”, *Deuteronomio* (15, 11)

¹⁰⁷⁵ Cristóbal Pérez de Herrera se hace eco de la persistencia de los pobres demandando caridad, tanto en el interior como a las puertas de los templos. “No se acuerdan de confesar, ni oyr missa, antes estorvar el oyrla y pidiendo limosna a nuestro Señor con oraciones para sí y para socorrerle sus pobres y necesitados... y es de suerte esto que andan muy dehonestos casi en cueros, que es cosa de gran verguença verlos entre mujeres principales y honestas en las iglesias y otras partes, de que se han avergonçado y quejado muchas; echándose por los suelos y lodos en tiempos que yela mucho y al sol de verano y gran calor, pidiendo con tantas exclamaciones y modos que sacan la limosna a las gentes”, PÉREZ de HERRERA, Cristóbal: *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos y de la fundación y principio de los albergues destos reynos y amparo de la milicia dello*, Madrid, imp. Luis Sánchez, 1598, disc. I, fols, 4v-5v.

¹⁰⁷⁶ Sobre este comportamiento y los efectos de la adulación véase la forma de pedir del pobre Valcázar en el episodio descrito en *El Buscón*, QUEVEDO, Francisco de: *El Buscón...*, *op. cit.* cap. III, 8, pp. 237-238.

¹⁰⁷⁷ PÉREZ de HEREDIA, Miguel: *op. cit.*, consideración segunda, p. 47. Este predicador señalaba una de las constantes de la práctica religiosa de la época: la devoción exteriorizada. Las obras se hacían delante de todos con el fin de recibir la estima y alabanza de la sociedad.

También Francisco de Quevedo en su *Doctrina para morir* señalaba que una de las tentaciones que experimentaban los moribundos era confiarse en que por haber dado limosnas tenían asegurada la salvación (“Muchas limosnas has dado y la limosna mata la culpa”), sin reparar en la forma en que habían ejercido la caridad¹⁰⁷⁸. A pesar de estas y otras admoniciones, el pobre se instrumentalizó como un recurso más en orden a la remisión de los pecados de sus convecinos, tanto para los cometidos en esta vida como para los arrastrados después de la muerte. Condescendentemente aceptado cuando estaba claramente ubicado y reconocido; podía llegar a suscitar el miedo y el desprecio en los momentos en que formaba parte de una masa incontrolada y sin rostro.

A mediados del siglo XVI, la diferenciación estaba ya hecha: frente al indigente sumiso y resignado que proclamaba su hambre y su miseria, se opondrá el pobre de mala vida, visitante de tabernas y prostíbulos, ladrón y desalmado capaz de las mayores maldades al que había que rechazar y condenar. En 1598, Cristóbal Pérez de Herrera, que proponía soluciones a la mendicidad, describió la vida picaresca de estos pobres considerados como fingidos con todo lujo de detalles. En el primero de los diez discursos en que divide su obra, hace mención a seis grandes inconvenientes que provocaba la mendicidad incontrolada: alejamiento de la religiosidad e incumplimiento de los preceptos eclesiásticos, tales como confesar, comulgar, oír misa o guardar el ayuno; vida desordenada y viciosa en la que predominaba la sensualidad; codicia insaciable que daba lugar a que muchos pobres almacenasen gran cantidad de dinero mediante toda clase de embustes; fingimiento de gravísimas enfermedades llegando incluso a cegar o lisiar a sus propios hijos con el fin de mover más a la misericordia; se les achacaba la mayoría de los hurtos y robos que se producían en los campos y casas, además de ser espías disfrazados que recorrían todo el país y finalmente de ser

¹⁰⁷⁸ El moribundo ante estas insidias del demonio tenía que contestar con extremado arrepentimiento: “Yo he dado limosna, no he dado la que podía y debía dar, ni a quién debía darla, ni en la manera en que mandó Christo que la diese... por tanto pido perdón a Dios, tanto de las limosnas que hice mal, como de las que dexé de hazer bien. Y le pido que no desquite la trompeta del postrero día, lo que disfamé en los pobres, la que yo toqué quando les daba aquello que sólo bastava a avergonçarlos con recibirlo. Yo que di con testigos incurrí en el sacrilegio. Por lo qual hombre, si en el pobre logras a Dios, no busques hombres por testigos. La fe no busca árbitros de la verdad del que recibe deuda quien no da sin medianeros. Quien disfama lo que presta, abrasa con la vergüenza al deudor. Y como culpado en semejantes delitos, me acuso de ellos y pido de limosna a todos aquellos que afrenté con mi limosna, me perdonen porque se logre la suya, ya que yo me perdí con la mía”, QUEVEDO y VILLEGAS, Francisco: *Doctrina para morir*, en *Obras de Francisco Quevedo y Villegas*, tom II, Amberes, imps. Henrico y Cornelio Verdussen, 1699, p. 188.

propagadores de pestes y enfermedades contagiosas debido a su pésima alimentación y extrema suciedad¹⁰⁷⁹.

Limosna y salvación

Siendo la pobreza uno de los rasgos más destacados de la vida de Jesucristo y el amor al prójimo la exigencia radical del cristianismo, no es de extrañar que teólogos y moralistas escribieran extensos tratados sobre la limosna y el comportamiento con el prójimo, particularmente con aquellos más necesitados de la ayuda de los demás. Los predicadores, y en especial los miembros de las órdenes mendicantes, traían con frecuencia las palabras del evangelista San Mateo sobre el Juicio Final para advertir que sin ejercitar la caridad y obras de misericordia el castigo eterno era inevitable¹⁰⁸⁰. El padre Nieremberg, en su *Prácticas del catecismo Romano y doctrina cristiana*, hacía una encendida defensa de la limosna y de las obras de misericordia asegurando que “la limosna libra de la muerte y purga los pecados, alcanzando al hombre misericordia y la vida eterna”¹⁰⁸¹.

Ciertamente la limosna fue conceptualizada como un precepto que obligaba a todo cristiano a socorrer al prójimo en casos de extrema necesidad y un medio para redimir los pecados, sin embargo, los tiempos de la Iglesia primitiva estaban muy lejanos. El precepto de la limosna se fue llenando de una serie de condicionantes y particularidades que modelaron y suavizaron el mandato original. Los moralistas entendían por casos de extrema necesidad tanto aquellos en los que se presumía un grave peligro para la vida como en aquellos en los que se producía una gran pérdida de bienes que hacía imposible que el individuo mantuviese su estado y condición. Estas situaciones se fueron redefiniendo paulatinamente y de la práctica sin condicionantes de la caridad se pasó a

¹⁰⁷⁹ PÉREZ de HERRERA, Cristóbal: *op. cit.*, disc. I, fols, 4v-18v.

¹⁰⁸⁰ “Entonces el Rey dirá a los de su derecha: Venid, benditos de mi padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui emigrante y me acogisteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, preso y fuisteis a estar conmigo”, *Mateo* (25, 34-37)

¹⁰⁸¹ NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Obras Cristianas del P. Juan Eusebio Nieremberg, de la compañía de Jesús. Tomo primero en romance*, Madrid, Imprenta Real, 1665, part. II, lec. XXXI, p. 611. Para el jesuita la limosna daba eficacia a la oración cuyo principal cometido era mover a Dios para que tuviese misericordia de los hombres. Los que practicaban la limosna alcanzaban antes el perdón ya que no habían negado la misericordia en la tierra.

establecer un número considerable de supuestos y advertencias. Nadie estaba obligado a dar limosna de los bienes necesarios para mantener decentemente su posición social con lo cual los límites entre la riqueza necesaria y la superflua se dilataban de manera extraordinaria¹⁰⁸². Muy pocos consideraron estar sobrados de una hacienda suficiente y bajo este pretexto los actos de caridad se resumían a unos simbólicos donativos que adquirirían más un significado social que un verdadero acto de misericordia. Incluso aquellos que tenían recursos sobrados sólo tenían obligación de dar limosna alguna vez y siempre que existiera alguna causa justa para ello. Así el rico podía negar la limosna reiteradamente siendo merecedor de un simple pecado venial. Del mismo modo, se consideraba muy improbable que hubiera obligación de socorrer, incluso de los bienes superfluos, a los pobres que pedían por las calles porque existía la conjetura de que estos exageraban sus necesidades con sus llagas, enfermedades y la precariedad de sus indumentarias. En esta misma línea un rico podía rechazar a todos los pobres negándoles sus limosnas si tenía el propósito de darlas todas juntas en un futuro o de emplearlas en otras obras de piedad¹⁰⁸³. Esto dio lugar a que muchos aguardaran al final de su vida para cumplir con el precepto en forma de donaciones a hospitales, legados a pobres o fundaciones para casar huérfanas y doncellas pobres, en el convencimiento de que habían socorrido al menesteroso más largamente de lo establecido como razonable.

Paradójicamente, frente a estas posturas exculpatorias y acomodaticias existió una corriente ampliamente difundida que valoraba los actos de la caridad para con los pobres. La Iglesia del Barroco se debatió entre la frialdad taxativa de los principios morales intelectualizados por los tratadistas y las exhortaciones inflamadas que llamaban al socorro del pobre. El dominico fray Juan de Lazcano, que dedicó un extenso libro sobre las utilidades y provechos de la limosna, decía de ella que:

“La limosna es una de las cosas más grandes y más admirables que tienen los hombres mortales para su salvación y uno de los medios más eficaces que ay en el mundo para alcanzar la misericordia divina y el perdón de todos los pecados mortales, y para adquirir la gracia y las virtudes y para aumentarlas y conservarlas; y para que Dios los libre de todos los peligros corporales y espirituales, y para que

¹⁰⁸² “Los seglares rara vez juzgan que tienen bienes superfluos porque no lo son los necesarios para el sustento de hijos y criados, para dádivas decentes, para combites y agasajos de huéspedes y más teniendo mira a los sucesos tan varios y comunes, a los herederos, a las necesidades futuras, etc.”, BUSEMBAUM, Hermann: *Médula de la teología...*, *op. cit.*, trat. III, cap. II, duda III, pp. 29-30.

¹⁰⁸³ *Ibidem*, p. 30.

Dios les haga bien en todas las materias y en todos los bienes, assí espirituales como temporales y para todo lo bueno que puede un hombre desear y pensar para su salvación”¹⁰⁸⁴.

Predicadores de incontenible verborrea como el jesuita Francisco Garaú, en sus exaltaciones panegíricas sobre la limosna, no dudaron en compararla con los efectos de causaban el bautismo y la penitencia:

“La limosna libra de la muerte eterna merecida por el pecado y limpia de sus manchas y de sus deudas satisfaciendo por lo que se debe. De manera que la limosna es un Bautismo especial que contiene como estos dos sacramentos. El Bautismo perdona la pena y la culpa pero una vez. La Penitencia, perdona muchas veces la culpa pero no toda la pena, mas la limosna todo lo tiene y todo lo haze perdonar como el Bautismo y se puede repetir como la Penitencia”¹⁰⁸⁵.

La limosna era capaz de librar de las culpas pasadas pero también de las penas merecidas por los pecados. El jesuita recomendaba a los ricos que temían a las asperezas de la penitencia hacer limosnas a los pobres porque estos personificaban una de las dos puertas del cielo. La imagen simbólica de un cielo con dos puertas tuvo en el barroco tanto éxito como la de los dos caminos que conducían hasta él. Por una de ellas tenían asegurada su entrada los pobres que habían seguido a Cristo en sus sufrimientos y por la otra los ricos que los habían socorrido. La idea de que los actos de misericordia para con los pobres equivalían a un segundo bautismo fue ampliamente difundida por los jesuitas, que la tomaron tras una minuciosa exégesis de la literatura patristica. El también jesuita Alonso de Andrade, en los treinta y tres grados que proponía para alcanzar el cielo, encarecía las obras de misericordia como uno de los actos más agradables a los ojos de Dios aduciendo que el mismo Jesucristo la había practicado durante su vida en la tierra, siendo su ejercicio prueba evidente de predestinación¹⁰⁸⁶. Pero las bondades de la caridad no terminaban ahí, la limosna era capaz de librar de las penas del Purgatorio, de borrar el reato de culpa que dejaban en el alma las faltas ya

¹⁰⁸⁴ LAZCANO, Juan de: *op. cit.*, lib. III, duda I, fols. 158r-158v.

¹⁰⁸⁵ GARAÚ, Francisco: *Declamaciones sacras, políticas y morales sobre todos los Evangelios de la Quaresma, con asuntos ocurrentes de limosna, San Mathías, Santo Thomás, Encarnación, Soledad, Patrocinio de la Virgen y del Mandato*, Madrid, imp. Francisco Laso, 1709, declamación, XI, § II, p. 96.

¹⁰⁸⁶ ANDRADE, Alonso de: *Itinerario que debe guardar el hombre para caminar al cielo, dispuesto en treinta y tres grados*, Madrid, Imprenta Real, 1678, grado XXIV, § II, p. 353.

perdonadas¹⁰⁸⁷. Ante tamañas ponderaciones en las mentalidades de la época la limosna adquirió un valor casi sacramental. Muchas gentes creyeron que el acto de dar algún tipo de limosna podía sustituir a otros preceptos religiosos y que con ella estaba garantizada la salvación. Sin embargo, algunos tratadistas advertían de que la limosna no era ningún tipo de sacramento capaz de causar gracia en el que la ejercitaba, sino que sólo contribuía ante los ojos de Dios al perdón de las penas por los pecados cometidos a través de la misericordia que se mostraba con el prójimo¹⁰⁸⁸.

Partiendo del precepto obligatorio de la limosna, la casuística podía ser muy variada. Se consideraba que en tiempos de grandes hambres y calamidades, cuando la necesidad era extrema, los ricos estaban obligados bajo pena de pecado mortal a distribuir más limosnas de las habituales aunque con ello disminuyesen sus patrimonios. Pero no hasta el extremo de perder toda su hacienda porque con ello perdían su estado dando lugar a una alteración del orden social que podía llegar a ser desastrosa. Así lo expresaba fray Enrique de Villalobos:

“Y no obsta contra esto dezir que si esto fuesse verdad, tendrían obligación los ricos en tiempo de hambre gastar con los pobres sus patrimonios por gruesos que fuessen y aun sus mayorazgos, pues vale más la vida de un hombre que todo esto, más en orden al bien público, que se debe amar, vale más muy grande hazienda que la vida de un particular, por ser la hazienda instrumento de la virtud para defender al bien público y así un particular no está obligado para defender su propia vida gastar toda su hazienda, que fuesse, pongamos por caso tres mil ducados, que en este caso más obligación tiene amar su estado y el de sus hijos, que su vida, y en las necesidades que vamos tratando de enfermedades o hambre común, si todos ayudasen, poco bastaría para remediarlas”¹⁰⁸⁹.

Un poco más adelante, el franciscano volverá a incidir en la necesidad permanente de la estratificación social. El rico no podía estar constantemente compelido

¹⁰⁸⁷ Una vez más se recurría a dos supuestos constantemente reiterados: la seguridad de que todos los pobres estaban en el cielo y la facilidad que tenían los ricos de alcanzarlo gastando parte de su dinero. “Ricos ganad amigos con vuestro dinero, comprad amistades con estas riquezas, obligad a estos pobrecitos con limosnas para que en muriendo os reciban en el cielo ¿Pues qué no ha de aver Purgatorio? Para el limosnero no, por cierto, porque la limosna es Bautismo que perdona también las penas, porque satisface por ellas ¿Pero cómo dize que ellos le recibirán en el cielo? Si señor, esse pobrecito que socorres te dará la mano y te introducirá en la gloria”, *Ibidem*, p. 97.

¹⁰⁸⁸ “Ha de advertirse que no es la limosna como sacramento, que causa gracia, sino sólo la grangea delante de Dios y por ella perdona su Divina Magestad las penas de los pecados, y los hombres misericordiosos y limosneros, por la mayor parte se salvan”, VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 1.ª parte...*, *op. cit.*, trat. XXII, dif. I, p. 550.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*, p. 552.

a dar limosna. Los nuevos modelos comerciales y el incipiente capitalismo habían demostrado que la riqueza tan denostada podía llegar a ser un bien moral para la sociedad¹⁰⁹⁰.

Que la limosna fue uno de los múltiples recursos destinados a conseguir la salvación, está fuera de toda duda. Pero también es cierto que la complejidad y maneras de ejecutarla así como la selección de sus destinatarios dieron lugar a una amplia taxonomía encaminada a establecer ciertas normas que influían notablemente en su valor como obra merecedora de gracia y perdón. Y es que la mirada hacia el mundo del más allá siempre estuvo presente en este tipo de actuaciones. Se daba limosna, bien para conseguir la remisión de los pecados, bien para acumular acciones meritorias que sirviesen como sufragio para los muertos. Algunos tratadistas opinaban que era más digno de mérito dar limosna a los vivos que estaban en extrema necesidad que a los difuntos. Los vivos corrían peligro de perder su salud espiritual con la pobreza mientras que a las ánimas del Purgatorio les era imposible perderla. Otros, en cambio, veían más necesidad en las ánimas purgantes que sufrían terribles castigos y esperaban ansiosamente su salida del Purgatorio. Ante esta disyuntiva se aconsejaba dar los donativos a los pobres en nombre de las ánimas para satisfacer de este modo a ambas partes, siendo su efecto mucho más eficaz cuando la limosna era dada a un clérigo pobre para que celebrase algunas misas de sufragio¹⁰⁹¹. De esta forma el pobre quedaba convertido en un instrumento de comunicación entre este mundo y el más allá. Constituido en un escalón más en el ascenso a la salvación, pasó a ser un mero trasmisor de las obras de caridad destinadas tanto a la salvación propia como a la conmutación de las penas de los difuntos.

La figura del pobre como una inversión en correlación con la terminología mercantilista de la época, está claramente explicitada en una amplia serie de ejemplos de la literatura doctrinal. Con extraordinaria desenvoltura, el predicador Pérez de Heredia invertirá la imagen tan denostada por la tradición judeocristiana del usurero

¹⁰⁹⁰ “Si los ricos hazen limosnas moderadas en las necesidades comunes y guardan lo superfluo para ponerse en mayor estado y dignidad, no pecan mortalmente. La razón es porque estas comunes necesidades bastantemente se remedian con limosnas pequeñas y los hombres poderosos y opulentos son necesarios para la conservación de la República, como los huessos y nervios del cuerpo, que estos son los nervios y huessos della”, *Ibidem*, p. 554.

¹⁰⁹¹ *Ibidem*, dif. VII, p. 558.

para ser sustituida por el mismo Dios. Dios, el mayor usurero del mundo, cambiaba el dinero de la limosna por una rentabilidad altísima: la salvación.

“Partid pues señores este pan de vuestra hazienda y sed liberales en repartirla con los pobres, que no cae (os prometo) en saco roto, sino que se la dais a un gran usurero que es Christo, el qual os lo sabrá muy bien pagar. Porque (dize Christo) no pusiste mi dinero en el banco, y llámalo suyo, porque todo lo que tenemos es de Dios. Y si es de Dios, como lo es, y lo recibiste para repartirlo y no para tenerlo encerrado en tu corazón y cofres, porque no lo didte, que es a la mesa y banco de los pobres. Porque son los pobres la mesa de aquel gran cambio del cielo, que da de usuras de muy buena gana ciento por uno. Y si uvierades puesto vuestro dinero en este cambio y lo uvierades dado a usura, quando yo viniera, entiéndase en la segunda venida de Christo, al juyzio, porque quando más tarda uno en pagar el dinero que ha recibido, tanto más crece la deuda. Pues quando yo viniera a pagar a todos en aquella feria universal del juicio, según las obras de cada uno merecieran, entonces yo os lo pagaré con largas usuras, entonces lo volviera, no como lo recibí, sino muy mejorado”¹⁰⁹².

Con similares palabras, fray Pedro de Oña, hablando sobre las obras que acompañan al difunto después que sale de esta vida, señalaba que la piedad y la misericordia hechas sobre el pobre eran la inversión más rentable que el cristiano podía hacer.

En términos estrictamente económicos el pobre generaba una ganancia segura¹⁰⁹³ y Dios hacía la merced de ponerlo a las puertas de los ricos para que cambiasen su dinero por su salvación¹⁰⁹⁴. El desequilibrio resultaba evidente: a los humildes y maltratados sólo les quedaba como único recurso de salvación personal el valor de sus penas y sufrimientos - que en muchas ocasiones eran cuestionadas - mientras que al rico se le brindaba la seguridad de que empleando parte de su capital podía alcanzar la gloria. El dinero resultaba una pesada carga pero sus frutos

¹⁰⁹² PÉREZ de HEREDIA, Miguel: *op. cit.*, Sermón del Domingo cuarto, p. 584.

¹⁰⁹³ “El que quiera pasar mercaduría desta vida a la otra, sea de la que allá corre, obras de caridad y de misericordia con los pobres, que llevando el viento seguro de la buena intención, cierta y prestamente hallará la ganancia”, OÑA, Pedro de: *op. cit.*, lib. II, cap. VI, disc. II, p. 885.

¹⁰⁹⁴ “Dad que fiador es Dios, que el dará con usura lo que al pobre le diere. No hay que temer de miseria y pobreza, ni de necesidad, que fiador tiene para lo principal y para los réditos. ¿Qué es esto Señor? ¿Cómo ponéis tantos nombres a este contrato entre el rico y el pobre? Ya le llamáis donación, ya logro, ya usura... que todo lo es desprecio al parecer. Donación en quanto a la voluntad liberal del rico, préstamo en quanto a la paga del Señor y usura quanto a la ventaja con que se paga y acrecienta lo que se da. Mirad que de bienes envía el Señor al rico, si los supiese conocer, al fin cosecha de bendiciones y agosto de misericordias, que por una le vuélvele Dios un millón e infinitos millones”, *Ibidem*, lib. II, cap. VI, disc. II, p. 878.

previsora­mente invertidos permitían al rico alcanzar el cielo con facilidad. A lo largo del siglo XVII resulta revelador que en muchos tratados de moral se reiteren las metáforas que hacen referencia a conceptos y términos mercantiles y bancarios. La literatura religiosa los adoptará como expresiones más cercanas y entendibles capaces de mover unas conciencias habituadas ya a un incipiente cálculo comercial. Ya en el siglo anterior, el dominico Felipe de Meneses, en un sencillo tratado encaminado a explicar los principales puntos de la fe cristiana, decía sobre el que daba limosna:

“Este es aquel que con poco caudal hizo gran ganancia y por poco precio compró gran hacienda, no muebles sino raíces, no juros al quitar, como es toda la hacienda desta vida, por firme que sea, sino juros reales y perpetuos reales; porque señalado en la hacienda de aquel poderosísimo rey del cielo que no los echa sobre si por necesidad, sino por voluntad y hacienda, que por comunicarse, ni a él es menor, ni al otro quien la da, sino que mientras más se reparte, más es. Quien considere esto pensará que la limosna que da al pobre, así se la haze y que haziendole el bien, haze bien a su alma por granjería se avía de tener y negocio el dar limosna y no menos agonía avía de tener el hombre por gastar sus dineros en obras de misericordia, que un mercader muy codicioso emplear sus dineros en tracto muy ganancioso”¹⁰⁹⁵.

Muchos de estos tratados no hacían sino reproducir textos anteriores que se remontaban a la literatura patristica, que siempre mantuvo una ardua disyuntiva entre la inconveniencia de la riqueza y las bondades evangélicas de la pobreza.

Definida la limosna como un recurso casi esencial para alcanzar el beneplácito divino después de la muerte, se presentó, a comienzos de la Edad Moderna, el problema de la equidad en su distribución. Se había demostrado que todos los pobres no eran iguales. El genérico indigente medieval había dado paso al pobre personalizado cuyas necesidades estaban relacionadas con una serie de factores ponderables. El aumento imparable del pauperismo dentro de las sociedades urbanas hizo cada vez más difícil el

¹⁰⁹⁵ MENESES, Felipe de: *Luz del alma cristiana*, Sevilla, 1555, lib. III, cap. I, fol. 105v. Con idéntico lenguaje mercantilista el jesuita Alonso de Andrade decía al hablar de la limosna: “ el que usa la limosna con el pobre alcanzará su salvación y será contado con el número de los bienaventurados y el que le despreciara, será despreciado porque desprecia en él al que lo crió y el que honra, honra a Dios en él y es su ganancia tan segura que echa un tributo perpetuo sobre los tesoros de Dios con la limosna que le da; porque la recibe a censo y le paga continuos réditos de tantas inspiraciones, gracias, favores y mercedes, así temporales como espirituales. La finca es de tan firmes raíces que nunca podrá faltar y el pagador tan generoso y liberal que no espera plazos ni peticiones para pagar, sino que previene a los acreedores, y antes que ellos le pidan, les da más que pudieran desear. Bien cierto es que, de todos quantos censos, juros, tributos y rentas tienes en tu hacienda, ninguno es tan seguro ni te paga tan bien y siendo esto así verdad, como lo es, errado andas en imponer gruesas cantidades en otras partes y tan cortas en las manos de los pobres, a quien abona y afianza Dios”, ANDRADE, Alonso de: *op. cit.*, grado XXIV, § III, p. 355.

discernir cuáles de ellos eran los más necesitados. A la hora de dar la limosna, la Iglesia estableció una serie de prioridades. Los pobres fueron clasificados en función de sus penurias y se aconsejaba una gradación en la limosna dependiendo de la situación del menesteroso. Tenían preferencia los parientes más pobres que habían caído en la indigencia¹⁰⁹⁶. Les seguían las viudas pobres de vida honesta, las huérfanas por casar, los ciudadanos que tenían dificultades para casar a sus hijas, los oficiales con muchos hijos y escaso trabajo, los estudiantes aventajados que carecían de recursos, los locos que habían sido rechazados de los hospitales, los niños expósitos y los que pedían para rescatar a los cautivos. Finalmente, eran merecedores de limosna todos aquellos que por causas legítimas no podían trabajar o que trabajando no tenían suficientes ganancias para mantenerse¹⁰⁹⁷.

Fray Juan de Lazcano, al tratar sobre las limosnas que eran más agradables a Dios, ponía en primer lugar aquellas que se hacían a los religiosos y eclesiásticos asegurando que “estas limosnas son de singularísimo provecho delante de la majestad divina” porque los hombres de iglesia se ocupaban del bien espiritual de las almas y con ellas se ayudaba a sacar del pecado mortal a muchos, se evitaba que otros cayeran en él y aumentaba la gracia en los virtuosos que estaban libres de pecado¹⁰⁹⁸. Una vez más la figura del pobre quedaba relegada a un nebuloso plano cada vez más alejado de los preceptos evangélicos. Se imponía, en primer lugar, el mantenimiento corporal de los ministros de Dios porque el bien más estimable era la salvación de las almas a la que ellos contribuían. Seguidamente, y en la escala de las preferencias, argumentaba que la limosna hecha al menesteroso justo era también muy meritoria porque el pobre agradecido pagaba la caridad con fervorosas plegarias que servían de intercesión por el alma del compasivo que la ejecutaba; también socorrer a los pobres desagradecidos tenía gran provecho ya que se alcanzaba el perdón de los pecados, independientemente

¹⁰⁹⁶ “no es necesario buscar los pobres más necesitados, sino que basta darla a los parientes más pobres y también cumplen con este requisito el que da la limosna que suele dar obligado por algún voto particular, porque con una misma obra se puede satisfacer a diversos preceptos y obligaciones. Los señores cumplen con dar limosna por sus criados y esto es verdad, aunque algún criado se quede con ella, porque hizo lo que fue de su parte”, NOYDENS, Benito Remigio: *Práctica de curas...*, *op. cit.*, trat. VII, cap. I, p. 476.

¹⁰⁹⁷ VENEGAS, Alejo: *Primera parte...*, *op. cit.*, capt. XXXV, fol. 167.

¹⁰⁹⁸ LAZCANO, Juan de: *op. cit.*, lib. III, duda XIII, fol. 210v. Del mismo modo Busembaum decía: “se debe la limosna a los religiosos igualmente que a otros pobres porque su pobreza y necesidad es verdadera y justa, aunque contraída voluntariamente, pues la voluntad y causa fue agradable a Dios”, BUSEMBAUM, Hermann: *op. cit.*, p. 31.

de la respuesta del sujeto¹⁰⁹⁹. En tercer lugar tenían preferencia los pobres secretos o pobres de vergüenza. La limosna hecha a estos, aparte de satisfacer sus necesidades comunes les servía para mantener la honra, que era uno de los mayores bienes que podía tener el hombre sobre la tierra¹¹⁰⁰. Finalmente, el dominico dejaba para el último lugar las limosnas que se daban a los pobres comunes y ordinarios y aquellas que se hacían para ayuda de las guerras contra los herejes e infieles¹¹⁰¹.

Una de las características de la conducta seguida en la ejecución de las obras de caridad fue su extraordinaria densidad a la hora de la muerte. En los momentos finales, el agonizante tenía presente que el dejar unos cuantos sueldos en obras de caridad le colocaba en una posición aventajada en la carrera hacia la salvación. Las mentalidades del momento consideraron que lo importante era la misericordia del último momento, pues las obras que habían sido hechas en vida parecían lejanas y poco consistentes. La inminente presencialidad de la muerte otorgaba al gesto de la limosna un valor de claras connotaciones mercantiles. La literatura religiosa no cesó de reprochar estas actitudes en las que muchas veces se advertía un claro exhibicionismo de las clases poderosas. El arcediano de la catedral de Huesca, Matías Aguirre, criticaba a aquellos que sólo intentaban ahorrar para fundar a su muerte capellanías y beneficios eclesiásticos y se olvidaban de remediar las necesidades de los pobres y enfermos en vida: “Lo que se da en la muerte no se da, sino que se deja y así no es a Dios tan agradable y puede que sea desapacible si es una vana ostentación”¹¹⁰². Pero “dejar” suponía el desprenderse de algún modo de parte de los bienes para satisfacer las penurias de los más necesitados y con ello se creía cumplir con los mandatos evangélicos. Los pobres, durante el periodo barroco, formarán parte de todo cortejo funerario que se precie y por una exigua limosna acompañarán los cadáveres de sus benefactores y en algunos casos los llevarán

¹⁰⁹⁹ LAZCANO, Juan de: *op. cit.*, fols. 211r-211v.

¹¹⁰⁰ En las mentalidades de la época la honra aparecerá como un elemento inseparable de la condición de cualquier sujeto independientemente de su estatus social. Para fray Juan de Lazcano su pérdida conducía inevitablemente al pecado “después de la gracia divina una de las cosas que más ayudan al servicio de Dios en los flacos es la honra, porque quien no tiene honra comete qualquier vileza y peca desenfrenadamente. Y por esta causa, los que por falta de hazienda están puestos a peligro de perder su estimación y crédito y honra, están puestos a mil peligros para ofender a Dios. Y por esta causa el que da limosna a estos tales remedia el alma y el cuerpo; porque remedia las necesidades corporales y los peligros espirituales”, *Ibidem*, fol. 212r.

¹¹⁰¹ *Ibidem*, fol. 212v.

¹¹⁰² AGUIRRE, Matías: *Consuelo de pobres y remedio de ricos*, Zaragoza, 1664, cap. V, p. 101.

sobre sus hombros pregonando a todos los vientos la humildad y misericordia del finado. El monto de estas limosnas nunca excederá de unas cantidades modestas. Su importe sólo les permitía mitigar de manera eventual sus terribles carencias sin solucionar la problemática de su estado. Por otra parte, muchos testadores prefirieron destinar sus mandas pías a hospitales e instituciones de beneficencia, observándose que, conforme va avanzando la centuria, los legados a los pobres cada vez se harán más escasos hasta llegar prácticamente a desaparecer.

Las mandas caritativas en los testamentos turolenses

En la ciudad de Teruel, los legados hechos a los pobres tuvieron una baja significación. Fue la limosna al Hospital General de la ciudad la que se alzó de forma indiscutible como protagonista de los actos misericordiosos de los turolenses, mientras que las mandas de caridad post *mortem* destinadas a los pobres que integrarán el cortejo funerario, pobres de la parroquia, pobres presos en la cárcel y pobres anónimos en general serán esporádicas estando presentes en un 2,7% del total de los testamentos efectuados ante notario¹¹⁰³. La costumbre de solicitar que un número específico de pobres transportase el cadáver del testador no parece que estuviera muy arraigada en la ciudad a tenor de las escasas disposiciones que se hicieron al respecto. Los ejemplos son exigüos: la magnífica Jerónima Muñoz, muerta en 1610, ordenará que se den dos sueldos a los pobres que la llevarán¹¹⁰⁴; Catalina Pomar, muerta en 1625, dispondrá “que me lleven a sepultar ocho pobres ermitaños y se les dé de limosna cada uno dos reales”¹¹⁰⁵ e Isabel Matutano, muerta en 1676, que pedirá la lleven ocho pobres y se les dé a cada uno una fanega de trigo¹¹⁰⁶.

No obstante, con toda seguridad la costumbre debió de ir más lejos de las precisiones establecidas en la documentación notarial. Las mandas genéricas de ciertas

¹¹⁰³ Con el fin de determinar con mayor precisión la importancia de las limosnas *post mortem* he optado por hacer una división entre aquellas que fueron canalizadas a través de las instituciones de caridad, en nuestro caso el Hospital General, y las que se destinaron a los pobres indeterminados que integraban el tejido social de la ciudad.

¹¹⁰⁴ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 279r.

¹¹⁰⁵ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 26v.

¹¹⁰⁶ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 407v.

limosnas a los pobres podían encerrar una pactada obligatoriedad a la hora de transportar el cadáver de su benefactor. Como generalmente estaban subordinadas al criterio de los albaceas y familiares no debió resultar extraño que éstos incentivaran a ciertos pobres para que diesen al cortejo funerario la brillantez que se requería cargando sobre sus hombros el cuerpo del difunto. La literatura de la época nos describirá las tumultuosas disputas de los pobres por apoderarse de las andas mortuorias en un desmedido sentido de duelo tras el que se escondía la esperanza de percibir unas cuantas monedas añadidas. Lo que está fuera de toda duda es que los legados a los menesterosos implicaban la asistencia al cortejo funerario o al menos la presencia en la casa del difunto de una caterva de menesterosos que, con sus oraciones y expresiones de sentimiento demostraban públicamente las virtudes que siempre tuvo el finado. Así, Francisca Garzón, muerta en 1628, dispondrá que “se dé medio sueldo a todos los pobres que se llegaren a su casa el día de su muerte”¹¹⁰⁷. Del mismo modo, don Diego Andrés Camarena, muerto en 1658, ordenará se repartan entre los pobres cien sueldos el mismo día de su fallecimiento¹¹⁰⁸. Otros especificarán que las cantidades a repartir se den el mismo día de su entierro, como el mercader Andrés Miguel, muerto en 1654, que deja ochenta sueldos para ser repartidos entre los pobres el día de sus exequias, o el vicario José Torán de Garnica, muerto en 1685, que manda cincuenta reales para que se dividan entre los pobres durante su funeraria¹¹⁰⁹. Más explícito fue don Gaspar Benito López Hurtado, muerto en 1662, que manifestó taxativamente “se den tres sueldos sólo a cada uno de los pobres que asistan a mi entierro”¹¹¹⁰. Parece ser que el reparto de estas limosnas se llevaba a cabo en la puerta de la casa del finado momentos antes de comenzar el traslado del cadáver a la iglesia con el fin de incentivar la participación del mayor número posible de desheredados en el cortejo. Así lo determinará el labrador Jaime Sanz de Miguel, muerto en 1653, “en la puerta de mi casa se den el día de su entierro a los pobres diez libras de limosna”¹¹¹¹. Con respecto a la importancia de estos legados hay que señalar que su cuantía en raras ocasiones excedió los cien sueldos,

¹¹⁰⁷ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 217r.

¹¹⁰⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fol. 274v.

¹¹⁰⁹ *Ibidem*, fols. 270v. y 302r. (respectivamente).

¹¹¹⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 198.

¹¹¹¹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 371r.

advirtiéndose una clara relación entre las cantidades donadas y las capacidades económicas de los testadores. Fueron los miembros del cabildo catedralicio y de la oligarquía los que en el momento de su muerte dispusieron cantidades de alguna importancia para el remedio de los más necesitados¹¹¹².

No faltaron las limosnas de carácter modesto que estuvieron destinadas con carácter exclusivo a los pobres de la parroquia. Así el matrimonio formado por el labrador Juan Pomar y Catalina Guillén, muertos en 1600 y 1604, respectivamente, dejarán veinte sueldos para los pobres de su parroquia¹¹¹³. El marco espacial de la entidad parroquial fue con frecuencia el escenario preferido para que los testadores ejecutaran sus obras de caridad. El finado conocía con mayor detalle las necesidades de sus prójimos pero además sus legados fortalecían las redes de solidaridad vecinal y otorgaban a sus descendientes una consideración destacada dentro de la estructura jerárquica de la parroquia. Y más cuando la importancia de la limosna adquiriría un carácter perpetuo como la instituida por Esperanza Soriano, muerta en 1659, que dispuso que la renta de ciento veinte mil sueldos que dejaba en censales se distribuyera entre las mujeres pobres de su parroquia sin exceder de cincuenta sueldos para cada una, salvo en el caso que quedase renta sin dividir por causa de ser muy bajo número de menesterosas¹¹¹⁴. Claro está que este tipo de mandas fue excepcional y que habitualmente las limosnas hechas a los miembros más desfavorecidos de la colación tan sólo alcanzaron para paliar momentáneamente y de manera muy sumaria sus necesidades.

¹¹¹² Por ejemplo, el canónigo Pablo Villarroya, muerto en 1661, dejará veinticinco fanegas de trigo para que se repartan entre los pobres; don Andrés Liceche, muerto en 1666, quince o veinte escudos, a voluntad de sus ejecutores; el canónigo Juan Asín, muerto en 1669, treientos sueldos; el canónigo Pablo Pedro Miguel Mezquita, muerto en 1688, cien sueldos el día de su muerte; don Felipe Martín de la Sierra, muerto en 1695, cincuenta fanegas de trigo, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 37v., 43r., 45r., 70r. y 74v. (respectivamente).

¹¹¹³ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fols. 30r. y 41r. (respectivamente). Las viudas Felicitas Asensio y Jerónima Pérez, muertas en 1613 y 1656, legarán cuarenta y veinte sueldos, respectivamente a los pobres vergonzantes de San Salvador, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fols. 219r. y 272r. (respectivamente), mientras que Beatriz de Marcilla, muerta en 1622, añadirá a los ciento diez sueldos de limosna al Hospital General, sesenta para los pobres de la Catedral, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. II, fol. 6r.

¹¹¹⁴ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fol. 277r.

Vestir al desnudo fue una de las obras de misericordia que mejor significaron la caridad ejercida sobre el pobre. En una época en la que el acceso al vestido era privativo de las clases más pudientes y en la que la ropa se transmitía como un bien importante dentro de la masa a heredar, los más desfavorecidos conformaron una sociedad andrajosa que proclamaba a voces su deficiente estado económico. La misericordia hecha sobre el pobre a través de la donación de vestidos decentes expresaba públicamente que el testador no sólo aliviaba las necesidades de sustento del pobre sino que también lo dotaba de dignidad exterior. No obstante, al contrario que en otros lugares de la geografía hispana, este gesto aparecerá de manera muy esporádica dentro de los legados destinados a los pobres en la ciudad de Teruel¹¹¹⁵.

Una de las características que se advierte en las limosnas hechas por los testadores turolenses es el ocaso de las mandas forzosas que en su momento estuvieron consideradas como obligatorias por la fuerza de la costumbre¹¹¹⁶. Su presencia casi testimonial no pasará del primer cuarto del siglo, desapareciendo después de manera prácticamente definitiva¹¹¹⁷. Otro tanto ocurre con los donativos destinados a los pobres de la cárcel de los cuales tan sólo poseemos dos ejemplos. El de Francisca Martínez, muerta en 1612, que ordenará se dé diez sueldos a los pobres encarcelados y veinticinco a la cofradía de la Minerva¹¹¹⁸ y el de Domingo García, muerto en 1627, que asignará

¹¹¹⁵ El vicario Andrés Tajonar, muerto en 1615, dispondrá en su testamento que se vistan a seis pobres sin establecer quienes debían de ser los destinatarios de su limosna, A.P.S.S., *Legajo I*, testamento del vicario Andrés Tajonar. María Antillón de Marcilla, muerta en 1678, será más determinante. Ordenará que se repartan treinta y seis varas de cordellate entre doce pobres del lugar de Burbáguena junto con cuatro cahices de trigo, *Ibidem*, (Catedral), vol. III, fol. 4v.

¹¹¹⁶ Son escasos los ejemplos de este tipo de mandas cuya cuantía, salvo excepciones, como la limosna hecha por don Miguel Araiz de la Mata, muerto en 1611, que ascendió a ocho escudos destinados a la redención de cautivos, nunca será excesiva, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fol. 49v. La viuda Ana Villarroya, muerta en 1613, dejará veinte sueldos para la redención de cautivos, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 280v. Algunos testadores diversificaron este tipo de legados distribuyéndolos de manera equitativa entre las distintas opciones que presentaban este tipo de limosnas. Ana Pradas, muerta en 1619, legará, a parte de los cinco ducados al Hospital, dieciséis sueldos para la redención de cautivos y veinte para el Santo Sepulcro de Jerusalén; el racionero Melchor Rodríguez, muerto en 1620, dispondrá veinte sueldos para cada uno de estos fines: Hospital, Santo Sepulcro y cofradía del Nombre de Jesús, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fols. 204r. y 204v. (respectivamente).

¹¹¹⁷ Todavía en 1695, Anastasia Marín dispondrá una limosna de cien sueldos para la redención de cautivos, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. V, fol. 3r.

¹¹¹⁸ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 194v.

cinco fanegas de trigo “para alivio de los pobres que están en la cárcel”¹¹¹⁹.

Puerta del hospital, puerta del cielo. La limosna al Hospital General

La cuestión de los pobres y enfermos fue un problema que suscitó amplios debates durante el inicio de la Edad Moderna. Los antiguos modelos medievales de asistencia a los pobres y desamparados dejaron de tener validez ante la masificación de la pobreza. Los grandes fenómenos de desplazamientos hacia las ciudades en busca de trabajo o de limosnas, se hicieron más continuos y persistentes. Las gentes se trasladaban con mayor facilidad empujadas por las malas cosechas, que periódicamente azotan extensas partes de la geografía hispana ayudadas, en muchos casos, por el temor a las grandes crisis epidémicas. Las reformas del sistema asistencial de los pobres se iniciarán a comienzos del siglo XVI y se prolongarán a lo largo de todo el siglo¹¹²⁰.

Los trataditas del siglo XVII siguieron manteniendo la identificación del pobre con Cristo, pero cada vez con más frecuencia localizaban a este pobre dentro de las instituciones benéficas asistenciales. Eran los pobres recogidos en los hospitales los más apropiados para redimir los pecados cometidos mediante la limosna. Esta redención de las culpas se explicaba como un ventajoso intercambio que se efectuaba entre la redención hecha por Cristo en la cruz y la que proporcionaba la caridad efectuada a través del pobre en la misma figura del Salvador. “En la cruz, Christo dando su sangre nos redimió de nuestras culpas, y nosotros con nuestro dinero redimimos a Christo en el pobre de sus miserias, y un Dios redimido, bien vale por un Dios que redime”¹¹²¹, escribía el padre Francisco Garaú tratando de la limosna en una explicación sobre los evangelios de la Quaresma.

Durante el Antiguo Régimen pobreza y enfermedad resultó un binomio indisoluble. Evidentemente la enfermedad enfatizaba todavía más la pobreza. Muchas

¹¹¹⁹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 140.

¹¹²⁰ En la primera mitad del siglo estas reformas tendrán una especial incidencia poseyendo características muy similares en toda Europa salvando algunas particularidades locales, SANTOLARIA SIERRA, F.: *op. cit.*, p. 14.

¹¹²¹ GARAÚ, Francisco: *op. cit.*, declamación XI, p. 94.

gentes que a duras penas podían subsistir en condiciones normales caían en el más absoluto abandono cuando eran víctimas de alguna enfermedad o accidente. Tanto los concejos como las autoridades eclesiásticas intentaron a través de su papel benefactor dar una respuesta a estas situaciones. Las instituciones hospitalarias encargadas de acoger a los enfermos experimentaron al inicio de la Edad Moderna algunos cambios sustanciales. La dispersión de los hospitales medievales, muchos de los cuales languidecían por la escasez de recursos y una gestión descuidada y poco solvente, había demostrado su escasa eficacia y se planteó la necesidad de reducirlos centralizando su asistencia a través de la creación de hospitales generales¹¹²².

El Hospital General de Teruel tuvo su origen en el Hospital de San Juan Bautista, del que se tienen noticias desde 1270, el cual, junto con otros lugares de beneficencia, conformaron la red hospitalaria turolense durante la Edad Media¹¹²³. A finales del siglo XV pasó a denominarse Hospital de Santa María de Villaespesa y de San Juan Bautista y más tarde, en 1572, Hospital General de la Asunción¹¹²⁴. El 7 de mayo de 1551, el arzobispo Hernando de Aragón aprobó sus ordenaciones por las cuales se integraban todos los hospitales particulares que hasta entonces habían existido en la ciudad en uno solo. Para su gobierno se instituyeron ocho regidores: dos de la cofradía de San Juan, uno de la de San Sebastián, uno de San Jorge y otro de San Bartolomé, más dos regidores principales y el prior del capítulo, estando dotado de médico, cirujano y boticario. Los sujetos que podían acogerse en este hospital tenían que reunir la doble condición de pobres y enfermos, si bien es cierto que se podía hacer alguna excepción según el criterio de los administradores. Desde el principio de su fundación tuvo un carácter eminentemente localista ya que se rechazaban a todos aquellos mendigos sanos que venían de camino a los cuales se les prohibía la estancia por más de un día en la ciudad y el ejercicio de la mendicidad. Además de su labor asistencial, este hospital, como todos los de su época, tenía un marcado sentido espiritual. A este respecto hay

¹¹²² Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XVI el número de hospitales en Salamanca superaba los veinte y a partir de las reformas realizadas por el Consejo de Castilla quedaron reducidos a cuatro, LÓPEZ BENITO, C. I: *op. cit.*, p. 327.

¹¹²³ GARGALLO MOYA, A.: *op. cit.*, vol. I, pp. 200-201.

¹¹²⁴ NAVARRO ESPINACH, G: “El Hospital de Santa María de Villaespesa y de San Juan Bautista en la ciudad de Teruel a través de los actos notariales de Alfonso Jiménez (1481-1518)”, *Aragón en la Edad Media, XVI, Homenaje al profesor emérito Ángel San Vicente Pino* (Zaragoza), 2000. p. 566

que señalar que la creación de estos centros supuso el descargo de las conciencias de las diversas instituciones que mostraban colectivamente su preocupación por cumplir con las obras de misericordia expresadas en los evangelios, a la vez que se canalizaba y rentabilizaba la caridad directa y personal que, en muchas ocasiones, podía llegar a ser nociva para la vida ciudadana. La salud del alma, tan importante como la del cuerpo, corría a cargo del vicario de la Catedral, cuya función era el administrar los sacramentos y dar sepultura a los difuntos en un cementerio que, en aquellos momentos, todavía estaba por consagrar. También se contemplaba la existencia de un capellán para ayudar a morir a los enfermos, el cual tenía derecho a vivienda y ración; entre sus cometidos estaba el celebrar las misas de tabla de dicho hospital. En el caso de escasez de misas podía tomarlas de las asignadas a las almas del Purgatorio con el fin de tener sustentación digna. La presencia amenazante de la muerte en un lugar tan específico como este aconsejaba que en la capilla tenía que estar de continuo el Santísimo Sacramento con el fin de poderlo administrar a los dolientes con prontitud¹¹²⁵.

La principal fuente de ingresos de esta institución era la compra de censales y el cobro de sus correspondientes pensiones. La base dineraria para realizar estas operaciones era proporcionada por los legados píos dejados por los fieles en sus testamentos¹¹²⁶. Los obispos alentaron esta práctica de caridad hacia los centros benéfico-asistenciales concediendo ciertos perdones espirituales a todos aquellos que dieran limosna para su mantenimiento a la vez que solicitaron de las autoridades papales bulas que contuvieran el otorgamiento de un amplio abanico de indulgencias¹¹²⁷. Este debió de ser el caso del Hospital de Teruel. Ignoramos la fecha de la concesión de estas indulgencias, pero las expresiones en las mandas no dejan lugar a dudas “dexo al

¹¹²⁵ MIGUEL GARCÍA, I.: *Labor benéfica...*, *op. cit.*, pp. 126-128. Estas ordenaciones son un estereotipo de las muchas que se promulgaron durante la época. Véase MONTERDE ALBIAC, C.: “Las ordenaciones del Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza establecidas por don Alfonso de Aragón, arzobispo de Zaragoza y lugarteniente General del Reino”, *Aragón en la Edad Media*, XX (2008), pp. 505-528. También las fundaciones de los hospitales zamoranos en los siglos XVI y XVII, LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, pp. 247 y ss.

¹¹²⁶ NAVARRO ESPINACH, G.: *op. cit.*, p. 575.

¹¹²⁷ En las fundaciones de hospitales y centros de beneficencia fue muy frecuente la solicitud de indulgencias que se concedían como contraprestación a las limosnas y donaciones destinadas al mantenimiento de estos lugares, BALOUP, D.: “La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, 6 (2003-2004), pp. 62-63. Indulgencias similares fueron solicitadas para los hospitales de Toledo, Santiago y Granada, VALENZUELA CANDELARIO, J.: “El insigne y suntuoso Hospital Real de Granada (II) Oficiales y sirvientes en un hospital general (1526-1535)”, *Dynamis*, 24 (2004), p. 216.

hospital general para fin de ganar las indulgencias concedidas por los summos pontífices cinco ducados”¹¹²⁸. Cinco ducados o lo que es lo mismo, ciento diez sueldos, será el importe establecido para garantizar al donante la dispensación total de las penas que estaba destinado a sufrir en el Purgatorio. Sin embargo, y a pesar de que fue la limosna más común, hubo casos en los que los testadores incapaces de disponer de esta suma se conformaron con alcanzar algunas de las indulgencias parciales legando limosnas de menor cuantía. Los labradores Juan de Órreos y Juan de Forca, fallecidos en 1602 y 1606, respectivamente, dejarán como limosna la cantidad de veinte sueldos; al frutero Benito Obón, muerto en 1637, tan sólo le alcanzó para disponer de cincuenta sueldos para el hospital; otros se esforzaron por arañar los mínimos perdones, como Francisco Ponz, muerto en 1643, que dejó únicamente cinco sueldos¹¹²⁹. Resulta bastante verosímil que muchos de los que dictaron sus últimas voluntades tuvieron que hacer algunos cálculos sobre los capitales que podían destinar al asunto de sus almas. A los derechos funerarios había que sumar los de sepultura, hábito, misas, aniversario y finalmente la cuantía de los legados de caridad. La apreciación que se tiene en este último apartado nos inclina a pensar que con frecuencia se destinaron a limosnas las cantidades residuales una vez asegurados los importes fundamentales del proceso funerario, especialmente en aquellos casos en los que se disponía de un presupuesto cerrado o en los que los capitales destinados al bien del alma resultaban bastante ajustados¹¹³⁰.

¹¹²⁸ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 286v. Testamento del vicario Andrés Tajonar. El ciudadano Miguel González, muerto en 1651, ordena a sus albaceas “se dé la limosna acostumbrada al hospital de dicha ciudad de cinco escudos”, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 363r. El racionero Pedro Ginés, muerto en 1682, expresará “dexo un cahíz de trigo al Hospital para ganar las indulgencias que están concedidas a los que hacen estas limosnas”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 232.

¹¹²⁹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fols. 211r, 213v, 255v y 263r (respectivamente). Hubo otros muchos testadores que no pudieron alcanzar la cantidad estipulada y se tuvieron que conformar con legar limosnas inferiores. La viuda Catalina Rodríguez, muerta en 1614, deja veintidós sueldos; el notario Miguel Gómez, muerto en 1615, cincuenta, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fols. 59v y 61v. (respectivamente). El zapatero Miguel Jerónimo Dobón, muerto en 1659, también cincuenta, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 377v.

¹¹³⁰ Los libros de registro de la iglesia de San Pedro donde se desglosan los importes de los gastos totales generados por los difuntos, confirman este hecho. El labrador Bartolomé Soriano, muerto en 1652, dispuso en su testamento que se gastasen por él quinientos sueldos. Se abonó por su funeraria ciento ochenta sueldos, cien por las cincuenta misas rezadas que solicitó y doscientos por la fundación de un aniversario, quedando veinte sueldos que fueron destinados a limosna para el hospital; parecido comportamiento tuvo el pelaire Pedro Aragón, muerto en 1659, que en su funeraria gastó doscientos siete sueldos, cuatrocientos en un aniversario entero, doscientos en misas y mandó cargar dos mil ochenta para que se le celebrasen todos los viernes del año una misa de *Passione Christi* de dos sueldos, dejando tan

En el polo opuesto, los principales mandantes de legados hospitalarios fueron los miembros de aquellos sectores sociales con capacidad suficiente para hacer frente a los importantes gastos que suponía una funeraria “honrosa”. Muchos de ellos no dudaron en incrementar sus limosnas excediendo en mucho las cantidades exigidas. Así, el matrimonio formado por Jerónimo Sánchez Cutanda, muerto en 1644, y Catalina Bordano, muerta en 1649, dejan como limosna al hospital “para ganar sus indulgencias” mil y mil doscientos sueldos, respectivamente. El marido había reforzado todavía más sus obras de caridad ya que ordenaba el reparto de mil sueldos entre todos los pobres que acudieran el día de su entierro¹¹³¹. La multiplicación de las gracias concedidas a través de las indulgencias plenarias se intensificaba en una clara relación proporcional a la cuantía de las limosnas por lo que a mayor importe monetario mayores cantidades de indulgencias se ganaban. Asegurar un elevado número de indulgencias es lo que llevó a muchos eclesiásticos a ordenar varias limosnas en diferentes hospitales. El canónigo Matías Domingo, muerto en 1626, dispuso dos legados de mil sueldos para cada uno de los hospitales de Valencia y Zaragoza, y otro de ciento diez para el hospital de Teruel¹¹³². Esta postura no fue exclusiva del alto clero catedralicio, los miembros de las clases pudientes también buscaron con sus limosnas las mayores seguridades espirituales. Don Bartolomé Pérez de Monteagudo, muerto en 1639, ordena se den de limosna al hospital de Teruel cinco escudos y al de Zaragoza, veinticinco escudos, o en su defecto veinticinco fanegas de trigo¹¹³³.

En ocasiones la limosna al Hospital estuvo asociada a otros gestos subsidiarios de caridad más personal y determinada cuyas connotaciones estuvieron impresas dentro del consuetudinario ritual funerario de la época. Nos referimos a la limosna hecha a los pobres y a las órdenes religiosas para que asistieran el día de la muerte y entierro del

sólo cincuenta sueldos para el hospital; la mujer del mesonero Francisco Buj, muerta en 1662, sólo pudo disponer de diez sueldos tras pagar su aniversario y funeraria que ascendieron a quinientos trece sueldos. A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fols. 368r., 376v. y 381r. (respectivamente).

¹¹³¹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fols. 351v. y 360r. (respectivamente).

¹¹³² A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 10r. Esta práctica fue bastante común dentro del clero catedralicio. Así el canónigo Miguel Corbalán, muerto en 1620, dispondrá se den cinco ducados al hospital de Teruel y cien sueldos al hospital de Rubielos; Marcos Polo, muerto en 1628, dejará cinco ducados a cada uno de los hospitales generales de Zaragoza y Teruel; el también canónigo Juan Antonio Burillo, muerto en 1638, lega trescientos sueldos al Hospital de Santa Engracia de Zaragoza y los consabidos ciento diez al General de Teruel, *Ibidem*, fols. 5r., 12r. y 19r. (respectivamente).

¹¹³³ También don Salvador de Tonda, muerto en 1650, que deja quinientos sueldos al hospital de Teruel y trescientos al de Zaragoza, *Ibidem*, fols. 19v. y 29r. (respectivamente).

finado. El capitán Martín de Arbustante, muerto en 1646, dispone una limosna de seiscientos sueldos para el hospital junto con otra de mil sueldos que deberá destinarse al convento de los capuchinos de la ciudad¹¹³⁴. El trapero y ciudadano Miguel Terrer, muerto en 1606, después de legar mil sueldos para el hospital, mandará se den quinientos a los trinitarios para que acompañen su cuerpo¹¹³⁵. A veces la redacción no deja lugar a dudas “un sueldo a cada pobre que fuese el día de mi muerte a mi casa, a más de cinco ducados al hospital, a más de doscientos sueldos al hospital”, dice el arcediano Luis Fombuena y Castro, muerto en 1638¹¹³⁶. El nexos es evidente, la identificación entre el donativo hecho a los pobres hospitalizados adquiere el mismo valor que el hecho a los pobres que le acompañarán. En ambos casos serán los mismos miserables y desheredados los que recibirán la caridad meritoria. Resulta específica es la manda del canónigo Jacinto Gamir, muerto en 1631, cuando expresa “se den ciento diez sueldos al hospital y a los vicarios de las iglesias de la Seo, San Martín y San Andrés, cinco escudos a cada uno para que sean divididos entre los pobres vergonzantes”¹¹³⁷.

Las mandas pías en especie destinadas a los hospitalizados harán referencia fundamentalmente a cantidades frumentarias, estableciendo los testadores, en muchos de los casos, la disyuntiva entre la limosna en numerario o su equivalente en trigo. El matrimonio formado por Juan Pomar y Catalina Pérez, ambos fallecidos en 1629, dispondrán en su testamento nuncupativo que se den al hospital cien sueldos o cinco fanegas de trigo¹¹³⁸. Generalmente los que hacen este tipo de disposiciones pertenecerán al sector agrario siendo en su mayoría individuos dedicados a las tareas del campo para los que podía llegar a ser menos oneroso el empleo de sus excedentes agrícolas en su salvación que el pago en dinero metálico¹¹³⁹. En ocasiones los envíos de grano podían

¹¹³⁴ *Ibidem*, fol. 26r.

¹¹³⁵ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 229r.

¹¹³⁶ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 19r.

¹¹³⁷ *Ibidem*, fol. 14r.

¹¹³⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fols. 144r. y 145r. (respectivamente).

¹¹³⁹ Sirvan los ejemplos del labrador Miguel Pomar de Juan, muerto en 1630, que legará un cahíz de trigo; el también labrador Juan Despejo, muerto en 1637, que mandará dos fanegas de trigo para el hospital; la viuda del labrador Martín Cabello, Emerenciana Aznar, muerta en 1674, que dejará de limosna cinco

ser importantes como el que hizo el labrador Lucas Aznar, muerto en 1655, que dejó quince fanegas de trigo para los pobres del hospital¹¹⁴⁰. La donación de utensilios y ajuares de cama, tan necesarios para paliar las necesidades del hospital, tendrán un carácter excepcional. El racionero Domingo Montón, muerto en 1602, no hará estrictamente su limosna en especie sino que se conformará con puntualizar que los quinientos sueldos que deja al hospital se empleen en mantas para los pobres. En cambio, la viuda María Blasco, muerta en 1621, dejará doce varas de lienzo ordinario “para que sean empleadas en el servicio del hospital”¹¹⁴¹. El caso de los hermanos Francisco y José Aínsa, ambos canónigos, será único porque en su testamento conjunto expresarán: “dexo diez ducados inclusos en ellos los cinco ducados que ordinariamente se acostumbran dexar para ganar indulgencias; dexo para el servicio de los pobres a dicho hospital, la cama donde muriere, dos colchones, dos mantas, dos sábanas y dos almohadas”¹¹⁴². Pero sin duda la verdadera benefactora de este centro será Esperanza Soriano, muerta en 1659, que entre sus múltiples legados dispuso la cesión de unos censales al hospital con un capital de cuarenta mil sueldos para que de su renta, mil sueldos se destinasen al pago del salario del médico y otros mil se empleasen en adquirir ropa de cama y a sufragar el gasto de dos lámparas que debían de arder en los pabellones durante toda la noche¹¹⁴³

Del éxito que tuvo este recurso de salvación entre los testadores turolenses se hacen eco las cifras: el 10,6% de los testamentos otorgados contendrán alguna disposición sobre donaciones caritativas hechas a favor del hospital, siendo los varones los más inclinados a esta práctica, con un 52,7%, frente a las mujeres, un 47,3%. Este gesto quedará registrado en las cláusulas de los testamentos de forma tan cotidiana que los otorgantes rara vez mostrarán sus opiniones personales ni especificarán el motivo de sus legados influidos, probablemente, porque era una fórmula convencional

fanegas de trigo o cincuenta reales, *Ibidem*, fols. 148, 1162 y 215 (respectivamente). También el labrador Francisco Mínguez, muerto en 1606, que deja de limosna dos fanegas al hospital, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 277r. El labrador Blas Alamán, muerto en 1659, un cahíz, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 378r.

¹¹⁴⁰ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 373r.

¹¹⁴¹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 208r.

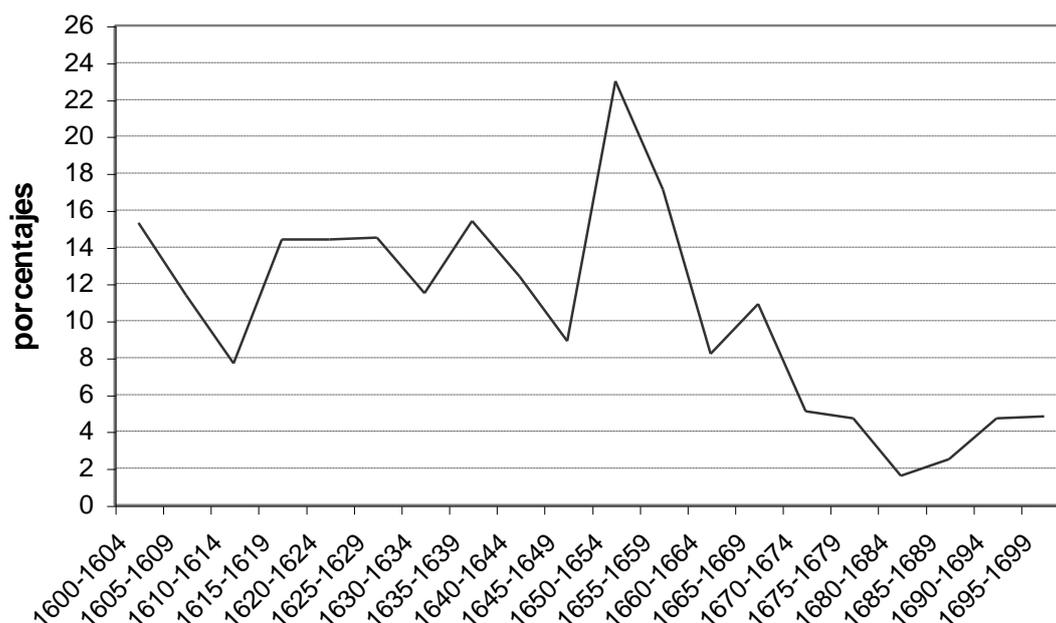
¹¹⁴² A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fol. 276r.

¹¹⁴³ *Ibidem*, fol. 277r.

sobradamente conocida. La limosna al Hospital General ocupará en los testamentos turolenses el primer lugar dentro de las llamadas mandas pías de caridad y no faltará en ninguno que presente una estructura medianamente desarrollada¹¹⁴⁴.

Gráfico 14

Evolución de los porcentajes de las limosnas hechas al Hospital General



Como se puede observar en el Gráfico 14, el comportamiento de los testadores turolenses con respecto a las mandas hechas a favor de los pobres del hospital no fue homogéneo ni asiduo. Durante los tres primeros cuartos del siglo, el porcentaje de limosnas se moverá en una banda que irá del 8% al 15%, con tres caídas significativas que afectarán a los quinquenios de 1610-1614, 1630-1634 y 1645-1649, probablemente coincidentes con periodos de recesiones económicas. Será a partir del quinquenio correspondiente a 1650-1654 cuando se experimente una intensificación de las prácticas benéficas hacia los hospitalizados que alcanzarán su punto más elevado con cerca del

¹¹⁴⁴ Entre 1650 y 1834, el 13% de los testadores vallisoletanos efectuarán al menos dos legados píos ocupando entre los perceptores los hospitales el segundo lugar con un 17,6%, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Herencia y patrimonio familiar en la Castilla del Antiguo Régimen (1650-1834): Efectos socioeconómicos de la muerte y la partición de bienes*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1995, pp. 130-131.

23% de los testadores que legarán algún tipo de limosna. Esta postura pudo estar en relación con el periodo de peste de 1652. En el último cuarto del siglo se producirá un desplome espectacular que nos habla con toda seguridad de un cambio de estrategia en cuanto al uso de este recurso de salvación que habría que constatar en la siguiente centuria. No obstante, en el siglo XVIII, la decadencia del Hospital turolense se hará evidente. En 1742 lo sostenía voluntariamente el obispo y en 1752 fue cedido por la ciudad al entonces obispo Pérez Prado.

La muerte del pobre

Seguramente uno de los mejores indicadores para averiguar el nivel de pobreza de las sociedades del Antiguo Régimen son las cantidades gastadas en los funerales de los individuos. En una época en la que se creía firmemente en la vida futura y en la que primaba la obsesión por la salvación del alma, las gentes nunca escatimaron en invertir gran parte de sus recursos económicos en conseguir la mayor cantidad de seguridades en el más allá. Conforme se descendía por la escala de las categorías sociales las honras funerarias, el encargo de misas de sufragio y las mandas pías se iban reduciendo en una clara correlación entre la situación económica del fallecido y los actos de su inhumación.

Dentro del amplio espectro social de la pobreza, existieron, evidentemente, distintos grados y categorías. Aparte de aquellos que habían hecho de la mendicidad su medio de vida, los llamados pobres reconocidos u oficiales, existieron numerosos estratos sociales cuya débil economía era crónica y sólo les permitía una mera subsistencia. El cuadro podía ser muy variado: aprendices y criados que, si bien no podían ser considerados como verdaderamente pobres, carecían de cualquier tipo de propiedad siendo incapaces de conseguir un mínimo capital dinerario; jornaleros del campo, llamados eufemísticamente en muchas ocasiones labradores, que trabajaban intermitentemente en las tareas agrarias y cuyos ingresos dependían de los factores meteorológicos y de los años de buena o mala cosecha¹¹⁴⁵; viudas sin recursos que sobrevivían a duras penas ejerciendo ínfimos trabajos; artesanos que debido a

¹¹⁴⁵ Sobre las condiciones de vida de los jornaleros aragoneses véase PEIRÓ ARROYO, A: *Jornaleros y mancebos. Identidad, organización y conflicto en los trabajadores del Antiguo Régimen*, Barcelona, Crítica, 2002, (en especial el capítulo 3).

coyunturas económicas, accidentes o enfermedades malvivían con dificultad rayando el límite de la indigencia y un elenco de pequeños funcionarios de exiguos ingresos que, ante cualquier eventualidad, estaban abocados a engrosar las filas de los pobres. Además, no hay que olvidar que alrededor de estas figuras se encontraban los hijos y ancianos ascendientes que disfrutaban de las mismas penurias e incertidumbres. Todos estos individuos conformaban una importante parte de una realidad cotidiana en la que su situación vital oscilaba entre la más abyecta pobreza y una vulnerabilidad económica casi permanente.

Particularmente la pobreza adquiriría tintes verdaderamente trágicos cuando su condición era indeleble. Muchas gentes vagabundeaban por pueblos y ciudades en busca de limosnas que les permitieran sobrevivir. Rechazados en la mayoría de los casos de los albergues y hospitales, sospechosos de toda clase de fechorías, solían tener unas expectativas desastrosas y un final deplorable. Estos pobres carentes de los mínimos recursos para su subsistencia y sumidos en el más terrible desamparo estaban irremisiblemente abocados a ser enterrados por caridad (*pro amore Dei* o *gratis pro Deo*). Las constituciones sinodales que invocaban el cumplimiento de las obras de misericordia y de la caridad cristiana ordenaban que los entierros de los pobres se hicieran sin cobrar estipendio alguno¹¹⁴⁶. La Iglesia no podía rechazar a ningún cristiano ni negarle sepultura en sagrado. Sin embargo, en la práctica el pobre no dejaba de ser, hasta en su muerte, una constante molestia. Las reiteradas menciones de los sínodos a lo largo de la centuria sobre la inexcusable gratuidad del entierro de los menesterosos, ponen al descubierto que se dieron casos de flagrantes descuidos por parte del clero a la hora de celebrar sus funerales. Buena prueba de ello son las penas que se imponían por el incumplimiento de estos mandatos¹¹⁴⁷. Especialmente los ahogados, ajusticiados y

¹¹⁴⁶ *C.S de Teruel* (1609-1612), tit. De sepultis, const. VIII, p. 204; *C. S de Teruel* (1627), tit. XXVI, const. VI, p. 208.

¹¹⁴⁷ En el obispado de Burgos no debieron de ser infrecuentes las negativas del clero para acudir a sepultar a los pobres, lo que hizo que se les impusiera una multa de dos ducados a todos aquellos que se negaran a hacerlo. *C.S de Burgos* (1575), lib. III, cap. VI, pp. 181-182. Estas mismas penas pecuniarias se expresan para el obispado de Pamplona: “Los que son verdaderos cristianos hanlo de demostrar en el cumplimiento de las obras de misericordia y charidad, especial los sacerdotes que han de tener por officio ocuparse dellas. Y porque somos informados que muchas veces son llamados los curas y clérigos para sepultar algunos difuntos y por ser pobres y no tenerles de qué les cobrar sus derechos, no los quieren yr a sepultar, mandamos que quando algunos murieren y constare ser pobres, que luego que fueren llamados los clérigos, los vayan a enterrar so pena de cada dos ducados para la cera del sanctísimo, la mytad y la otra mytad para gastos de la guerra que su majestad haze contra los infieles”, *C.S. de Pamplona* (1590),

pobres desconocidos tuvieron un entierro humildísimo consistente en una misa, las más de las veces celebrada de manera apresurada¹¹⁴⁸, y el anonimato de la fosa común¹¹⁴⁹, contraviniendo así las disposiciones sinodales que estipulaban que por cualquier fallecido capaz de recibir los sacramentos se tenían que celebrar tres actos: la misa de defunción, la novena y el cabo de año, siendo preceptivo en los tres que las misas fuesen celebradas cantadas con diácono y subdiácono¹¹⁵⁰.

Atendiendo a los pobres vagabundos, una población como Teruel, de escasos recursos económicos y con un clima frío y extremado, resultó un lugar poco atrayente para las gentes que pretendían vivir de la caridad pública. Una ojeada al obituario de la catedral, donde se registraban todos los pobres forasteros¹¹⁵¹, nos indica claramente que fueron escasos los individuos que a lo largo de la centuria pasaron por la ciudad en demanda de limosnas. Dado que en las localidades pequeñas el control sobre los pobres resultaba muy estricto hemos de conferir un alto grado de veracidad a los registros catedralicios sobre el número de estos pobres vagabundos. Teniendo en cuenta que las referencias que poseemos sobre ellos nos vienen dadas por las actas de defunción de aquellos a los que la muerte les sorprendió, la mayoría de las veces de manera cruel, dentro de los muros de la villa, se puede determinar que alrededor de unos treinta pobres pasajeros terminaron sus días en nuestra ciudad. Gran parte de estos vagabundos murieron prácticamente en las calles o en precarios refugios víctimas de las enfermedades y penurias ocasionadas por la miserable vida que arrastraban, en el

lib. III, cap.IX, fol. 82v. En Sevilla se advertía que “si se allegare alguna limosna para enterrar al pobre, mandamos se gaste en missas y sacrificios por el tal pobre difuncto, sin que della se paguen los dichos enterramientos”, *C.S de Sevilla* (1609), tit. De sepultis, cap. XI, fol. 76r. Las constituciones zaragozanas declaraban como verdaderos pobres “los que se huvieren medicinado de limosna en las enfermedades de que murieron o se supiere que no han dexado bienes para poder pagar, especialmente desando hijos y muger en necesidad, y los que faltaren a los entierros de los pobres sin justo impedimento, no deven entrar en turno ni ganar en el primer entierro que se ofreciere en su parroquia”, *C. S. De Zaragoza* (1698), lib. II, tit. X, p. 327.

¹¹⁴⁸ Sobre el tratamiento que debía darse a los oficios del entierro, las constituciones sinodales reiteraban que “se han de hazer mui devotamente y no apriessa, sino con mucha atención y reverencia y a los niños se haga el officio conforme al manual y no de otra manera, *C. S de Sevilla* (1609), lib. III, cap. V, fol. 74v.

¹¹⁴⁹ Según se desprende de la documentación, parece ser que, al menos en la Catedral, existió dentro del cementerio una fosa específica destinada a los pobres de solemnidad llamada “*vaso o vaxo de pobres*”.

¹¹⁵⁰ *C.S. de Teruel* (1627), tit. XXV, const. XII, p. 205.

¹¹⁵¹ *C.S. de Teruel* (1588), tit. XXVI, const. II, p. 206. Esta constitución no sólo hacía referencia a los pobres transeúntes sino que afectaba a todos aquellos forasteros que morían en la ciudad o en sus términos sin haber elegido sepultura, los cuales debían de ser sepultados en la Catedral.

abandono más absoluto, sin recibir, en la mayoría de los casos, los últimos auxilios espirituales. Algunos de ellos eran casi unos niños, como Francisco Torán, muerto en 1641 a la edad de 15 años, probablemente de inanición, aunque su muerte levantó ciertas sospechas¹¹⁵², o María Ruiz, natural de Gea de Albarracín, de edad entre 12 ó 14 años, que mendigaba por las calles, muerta en 1648¹¹⁵³. Las muertes súbitas fueron una tónica general en estos pobres; la desnutrición, las enfermedades recurrentes y las pésimas condiciones higiénicas contribuyeron a provocar este tipo de desenlaces. Aunque las actas de defunción en estos casos suelen ser extraordinariamente escuetas, se puede adivinar que a muchos de estos vagabundos su fallecimiento les sobrevino súbitamente, prácticamente mendigando por las calles¹¹⁵⁴. Otros menos afortunados tuvieron unas muertes espantosas. Algunos a causa de desgraciados accidentes como el de un anciano pordiosero, natural de Cubla (Teruel), que en octubre de 1613 “apareció ahogado en la acequia del molino nuevo”¹¹⁵⁵ o víctimas de los intensos fríos de las tierras turolenses. En enero de 1683, la mendiga Quiteria Royo, viuda y natural de Ródenas (Teruel), murió con síntomas de congelación en la casa de un pelaire donde se había refugiado¹¹⁵⁶, al igual que el joven Lucas Esteban, natural de Alustante (Guadalajara), a quien se encontró en diciembre de 1697 helado en un pajar¹¹⁵⁷. Estas muertes nos dan idea de la pavorosa situación en que se encontraban estos miserables y de la ineficacia de las instituciones de beneficencia locales que constituían la contradictoria imagen de una sociedad que, compélida constantemente a la caridad, fue sólo capaz de ejercerla de una manera formalista e interesada.

¹¹⁵² “Hallaronlo en el mesón de Matías Duran en una pajera estando el señor Gobernador en Teruel y se hizieron diligencias para si era de muerte violenta y dixeron los médicos que no. Hizose acto y se enterró en la Catedral, en el Claustro, gratis pro Deo”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 21r.

¹¹⁵³ *Ibidem*, fol. 25v.

¹¹⁵⁴ Sirvan como ejemplo, entre otros, los casos de los vagabundos María Briones, muerta súbitamente en 1619 y Andrés Sánchez, de Monterde de Albarracín, muerto en 1626, *Ibidem*, fols. 4r y 9r, (respectivamente)

¹¹⁵⁵ *Ibidem*, vol. II, fol. 244v.

¹¹⁵⁶ *Ibidem*, vol. III, fol. 63v.

¹¹⁵⁷ *Ibidem*, fol. 75v. Parece ser que los pajares fueron los lugares preferidos por estos pobres para cobijarse dado que en estos tipos de edificaciones muchos encontraron la muerte. El pobre pasajero Juan Pérez, natural de Castilla, fue hallado muerto en uno de ellos en 1677, *Ibidem*, fol. 51v.; al igual que Miguel Guillén, natural de la Puebla de Valverde (Teruel), muerto en 1689, *Ibidem*, fol. 71v.; también José Cercós, de Celadas (Teruel), ermitaño de Santa Bárbara, muerto en 1698, *Ibidem*, fol. 75v.; y el pobre forastero Domingo Losada “muerto en un pajar sin saber quando ni cómo”, en 1700, *Lib. Reg.* (Catedral), vol. IV, fol. 326.

El grueso de los pobres de la época estuvo integrado por individuos estables que de muy variadas formas habían llegado al estadio de la indigencia. Parece ser que hubo una categoría de pobres tradicionales. Pobres abonados e instituidos como tales que ante los ojos de los ciudadanos poseyeron una acreditación consensuada para poder ejercer la mendicidad. Cada una de las distintas parroquias turolenses tuvo su número de pobres propio. Se trataba de individuos reconocidos que formaban parte del estadio más bajo del tejido social de la parroquia, cuya pobreza en muchos casos era heredada y de la que difícilmente podían salir¹¹⁵⁸. Otros fueron pobres coyunturales a los que las alteraciones de los ciclos económicos, las condiciones climáticas adversas, que influían negativamente en la producción agraria, o la muerte o accidente del cabeza de familia, les arrojaba a una situación de indigencia. El paso de una situación medianamente desahogada al infortunio económico podía producirse en un corto intervalo de tiempo. El sillerero Jerónimo Sánchez había hecho testamento en 1657; a su muerte, ocurrida en septiembre de 1660, “se alló pobre y enterrosse en la claustra como tal”¹¹⁵⁹. Por último, cabe señalar la existencia de un grupo de gentes que aunque ejercían algunos trabajos estos sólo les permitían una precaria subsistencia, pero que eran incapaces de hacer frente a cualquier gasto importante tal y como era el costo de sus funerales.

Llegados a este punto hay que advertir que en todo momento estamos tratando de aquellos menesterosos que a la hora de su muerte fueron sepultados como tales, en la pobreza más absoluta, carentes de cualquier ayuda familiar o vecinal y sin las limosnas y sufragios que las cofradías solían hacer para con sus miembros más desfavorecidos. Estas gentes encarnarán “el ánima sola”, aquella que salía de este mundo sin ningún tipo de ritual *post mortem* y que, indefectiblemente, estaba condenada al olvido más profundo sin posibilidad de recibir algunas plegarias por su eterno descanso. Estos miserables no sólo serán el paradigma de la desigualdad espiritual ante la muerte sino que su indigencia les hará padecer mucho más durante su agonía. Incapaces de costearse

¹¹⁵⁸ Con el reconocimiento de pobres aparecerán en las distintas parroquias una serie de individuos de los cuales se hará referencia específica al modo del cual vivían: la mendicidad. Por ejemplo: Juan Triguero, muerto en 1622, era “paupérrimo y pedía por las casas”, A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Pedro) vol. III, fol. 75v.; Juan Serrano, muerto en 1666, “vivía de limosna”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 203.; Bernardino Everenzuela, muerto en 1615, “hallado muerto en una cueva debajo de la ermita de Santa Lucía, pedía por las casas”. Domingo Gonzalo, natural de Alfambra, fallecido en 1635, A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fols. 200v. y 226v, respectivamente; Bartolomé Pomar, muerto en 1621, “pedía por las calles”, A. P. S. S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 231v.

¹¹⁵⁹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 379v.

cualquier tipo de asistencia médica que aliviara sus males, sumidos en unas condiciones higiénicas deplorables y con graves carencias alimenticias, morirán entre angustiosos sufrimientos sin recibir la menor palabra de consuelo, corroborando una vez más la afirmación de que la muerte siempre adopta un lenguaje de clase¹¹⁶⁰. De esta manera murieron 713 hombres y mujeres durante el siglo XVII en la ciudad de Teruel, es decir cerca del 9% de los fallecidos murieron en la indigencia más absoluta¹¹⁶¹. Por supuesto, esta cifra no nos indica el número de pobres reales que hubo en ese momento – el cual fue mucho mayor – pero sí el de vagabundos, mendigos, pobres vergonzantes, campesinos indigentes, obreros asalariados, criados, personajes marginales y artesanos arruinados que, junto con algunos elementos de clases medias caídos en la penuria, conformarán el cuadro general de la pobreza social más aguda en este período.

Obviamente este abigarrado colectivo permanecerá en el más completo anonimato. El pobre, mientras no sea protagonista de esporádicas revueltas o chivo expiatorio de enfermedades y pestes, pasará inadvertido teniendo sobre él una vaga carga de consideración en cuanto a su utilidad espiritual. Incapaz de generar cualquier tipo de documentación debido a sus pésimas condiciones económicas, sólo y paradójicamente a la hora de su muerte, se convertirá en un ser real con nombre y apellido. El sistema de valores oficial nunca reflejará a estos grupos marginales, pero ante la necesidad de integrarlos para satisfacer la estabilidad social, optará por ocultarlos vacilando entre el sentimiento del victimismo y el de la exclusión.

Atendiendo a la incidencia de la pobreza por sexos (Gráfico15), se pone de manifiesto que el número de varones pobres superará al de las mujeres en un 5%. Sin

¹¹⁶⁰ NOLA, A. M. di: *La negra señora...*, op. cit., p. 83.

¹¹⁶¹ Alvar Esquerra cifra el porcentaje global de la pobreza estructural en la España de los Austrias en un 10%, ALVAR EZQUERRA, A.: *Demografía y sociedad...*, op. cit., p. 63. El 9,54% de la población de Valladolid era pobre. Este porcentaje desciende en el caso de Medina (8,89%) y aumenta en Segovia (15,74%). Para el siglo XVI, el pauperismo rural puede situarse entre el 10% y el 20%, BENNASSAR, B.: *Valladolid en el Siglo de Oro. Una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1983, p. 401. A fines del siglo XVI, el 34% de la población de Vera estaba constituida por pobres, VICENT, B.: “Riqueza y pobreza en Vera (Almería) a finales del siglo XVI”, en *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1987, p. 278. En 1559, el 20% de la población de Málaga era pobre, BRAUDEL, F.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, vol. I, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 602 y ss. En las parroquias madrileñas de Santiago y Santa María de la Almudena, el porcentaje de pobres suponía el 21,15% durante el siglo XVII, LARQUIE, C.: “Un estudio cuantitativo de la pobreza: Los madrileños y la muerte en el siglo XVII”, *Hispania*, 146 (1980), pp. 586-589.

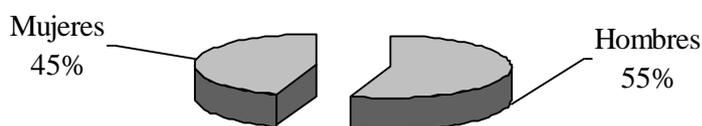
ser significativo, este porcentaje nos advierte de la capacidad de las mujeres para enfrentarse de una manera más decorosa a las adversidades de la pobreza. Parece ser que muchas mujeres consiguieron eludir la miseria gracias a la polivalencia de sus habilidades domésticas. En una sociedad preindustrial en la que una multitud de tareas, consideradas imprescindibles para la supervivencia, eran desempeñadas por las mujeres, éstas tenían más posibilidades de emplearse e incluso de adquirir con el tiempo pequeños patrimonios. Por el contrario, los hombres cuya única cualidad era el desempeño de un oficio, pasaban más rápidamente a la pobreza en caso de perderlo. Esta situación se puso de manifiesto en muchas ocasiones; durante la crisis de los telares, muchos tejedores que habían consumido gran parte de su vida profesional en el aprendizaje del oficio se vieron imposibilitados para ejercer cualquier otro tipo de trabajo pasando directamente a la miseria, y aunque lo cierto es que algunos artesanos intentaron desempeñar otras actividades, a juzgar por los resultados éstas no les sirvieron de mucha ayuda para salir de la indigencia. Son abundantes los casos que confirman este extremo: el sastre Sebastián Hinojosa, muerto en 1605, fue enterrado como pobre a pesar de que ejercía además como andador del gremio de su oficio al igual que el agramador de cáñamo Pedro Vicente, muerto repentinamente en 1638 siendo ermitaño de Santa Lucía¹¹⁶² y el pelaire Juan Pérez, muerto en 1641 cuando tenía a su cargo la ermita de San Sebastián¹¹⁶³.

¹¹⁶² A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 114. y vol. IV, fol. 340r. (respectivamente).

¹¹⁶³ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 56r.

Gráfico 15

Porcentaje de pobres por sexos (1600-1700)



En cuanto a la categorización de la pobreza por sexos, tradicionalmente se ha venido creyendo en una feminización del pauperismo debido a que en muchos casos la viudedad producía consecuencias económicas desastrosas en las mujeres, sobre todo de las clases humildes, que se veían abocadas a la mendicidad. Cargadas de hijos y sin una fuente de ingresos regular pasaban a engrosar la lista de los pobres y de las instituciones de caridad. Con toda seguridad este fin debió de tener la viuda del sastre Simón Martínez, muerto en 1699 y enterrado como pobre porque “la casa donde vivía estaba con muchos empeños y dejaba quatro hijos pequeños muy pobres”¹¹⁶⁴. Pero también la soltería femenina en los estratos más bajos de la sociedad constituía un pasaporte hacía la pobreza. Las huérfanas sin familiares próximos que las acogieran, las mujeres célibes de edad madura que desempeñaban trabajos escasamente renumerados y las muchachas de servicio procedentes de las aldeas vecinas a la ciudad, tenían unas perspectivas nada halagüeñas debido a sus escasísimos salarios y a la soledad en la que se encontraban. Cuando la enfermedad o la pérdida del trabajo las golpeaba quedaban sumidas en la más espantosa pobreza y su salida de ella resultaba prácticamente imposible.

La correlación existente entre el estado de las mujeres y su nivel de pobreza se pone de manifiesto en el Cuadro 9. En él se puede observar que la viudedad constituía uno de los condicionantes más eficaces para morir en la pobreza. El 28% de las mujeres fallecidas en la indigencia fueron viudas que en la mayoría de los casos murieron sin

¹¹⁶⁴ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 289.

hijos o parientes cercanos que les pudiesen sufragar un entierro decoroso; aunque también las hubo que compartían la precariedad y la miseria con sus descendientes, como la suegra del cerero Jiménez, natural de la Puebla de San Miguel, muerta en 1614¹¹⁶⁵ y que fue enterrada en la más estricta pobreza.

Cuadro 9

Mujeres enterradas como pobres según su estado /ocupación (1600-1700)

Estado/ocupación	Número	%
viudas	89	28,0
sin datos	75	23,6
casadas	62	19,5
doncellas	56	17,6
sirvientas	36	11,3
Total	318	100

Algunas de estas mujeres fueron afortunadas y tuvieron la suerte de ser acogidas en el Hospital General de la ciudad donde murieron con una cierta calidad asistencial, como las viudas Mariana Benedicto, muerta en 1643 y enterrada gratis en la iglesia de San Pedro¹¹⁶⁶, o Catalina Pradas, muerta también en el hospital en 1616 y sepultada en el fosil de la iglesia de San Miguel¹¹⁶⁷. Un 19,5% de las mujeres que mueren en el pauperismo más absoluto son casadas, lo que explica la extrema fragilidad de muchas unidades familiares. Sus maridos se verán incapaces de costear ni tan siquiera una funeraria humildísima y tendrán que ser sepultadas por caridad.

Conocemos más de la mitad de los oficios que desempeñaron los maridos de estas mujeres, lo que nos permite afirmar que ciertas actividades laborales proporcionaban ingresos muy limitados, sobre todo si estos había que compartirlos con una prole numerosa. En el Cuadro 10 se puede comprobar este extremo.

¹¹⁶⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 246v.

¹¹⁶⁶ A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 349v.

¹¹⁶⁷ A. P. L. M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 63v.

Cuadro 10

Ocupación laboral de los maridos de aquellas mujeres que son enterradas como pobres

Profesión	número
tejedores	7
pelaires	6
labradores	6
nuncios	3
sastres	2
cardador	1
cedacero	1
barrendero	1
criado	1
seronero	1
calcetero	1
cestero	1
zapatero	1
cuchillero	1
botero	1
carpintero	1
tintorero	1
practicante	1
Total	37

En muchas ocasiones el exceso de cargas familiares consumía los escasos recursos del hogar y el siempre precario equilibrio económico se desplomaba ante un hecho tan brutal como era la muerte de cualquiera de los cónyuges. Águeda Dobón, mujer de Jerónimo Zaragoza, sacristán menor de la iglesia de San Pedro, fallecida en 1621 dejando seis hijos de corta edad, se libró de este destino gracias a la benefactora compasión que el capítulo de la iglesia tuvo con ella al celebrarle una función ordinaria gratis atendiendo al cargo de su marido¹¹⁶⁸. Otro segmento femenino será el de las doncellas. En este punto hay que partir de la dificultad que entraña el discernir cuántas de estas mujeres, que bajo el epígrafe de “doncellas” y que aparecen como pobres en las actas de defunción, lo eran por haber fallecido antes de poder contraer matrimonio, estando bajo la patria potestad de sus padres, y cuántas se acogían a este término estando célibes en una edad madura. El problema se agudiza debido a las nulas referencias que acompañan a este tipo de muertes¹¹⁶⁹. Pero sea como fuere, resulta

¹¹⁶⁸ A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 74r.

evidente que este grupo mostró una debilidad económica manifiesta ya que no se pudo permitir, en ninguno de los casos, un entierro medianamente digno. Su porcentaje con respecto a las mujeres casadas – el 17,6% - sólo difiere en dos puntos, resultando esta discrepancia ampliamente superada si se le agrega el último grupo determinado por aquellas mujeres de las cuales conocemos su ocupación: el desempeño asalariado de actividades domésticas. Y es que tanto el servicio masculino como el femenino tenían como característica generalizada la soltería, condición fundamental para poder entrar como criados en cualquier casa. El porcentaje del 11,3%, que hace referencia a las criadas en este caso, sí sería un determinante del estado de estas mujeres que en su mayoría eran muy jóvenes y que solían morir de manera prematura a consecuencia de los duros trabajos que tenían que desempeñar. Tal fue el grado de infravaloración de estas mujeres y la poca consideración en que se las tuvo, que fue frecuente su innominación en las actas de enterramiento. Ciertamente es como más adelante se verá, algunas de estas criadas gozaron de las deferencias de sus amos hasta el punto de que estos se hicieron cargo de sus gastos de entierro, pero en el caso que nos ocupa la generosidad y la filantropía no parecieron ser la tónica general. Incluso los miembros del estamento eclesiástico hicieron caso omiso a la compasión que se debía para aquellos que morían en la indigencia. El ama del canónigo Francisco Pérez, natural de Mora y muerta en 1611, no recibió honra funeraria alguna sepultándose por caridad¹¹⁷⁰; el mismo comportamiento tuvo el doctor Izquierdo con una de sus criadas que murió en 1622¹¹⁷¹, o don Julián de la Mata con su sirvienta, una tal Josefa, que falleció en 1643¹¹⁷².

Como ya se ha señalado, el número de varones que son sepultados por caridad es algo mayor que el de las mujeres. Descartando a los pobres vagabundos, conocemos los oficios que desempeñaron el 68,6% de estos hombres tal y como se refleja en el Cuadro 11. En él se puede observar que el grupo de los labradores destaca sobre todos los demás como una de las ocupaciones más vulnerables a la penuria. Independientemente

¹¹⁶⁹ En los casos de la consignación de enterramientos como pobres son muy escasas las referencias familiares así como la ocupación y el origen de los fallecidos.

¹¹⁷⁰ A. P. S. A., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. II, fol. 243v. Con un poco más de sensibilidad se comportó el también canónigo y hermano Bartolomé Pérez, que ante la muerte de “una criada pequeña” dio de limosna cuarenta sueldos para su entierro, *Ibidem*, vol. III, fol. 12v.

¹¹⁷¹ A. P. L. M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fol. 73r.

¹¹⁷² A. P. S. S. *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 174r.

de otros factores, era el sector más numeroso dentro del tejido social urbano y, consecuentemente, el que más pobres aportó. Muchos de estos labradores eran jornaleros del campo que intercalaban períodos de duro trabajo con otros de desocupación forzosa durante los cuales sus ingresos se reducían drásticamente. Expuestos siempre a una demanda de trabajo irregular y carentes de toda propiedad parece ser que fueron los representantes más cualificados de la pobreza generalizada. Algunos de ellos, aprovechando épocas de bonanza y pensando en su salvación, hicieron testamento con la intención de tener un entierro decente, pero la realidad de su situación pudo más condenándoles inevitablemente a la caridad parroquial, como le ocurrió a Vicente Navarro, que en 1605 hizo testamento pero “por ser tan pobre no se le pudo hacer fiesta ni cumplir con los mandatos de su testamento y lo enterramos como pauper en el fosar mayor”¹¹⁷³.

¹¹⁷³ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 117. Del mismo modo el labrador Juan Marín que hizo testamento en 1635 pero “no se hizo nada porque estaba pobre”, *Ibidem*, vol. IV, fol. 336v.; Jerónimo Sánchez, sillero, “que tenía testamento testificado por José Rubio en el año 1657 y al tiempo de morir allóse pobre y enterróse gratis por Deo”, *Ibidem*, fol. 379v.; Josefa Bisquet, muerta en 1658, tenía testamento pero “se enterró como pobre, aunque hizo testamento no se hizo nada”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 193.

Cuadro 11

Varones enterrados como pobres según sus actividades socioprofesionales

Actividad	Número
Sin datos	124
Labradores	40
Pelaires	32
Criados	28
Mendigos	24
Tejedores	20
Estudiantes	13
Aprendices	13
Obreros	12
Sastres	10
Nuncios	9
Mozos	8
Zapateros	5
Pastores	5
Carreteros	4
Agramadores	4
Cuchilleros	3
Cardadores	3
Carpinteros	2
Ermitaños	2
Ciudadanos	2
Sombrereros	2
Calceteros	2
Cerrajeros	2
Sogueros	2
Sacristanes	2
Andadores	2
Torcedores	2
Blanquero	1
Pintor	1
Mercader	1
Cordonero	1
Ollero	1
Notario	1
Hornero	1
Tiracueros	1
Botero	1
Calderero	1
Cabrero	1
Cedacero	1
Albañil	1
Almodí	1
Soldado	1
Segador	1
Aliaguero	1
Arriero	1
Total	395

La crisis de la industria lanera y textil que atenazará el ámbito aragonés durante el siglo XVII¹¹⁷⁴ se pondrá de manifiesto en el elevado número de individuos que, relacionados con estos sectores productivos, se verán sumidos en la pobreza: cardadores de paños, agramadores del cáñamo y tejedores mostrarán, a tenor del modo cómo serán enterrados, su bajísimo nivel de vida. En cuanto a los profesionales dedicados a las actividades de confección y transformación de materiales, los alpargateros, sastres y zapateros encabezarán la lista del artesanado que mostrará más palpablemente su acusada debilidad económica.

El resto de los oficios tendrán un comportamiento más que previsible dada su inferioridad productiva y su escasa incidencia dentro de las transacciones económicas de la ciudad. Ni que decir tiene que mozos, criados y aprendices, constituyeron un núcleo importante de pobreza. Particularmente los aprendices fueron uno de los grupos sociales más indefensos ya que vivían a expensas de artesanos que en muchas ocasiones difícilmente los podían mantener. Por otra parte llama la atención que, tanto los nuncios de los jurados de la ciudad como los del obispado, fueran sepultados como pobres. Seguramente los escasísimos salarios que percibían fueron los culpables de que la mayoría muriera en la más extrema indigencia¹¹⁷⁵. No faltaron tampoco miembros de las clases medias que siguieron el mismo destino que el de estos pobres de solemnidad. El ciudadano Martín Amigo, que falleció en 1614, únicamente conservó el derecho de enterramiento. Fue sepultado en el bajo de la capilla de santa Quiteria, eso sí, enterrándose como pobre¹¹⁷⁶. El notario Luis Vicente, cuya situación económica debía

¹¹⁷⁴ PEIRÓ ARROYO, A.: *Tiempo de industria. Las Tierras Altas turolenses, de la riqueza a la despoblación*, Zaragoza, CEDDAR, 2000, pp. 160-164.

¹¹⁷⁵ Sobre la ínfima condición de estos individuos sirvan como ejemplos los casos de los nuncios de los jurados Jerónimo Marco, muerto en 1636, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 124 y Juan Dobón, muerto en 1654, A. P. S. S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 190. La caridad episcopal mostró también su turbia imagen en las muertes de sus nuncios: Pedro Blasco, muerto súbitamente en 1615, A. P. S. S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. II, fol. 248; Pedro Muñoz, muerto en 1622. A.P.L.M. *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fol. 73r; Domingo Julián, muerto en 1637, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 338v; su hijo Francisco Julián, muerto en 1652, A.P.S. S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 269v; Diego Torremocha, muerto en 1664, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 384. Sus muertes individuales no podían ocultar el destino del círculo familiar que rodeaba a estos subalternos: en junio de 1627 muere una nieta de Miguel de Olivas, nuncio del Justicia; en julio su mujer y seis días más tarde él mismo, siendo enterrados todos por caridad, A. P.L. M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fols. 32v- 33r.

¹¹⁷⁶ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 221v. Del mismo modo fue sepultado el también ciudadano José Bueno, muerto en 1699, en el cementerio de la Catedral como pobre, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. IV, fol. 77v.

de ser muy precaria, vio defraudadas sus esperanzas con la muerte de su hijo Pedro, estudiante que servía al canónigo Francisco Berbegal; éste pagó su entierro, que ascendió a 151 sueldos jaqueses, y lo sepultó en la capilla de Nuestra Señora del Rosario. En cambio, la madre Emerenciana Hernández, muerta en julio de 1605, y el padre, fallecido tres meses después, fueron inhumados en el fosal de los pobres sin honra funeral alguna¹¹⁷⁷. A veces las quiebras de los negocios conducían irremisiblemente al pauperismo más absoluto, como el caso del mercader Miguel Jiménez, muerto en 1634, que “se hallaba tan pobre que no se le hizo nada por no tener bien alguno y se le enterró gratis et pro Deo”¹¹⁷⁸. Una demostración de que la pobreza podía afectar de manera drástica a las clases privilegiadas la encontramos en doña Isabel Ana Alfonso, viuda del doctor Lechago, muerta en 1616. En su testamento pide ser enterrada con el hábito de San Francisco en la sepultura de su marido y que le sea cargado un aniversario junto con cinco misas en cada una de las capillas privilegiadas de las iglesias y conventos de la ciudad, dejando para ello treinta escudos. Su muerte descubrió la extremada penuria en que vivía: “todo está por cumplir por no tener con qué, que era muy pobre. Avía echo testamento pensando cobrar un cierto interés que le devía el rey y como no lo cobró, fue enterrada en el cimiterio y se le dixo una misa cantada; todo de limosna por amor de Dios”¹¹⁷⁹.

Una visión global de los perfiles de pobreza dentro del tejido social de la villa turolense nos viene expresada en el Cuadro 12. Tomando las cautelas necesarias, máxime cuando se usa una única fuente, como es en nuestro caso, se puede afirmar que el conocimiento del 75,8% de las ocupaciones o estado de aquellos que la Iglesia sepultó como pobres, es un indicador suficientemente aceptable para explicar la distribución social de la indigencia a lo largo del siglo XVII en la ciudad de Teruel. La consignación de pobres en las actas de defunción tiene a nuestro juicio un alto grado de credibilidad debido a que las actitudes de los eclesiásticos en este aspecto fueron determinantes. Muy pocos pudieron eludir, en caso de tener algunos bienes, los mínimos pagos preceptivos de su enterramiento. La obstinación de los vicarios parroquiales por descubrir algunas briznas de hacienda en aquellos que fallecían sin

¹¹⁷⁷ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 213r.

¹¹⁷⁸ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 332r.

¹¹⁷⁹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 201r.

tener de qué testar era proverbial, a la muerte del tejedor de paños Pedro Castellano, en 1671, el vicario José Cavero de Espinosa, sospechando que había hecho testamento, escribía con perplejidad: “pero no se le halló cosa con qué enterrarlo y así decidió la Iglesia enterrarlo por amor de Dios, pero no obstante le hize obligar a Vicente Gordo, su hermano, a los derechos episcopales por si se descubriese algo que hasta aquí no se ha hallado, habiendo hecho todas las diligencias posibles y no se ha hallado bienes algunos, pues para una missa mortuoria no tuvo”¹¹⁸⁰.

El empeño por conseguir de estos desdichados, que nada poseían, algunas monedas para satisfacer parte de los gastos que generaba su sepultura, dio lugar a que fuera un hecho frecuente la subasta de sus escasas pertenencias, que generalmente se reducían a unos andrajosos vestidos, aunque también, llegado el caso, se llegaba a disponer de sus exiguos salarios¹¹⁸¹. Para nada se tuvo en cuenta la posible situación económica de la familia del segador Vicente Aragonés, natural de Valencia, que falleció en 1680, ni del destino de sus escasos ahorros cuando “se le hizieron una misa cantada y otras misas de 24 reales que le hallaron de los jornales que había ganado”¹¹⁸². En otras ocasiones la caridad fue mucho más fácil de aplicar. En 1689 falleció María Villarroya, criada del canónigo Ibáñez, “hacia poco que lo servía y de lo poco que le debía de su soldada pagó el entierro”¹¹⁸³. El dinero, por poco que fuese, era más útil para los muertos que para los vivos. Este interés por la salvación de aquellas almas tan necesitadas de los benefactores sufragios de las misas no consiguió ocultar un hecho más prosaico y terrenal: los pobres no generaban beneficios, y bueno era que lo que les había sido dado de limosna en vida lo restituyeran de alguna manera a su muerte.

¹¹⁸⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 261r.

¹¹⁸¹ Al mancebo Crispín Arana, natural de Huesca, que murió violentamente en 1670, “se le enterró en la claustra y de lo que se sacó de los vestidos se le hizo la difunción, no por entero”. Lo mismo ocurrió con Jerónimo Beyoral, que también murió asesinado en ese mismo año. En ambos casos las cantidades obtenidas no fueron suficientes para pagar las distribuciones del vicario, racioneros y beneficiados de la Catedral, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. IV, fols. 45v. y 46r. (respectivamente). En ocasiones, este expolio encubierto se realizaba delante de los mismos familiares. La mujer del cestero Juan Salvador, muerta en 1622, tuvo un humilde funeral gracias a que “de algunas cosillas que se le vendieron se le hizo por su alma en misas”, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fol. 73r. Los clérigos no desdénaron ninguna ocasión en la que se pudiera conseguir algún beneficio, por pequeño que fuera. “de unos trastos viejos que se le vendieron” se sacó para hacerle una fiesta ordinaria a la viuda Luisa Martín, muerta en 1695, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 270v.

¹¹⁸² *Ibidem*, fol. 57r.

¹¹⁸³ *Ibidem*, fol. 71r.

Estos comportamientos de avidez desmedida estaban inscritos de manera ambivalente en las mismas disposiciones sinodales: por una parte, se encarecía insistentemente sobre el hecho de que nadie podía ser enterrado sin antes presentar las suficientes garantías que demostraran el estar en disposición de poder abonar los gastos del enterramiento, multando severamente a los vicarios que no tenían especial cuidado en ello, y por otro, se hablaba de la gratuidad de la sepultura para todos aquellos que manifestaran de manera inequívoca su pobreza más absoluta. La simulación del estado de indigencia, a pesar de la alta significación social que el acto de la inhumación tuvo en la época, fue bastante frecuente, sobre todo en las muertes protagonizadas por niños y ancianos cuyos familiares intentaron eludir unos gastos prácticamente obligatorios. Esto creó tal grado de desconfianza que los eclesiásticos tuvieron especial celo en que nadie de cuya pobreza no se tuviesen evidencias absolutas fuese sepultado gratuitamente.

Cuadro 12

Porcentajes globales de los enterrados como pobres según su ocupación / estado

Ocupación /estado	número	%
Sin datos	199	27,9
Oficios	118	16,5
Viudas	89	12,5
Casadas	62	8,7
Criados /criadas	62	8,7
Doncellas	56	7,8
Pobres mendicantes	51	7,2
Labradores /pastores	46	6,5
Aprendices	13	1,8
Estudiantes	13	1,8
Clases medias	4	0,6
Total	713	100

Como se puede observar en el Cuadro 12, el porcentaje más alto de situación de pobreza lo acapararán el sector de los artesanos, seguido de las viudas y, en correlación con los primeros, las mujeres casadas, que supondrán, junto con los sirvientes de ambos sexos, el mismo porcentaje: el 8,7%. Las llamadas doncellas y los pobres mendicantes locales estarán casi en la misma proporción, y los trabajadores relacionados con

actividades agrarias se situarán en el 6,5%. Los bajos porcentajes de aprendices y estudiantes, significarán, por un lado la débil actividad productiva de la ciudad y por otra su escasa entidad académica como centro de estudios. Lógicamente los oficios de los pelaires y tejedores, al ser los más numerosos, serán los gremios más castigados por la pobreza, ya que entre los dos aportarán el 44% sobre el total del artesanado. Las razones de este comportamiento ya han sido apuntadas, confirmando la desastrosa situación de la industria textil en todo el ámbito aragonés.

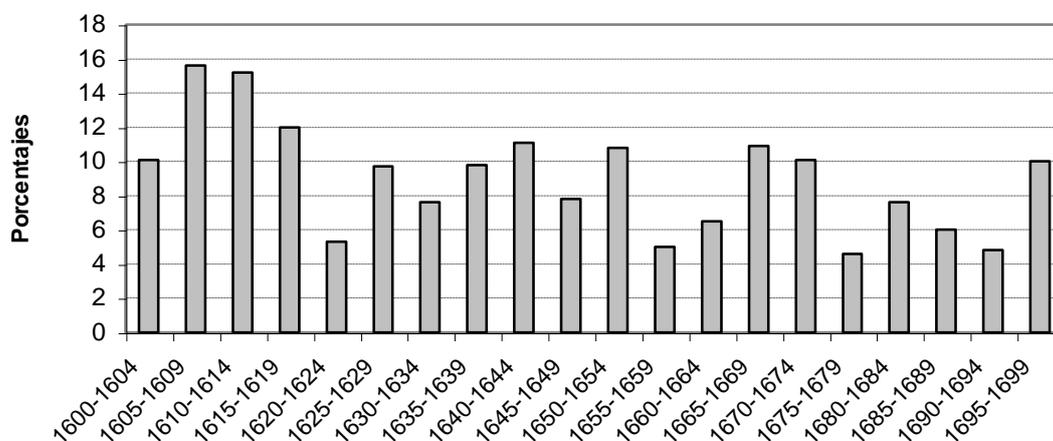
La pobreza, si bien fue una constante en las sociedades del Antiguo Régimen, no fue uniforme en cuanto a niveles cronológicos y de intensidad. Múltiples factores hacían que el número de pobres experimentara oscilaciones. Estas fluctuaciones estaban en clara relación con incidencias accidentales tales como los cambios climáticos, los consiguientes períodos de malas cosechas y la propagación de pestes y enfermedades¹¹⁸⁴. Pero también con las diversificaciones en las estructuras locales de producción y las consiguientes recesiones económicas.

Con el fin de determinar las variaciones de las situaciones de pobreza, se ha establecido una relación entre los fallecidos por quinquenios y aquellos individuos que fueron sepultados bajo la denominación de pobres.

¹¹⁸⁴ CIPOLLA, C. M.: *Historia económica de la Europa preindustrial*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 24 y ss.; SALAS AUSENS, J. A.: *La población de Barbastro en los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981, p. 132.

Gráfico 16

Evolución de los porcentajes de los enterrados como pobres



Como se pone de manifiesto en el Gráfico 16, durante las dos primeras décadas del siglo se superará la media porcentual establecida para los pobres del 9%, particularmente en el quinquenio que va de 1610 a 1614 se alcanzará el pico más alto de todo el siglo con un 15,6%¹¹⁸⁵. Resulta sintomático que precisamente durante estos veinte años, las solicitudes de hábitos como mortajas se encuentren en sus niveles más bajos a pesar de que, paradójicamente, la actividad testamentaria se mantuvo holgadamente por encima de su media general. Otorgándole a este comportamiento el valor que estrictamente se merece, no cabe duda que este hecho podría reflejar de manera puntual un descenso de la capacidad económica de amplios sectores de la población turolense y que quedó traducido en sus niveles más débiles en un incremento del pauperismo general. Pero existieron otros factores que de algún modo explicarían el aumento del índice de la pobreza durante este largo período; entre ellos hay que señalar la tendencia a emigrar a las ciudades en busca de trabajo por parte de muchas gentes que se veían incapaces de subsistir en sus lugares de origen. Una parte de estos emigrantes pasaron a engrosar las filas de los mendigos y como tales acabaron sus días. Confirma esta tendencia el hecho de que durante este período hemos advertido un aumento

¹¹⁸⁵ Latorre Ciria señala que durante este periodo hubo cosechas muy deficientes particularmente las correspondientes a los años 1602, 1614, 1616, 1617, LATORRE CIRIA, J.M.: “La producción agraria en el obispado de Huesca (siglos XVI-XVII), *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 59-60 (1989), p. 127.

significativo de gentes forasteras de las aldeas vecinas, entre los que también encontraremos valencianos, castellanos, vizcaínos y franceses¹¹⁸⁶.

En el tramo siguiente, la reducción es drástica, el 5,3% – diez puntos por debajo del porcentaje máximo –, y esto a pesar de que el número de fallecimientos es el más alto del siglo. Este descenso podría explicarse desde dos aspectos diferentes: por un lado el resultado de una etapa de óptimas cosechas unido a una elevada demanda de trabajo y por otro el agotamiento efectivo de las unidades de pobreza por consumición física de las mismas. Estaríamos ante una reducción de la pobreza en la que solamente se ubicarían los pobres estructurales, es decir, aquellos que debido a su edad, incapacidad física o enfermedades, se veían obligados a ejercer la mendicidad¹¹⁸⁷. En los quince años siguientes, que comprenderían los quinquenios que van de 1625 a 1639, los porcentajes se sitúan alrededor de la media, subiendo hasta el 11,1% en el siguiente quinquenio para bajar al 7,8% en el tramo correspondiente a 1645-1649.

Contra todo pronóstico, el quinquenio de 1650-1654, que comprende el año en el que entró la peste en Teruel, y que previsiblemente tenía que arrojar un índice elevado de muertes de pobres, solamente registra un 10,8% en esta situación. La importante sangría poblacional que supuso la peste de 1652 propició que en la década siguiente se produjera una nueva disminución del nivel de pobreza para pasar a duplicarse en la siguiente, coincidente con los años que van de 1665 a 1674. En el último cuarto del siglo se impondrán los pobres estructurales, salvo en el quinquenio de 1695-1699, en el que volverá a significarse el incremento de la pobreza coyuntural propiciada por algún tipo de crisis descartando las malas cosechas, que en este periodo tuvieron un nivel aceptable¹¹⁸⁸.

¹¹⁸⁶ Domínguez Ortiz señala que en Aragón fue notable la afluencia de franceses los cuales desempeñaron numerosos oficios entre ellos el de la mendicidad, DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *La sociedad española en el siglo XVII*, vol. I, Granada, 1992, p. 109. Sirvan como ejemplo los casos de los franceses Bernad de la Piedra, marchante, muerto en 1614; Arnau de Artigola, abarquero, muerto en 1615 y un tal maese Pedro, mendigo, fallecido también ese mismo año, A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Catedral), vol. II, fols. 247r y 248v. (respectivamente).

¹¹⁸⁷ Basándose en los estudios realizados sobre la pobreza en diferentes ciudades europeas, este porcentaje estaría entre los señalados por Stuart Wolf que cifra la pobreza estructural entre un 4 y un 8 por 100, WOLF, S.: *Los pobres en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 17.

¹¹⁸⁸ LATORRE CIRIA, J.M.: “La producción agraria en el sur de Aragón (1660-1827)”, *Historia Agraria*, 41 (2007), p. 11.

Con respecto al número de pobres que acogían las distintas parroquias turolenses, su peculiar sistema de adscripción (del que ya se ha hablado) nos impide establecer una relación entre las distintas tipologías sociales de cada una de ellas y el nivel de pauperismo que presentaron¹¹⁸⁹. No obstante, siendo la parroquia el centro alrededor del cual se desarrollaban la mayoría de los actos vitales de los individuos y que a su vez jerarquizaba a los grupos según sus perfiles económicos, canalizando la solidaridad vecinal y las acciones caritativas de los mismos, se puede deducir que el reconocimiento personal era decisivo tanto a la hora de recibir limosnas como en el momento de la muerte de los feligreses más necesitados. Resulta evidente que aquellos que se encontraban en situación de pobreza y tenían detrás de sí una larga tradición de estabilidad como integrantes de la comunidad gozaban de más posibilidades para recibir ayudas económicas. Éstas podían llegar incluso a la celebración de sus funerales de manera gratuita cuando los servicios que habían prestado a la comunidad parroquial eran notables. El pelaire Pedro Villalba, parroquiano de San Pedro, muerto en 1603, “tuvo su fiesta de gracia por haber sido bacinero de allí”¹¹⁹⁰. Del mismo modo, más de cuarenta años le costó al también pelaire Juan Español, muerto en 1667, tener un entierro digno cuando, a pesar de su pobreza “la Iglesia le hizo una fiesta gratis porque sirvió más de quarenta años de alumbrador del Santísimo”¹¹⁹¹. En otros casos las funerarias podían llegar a tener una rebaja sustancial atendiendo a la función que desempeñaban ciertos individuos. En 1649 muere un hijo de Francisco López, maestro de niños, “y por servir su padre en la iglesia tañendo el órgano, lo enterramos en la capilla de Santa Catalina y pagó de todo cien sueldos. Lo demás se hizo graciosamente”¹¹⁹². Cuando muere el padre, en 1673, la parroquia le perdonará a su viuda la mitad de la funeraria: “no pagó la mitad de los derechos para nosotros y lo que ha pagado se cobran hasta ciento cincuenta sueldos”¹¹⁹³. Pero no hay que engañarse, los excesos caritativos del clero parroquial se prodigaron en contadas ocasiones, y cuando

¹¹⁸⁹ En cambio, en ciudades como Valladolid la delimitación de las parroquias estará en función del status social y de las ocupaciones productivas de los distintos grupos de vecinos, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 43.

¹¹⁹⁰ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 104r.

¹¹⁹¹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 259r.

¹¹⁹² A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 181.

¹¹⁹³ *Ibidem*, fol. 209.

lo hicieron siempre estuvo detrás una concesión discriminatoria hacia aquel pobre considerado como meritorio. La actuación más común cuando moría alguno de estos miserables consistía en la exhibición del cuerpo ante la puerta de la iglesia con el fin de recoger, en el llamado platillo de los vergonzantes, la limosna suficiente para enterrarles. Generalmente las cantidades obtenidas eran muy escasas y rara vez llegaban a cubrir los gastos mínimos del funeral. Cuando murió el joven José Cores, en 1614, sólo se le pudo pagar la mortaja y una misa cantada¹¹⁹⁴. Parece ser que estas iniciativas partían del clero de cada parroquia ya que no se tienen noticias sobre cofradías encargadas de hacer estas colectas para el entierro de los indigentes¹¹⁹⁵.

Volviendo sobre el hecho de que el sentimiento de pertenencia a una comunidad y los afectos personales jugaban un importante papel a la hora de practicar la misericordia con aquellos más desfavorecidos, se advierte que los mecanismos de la caridad se debilitaban extraordinariamente cuando el individuo era un desconocido. En 1693, y a pesar de que el caso tenía todos los componentes de un incidente inusual, más proclive a la compasión que a la indiferencia, ésta última se puso de manifiesto en el siguiente suceso: “truxeron un hombre difunto que persiguiendo unos gitanos o vandidos, mataron en el término del lugar de Cedrillas, estuvo en el patio de la cárcel real de la presente ciudad un día entero para ver si alguien lo conocía, no se halló ni supo de donde era, ni quién era, ni como se decía y visto que no avía limosna lo enterramos en la claustra gratis”¹¹⁹⁶. Una vez más, el desconocido, aquel del que no se tenía referencia alguna suscitaba sospechas. Este sentimiento de desconfianza y menosprecio permitirá que los pobres vagabundos, cuyo origen y procedencia se ignoraba murieran en el total abandono; sus figuras sufrirán en las mentalidades colectivas una profunda transformación, ya no serán agradables a los ojos de los hombres y por lo tanto a los de Dios. La caridad se hará selectiva y cada vez más se tendrá especial cuidado en determinar quién es el verdadero pobre capaz de trasvasar los efectos de la gracia.

¹¹⁹⁴ *Ibidem*, vol. I, fol. 150r. “Con lo que se sacó de limosna por ser pobre” se enterró también Gaspar Lozano, muerto en 1655, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 32v.

¹¹⁹⁵ MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 581. En la ciudad de Toledo la cofradía de la Caridad paseaba los cadáveres de los pobres por las calles de la ciudad en demanda de limosnas para sufragar los gastos de su enterramiento.

¹¹⁹⁶ A. P. S. S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 73r.

Cuadro 13

Fallecidos enterrados como pobres por sexos y parroquias

Parroquia	Fallecidos	Hombres	Mujeres	Total	%
San Pedro	2484	130	88	218	30,6
Catedral	607	76	48	124	17,4
San Salvador	1216	40	62	102	14,3
San Martín	1123	33	29	62	8,7
San Juan	1115	34	28	62	8,7
San Miguel	573	28	22	50	7,0
Santiago	350	31	18	49	6,8
San Andrés	492	23	23	46	6,5
Total	7960	395	318	713	100

En el Cuadro 13 se muestran los porcentajes de pobres correspondientes a cada parroquia turolense. Dichos porcentajes están en una aceptable relación de proporcionalidad con respecto a la población fallecida en cada una de ellas, a excepción de la Catedral, que con un 17,4% de pobres nos indicará su rango como centro de acogida de todos los pobres pasajeros fallecidos en el siglo.

La pobreza disfrazada. Los otros pobres

Hasta aquí solamente hemos tratado de la categoría ínfima de los pobres, aquellos carentes de cualquier recurso y cuya necesidad fue durante la mayor parte de su vida de una cronicidad persistente. La metodología que hemos seguido basada en la consignación taxativa de “*pauper*” aplicada por la Iglesia para todos aquellos que fueron incapaces de sufragar, aunque sólo fuese parcialmente, sus gastos de enterramiento, nos puede dar una visión restrictiva del fenómeno de la pobreza. La densa maraña de gestos basados en los lazos familiares, el prestigio, la subordinación protegida y el clientelismo social unida a la rigidez burocrática eclesial solapan un hecho que se adivina incontestable: la existencia de otros pobres. El problema se plantea a la hora de su determinación y cuantificación. ¿Cuántos de aquellos hombres y mujeres que tuvieron unos funerales, en algunos casos más que aceptables, estaban en un nivel de subsistencia cercano a la pobreza?

En la época que nos ocupa, independientemente del potente significado religioso que tiene el testamento, éste nos advierte de un acto privado encaminado a la disposición y ordenación de una serie de bienes. Así, dando por supuesto el hecho de que mal puede testar aquel que no tiene bien del que disponer, nos encontraríamos con aquellos que no hicieron declaración alguna sobre sus últimas voluntades por múltiples razones. Sabemos que un total de 3.794 fallecidos, el 47,7%, no hicieron testamento¹¹⁹⁷. Las causas fueron muy variadas: pobreza extrema, muerte súbita, no tener la edad legal necesaria, accidentes fortuitos, bienes embargados, locura, sordomudez, etc. Desglosando estos supuestos se advierte que la minoría de edad supone el 52,4% de todos aquellos que no testan, bien por ser niños de corta edad bien por estar bajo la patria potestad de los padres¹¹⁹⁸. Los indigentes de pobreza extrema supondrán el 18,8% y los fallecidos súbitamente el 4,1%, con lo cual nos queda un 24,7% de individuos que llegada su muerte alegan no hacer testamento “por no tener de qué” o simplemente por ser pobres¹¹⁹⁹. Descubierto pues este grupo, que ascenderá a 938 hombres y mujeres, resta el saber cómo obtuvieron los recursos necesarios para poder sufragar los gastos de sus funerarias, gastos que en modo alguno eran despreciables.

La casuística fue muy variada, pero antes de nada procede hacer una observación fundamental que marcará de forma decisiva los rituales *post mortem* turolenses: el silencio absoluto que tanto las actas de defunción como la práctica testamentaria guardan sobre las actuaciones de las cofradías. Al menos durante el siglo XVII, no tenemos constancia alguna que permita afirmar la mínima asistencia destinada tanto a los pobres como a los miembros de las distintas cofradías establecidas en la ciudad¹²⁰⁰. Este comportamiento sólo se puede explicar por la extremada debilidad institucional de

¹¹⁹⁷ Nótese que en esta cifra no se contabilizan aquellos a los que les fue hecho testamento eclesiástico por morir *ab intestato* y que ascendieron a 840.

¹¹⁹⁸ Como es de suponer dentro de este porcentaje se encontrarían tanto aquellos menores hijos de las clases bajas como los de aquellos que debido a sus posibilidades abonaron las correspondientes tasas eclesiásticas

¹¹⁹⁹ Este porcentaje es notablemente inferior al señalado para el Toledo del XVII que se cifra en un 34,55%, si bien hay que tener en cuenta que añadiendo todos aquellos que son enterrados como pobres, la cifra obtenida alcanzaría el 43,5%, MARTÍNEZ GIL; F: *op. cit.*, p. 41.

¹²⁰⁰ Isabel Pérez señala que la mayor parte de la documentación sobre las cofradías turolenses data de los siglos XVIII y XIX, siendo muy escasa y fragmentada la de los siglos anteriores, PÉREZ PÉREZ, I.: “Las cofradías religiosas en la diócesis de Teruel durante la Edad Moderna, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 83 (2008), p. 163.

estas asociaciones y una aplastante clericalización patrimonialista¹²⁰¹. Así pues, al contrario de otras áreas geográficas¹²⁰², el papel de estas instituciones en cuanto a su intervención en los rituales de la muerte pasará prácticamente inadvertido. En nuestro caso, muy lejos de lo que afirma Ariès, los clérigos seguirán organizando los rituales *post mortem* impidiendo que cualquier asociación laica tenga algún tipo de protagonismo en el desarrollo de los mismos¹²⁰³. Descartada pues cualquier relación entre la pertenencia a una cofradía y la consecución de unos funerales decorosos, hay que centrar la atención sobre las complejas redes familiares y sociales que hicieron posible que muchos de estos pobres abandonasen el mundo de los vivos arropados con todos los requisitos exigidos.

Dejando a un lado la anecdótica figura del indigente que lega a su muerte una gran suma destinada a sufragar el gasto de sus funerales y que tanto éxito tuvo en la literatura del momento - recuérdese el comportamiento del mendigo florentino que describe Mateo Alemán, paradigma de preocupación por la salvación y cumplimiento estricto de los pasos obligados en el camino hacia la otra vida¹²⁰⁴- no faltaron algunos casos de pobres que después de una vida llena de miserias dispusieron por sus almas unos funerales decentes como un tal García, alias “El Royo”, un pelaire que ejercía de pobre mendicante y que previsoramente mandó hacer sus honras en vida: “hizo que le

¹²⁰¹ Son abundantes en cambio las referencias a “ser capitular” o “ser cofrade del capítulo” para conseguir el acompañamiento en los entierros del Capítulo eclesiástico de la ciudad.

¹²⁰² La labor asistencial de las cofradías para con los moribundos y en las posteriores honras fúnebres son recogidas en la mayoría de los lugares. En Valladolid, las cofradías asistían con la mortaja, el paño y el ataúd incluso a los más pobres y son numerosos los testadores que solicitan ser acompañados por los guiones, estandartes y luces de sus respectivas hermandades, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, pp. 211-212. En la Zamora del siglo XVII se registran numerosas cofradías dedicadas al socorro de los pobres en la hora de su muerte, asegurando los gastos de su entierro y la dignidad de la comitiva del difunto, LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 190. En Málaga son numerosos los testadores que determinan su pertenencia a una cofradía con el fin de gozar de los beneficios *post mortem* que su afiliación les reportaba: acompañamiento, entierro en la cripta de la hermandad y celebración de misas y sufragios, REDER GADOW, M.: *op. cit.*, pp. 173-174. Esta misma observación hace Martínez Gil para Toledo donde se prodigaron multitud de cofradías entre las que destacaron la Vera Cruz y la sangre de Cristo dedicados a la asistencia de pobres y difuntos, MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 408.

¹²⁰³ Una de las funciones que tenían las cofradías era asegurar los servicios funerarios de las parroquias, las cuales delegaban en ellas parte de los prolijos actos de las honras fúnebres, dando lugar a que se convirtieran en “instituciones de la muerte” permaneciendo mucho tiempo como tales, ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, *op. cit.*, p. 159.

¹²⁰⁴ ALEMÁN, Mateo: *Guzmán de Alfarache*, edición de Enrique Miralles García, Barcelona, Orbis, t. I, cap. V. pp. 262-263.

hiziesen la fiesta en vida en la qual se dixeron por el nueve missas cantadas que con los responsos gastó 100 sueldos”¹²⁰⁵. En marzo de 1606 gastó en nueve misas cantadas y sus correspondientes responsos cien sueldos jaqueses y en agosto del mismo año falleció, “no hizo testamento por ser pobre y lo enterraron en el claustro y después hizieron almoneda y de lo que de ella se sacó le hizieron su fiesta (aunque ya la había hecho en vida como se ve atrás) porque él dejó dicho que le hiziessen todo lo que se sacare de su hazienda en la qual se dixeron por él siete missas cantadas, es todo lo que por el entonces se gastó”¹²⁰⁶. Conseguir por todos los medios el mayor número de sufragios y un entierro decoroso dio lugar a que algunos miembros de las clases bajas consignasen pequeñas cantidades, presumiblemente ahorradas durante mucho tiempo, para que fuesen empleadas en sus funerales. Un pastor, apelado el “tío Cañaveras”, muerto en 1616, tuvo un entierro aceptable gracias a que “se alló en poder de mosén Cubel para hazer por él su funeraria con misa cantada y sobró para tres misas rezadas”¹²⁰⁷. Con toda seguridad muchos de estos menesterosos, en sus últimos momentos, entregaron a los confesores que les asistieron las exiguas fortunas que poseían para cubrir el gasto de sus exequias. Cuando carecían de capital numerario solía ser frecuente que encargaran la venta de sus escasas propiedades – principalmente vestidos y ajuar doméstico – para destinar su importe a este fin¹²⁰⁸. En este aspecto la cuestión se revela un tanto espinosa. Este tipo de disposiciones suponía truncar las expectativas de los familiares en cuanto a heredar las míseras pertenencias del enfermo, pertenencias que a veces resultaban vitales para sus debilitadas economías, por lo que no cabe duda que existieron notables resistencias a estos inmisericordes despojos. En

¹²⁰⁵ A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 124

¹²⁰⁶ *Ibidem*, fol. 129.

¹²⁰⁷ A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 201v.

¹²⁰⁸ Las mujeres, especialmente las viudas, fueron más proclives a este tipo de disposiciones. Margarita Doiz, fallecida en 1653, viuda del sastre Lupercio Ferrer, ordenó que le fuera hecha su fiesta con la venta de sus vestidos, que ascendió a ciento veinte sueldos, A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 371r.; la viuda de Pedro Juste, fallecida pobre en 1618, “dexo un poco de mueble que se vendió y sacóse ciento treinta y siete sueldos y de ellos se hizo por su alma, lo que bastó”, A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. I, fol. 203v. También Mariana Gamir, doncella, muerta en 1655, “se vendió todo lo que tenía y se sacó trescientos sueldos”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 191. En ocasiones se ofrecían pequeñas propiedades de tierra para que con su venta se pudiesen pagar los funerales y el derecho de enterramiento. Juana Tomás, muerta en 1602, dejó “un huertecillo para vender y de lo que sobrase se celebrasen misas por su alma”. De la insignificancia de la heredad nos da idea el hecho de que sólo alcanzó para una fiesta, el aniversario y treinta misas rezadas, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fol. 209v.

estos casos no bastaba la palabra del clérigo que asistía al agonizante siendo necesaria la presencia de algunos testigos que confirmaran haber oído de la misma boca del moribundo tales disposiciones. Por ello resultará muy frecuente la expresión “dijo ante testigos probados”, en evitación de posteriores disputas. En ocasiones, la amenaza del testamento sobre el cuerpo acallaba cualquier conato de protesta ya que este podía compeler a los familiares a gastos mucho más elevados¹²⁰⁹.

De todas formas hay que convenir en que el peso del tópico social sobre el modelo funerario caló de tal manera en las mentalidades de todas las clases sociales que difícilmente hubo quién se sustrajo a estos convencionalismos¹²¹⁰. Incluso los pordioseros se atrevieron a hacer testamento mostrando que no era tan grande su pobreza y que el ansia por salvar el alma estuvo siempre muy presente en sus vidas. La viuda del ciego Antonio Galve, que se dedicaba a la mendicidad, hace testamento disponiendo que su cadáver sea sepultado en la parroquia del Salvador y “que se le haga por su alma lo que montare la mitad de sus bienes y hacienda que se hallare por qualquier manera en aquellas obras pías que bien visto fuere al vicario de dicha parroquia y de la otra mitad hizo heredera a su madre”¹²¹¹. Otros, sin llegar a la indigencia declarada, también testaron ofreciendo como prenda sus propios vestidos. En 1629, Mariana Navarro hace testamento en el que dispone ser enterrada en el fosal y que se le haga una funeraria ordinaria con doce misas rezadas, “por ser pobre la Iglesia le perdonó de dos fanegas de trigo, veinticuatro reales y de los responsos la tercera parte. Fianza a todo: dos sayuelos, una cuera y un manto, un cuello de lienzo y un velo; cosas de llevar de la dicha difunta”¹²¹². En ocasiones no era sólo el funeral lo que se pretendía asegurar sino también un lugar para ser enterrado dentro del templo. Todos aquellos que no tenían derecho a recibir sepultura en alguna de las capillas familiares y aspiraban a

¹²⁰⁹ En el fallecimiento de Catalina Navarro, mujer del pelaire Juan Doz, se acordó vender sus vestidos para hacerle su funeraria, estableciéndose como fianza su marido y un cuñado, A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 365r.

¹²¹⁰ Resultan abundantes los casos en los que se advierte el extraordinario esfuerzo económico que tuvieron que hacer los familiares para proporcionar a sus difuntos unas honras adecuadas. Cuando fallece el molinero Domingo García, en 1680, “se le hizo su entierro ordinario de lo que su mujer pudo dar, era pobre que fue hasta ochenta reales”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 57r.

¹²¹¹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fol. 234v. Parece ser que este testamento no fue cumplido en el plazo requerido de un año a tenor de la visita de legados píos hecha en 1624. En dicha visita se insta al vicario Domingo Julián a que venda dicha hacienda y de cuenta de ella, *Ibidem*, fol. 235r.

¹²¹² A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 146.

reposar en el interior de las iglesias debían instituir un aniversario cuyo importe mínimo ascendía a doscientos sueldos, cantidad que gravaba todavía más los bolsillos de las clases humildes incapaces de hacer frente a este gasto. El destino de la mayor parte de estas gentes era fácilmente presumible: estaban abocados irremisiblemente a ser sepultados en el anonimato de los cementerios. Ante esta perspectiva ciertos individuos, cautelosamente, procuraron reservar en vida un trozo de suelo en el interior de las iglesias, como la viuda Esperanza Marco, muerta en 1633, que “tenía el aniversario ya cargado mucho tiempo antes de morir”¹²¹³, o el tejedor de paños anchos Marco Soriano, muerto en 1691, que “no hizo testamento por haver muerto en extremo pobre y no aver de qué, enterróse en la iglesia con el Capítulo General por aver entrado de capitular y aver cargado el medio aniversario muchos años antes, que tenía comodidades. Sus dos hijos le quisieron hacer voluntariamente una fiesta ordinaria. Si uviere algunos derechos a la mitra episcopal, que de ninguna manera ay de donde, son fianzas sus hijos”¹²¹⁴.

Uno de los recursos a que apelaron las clases más desfavorecidas para tener una funeraria mínima de acorde con las pautas establecidas, fue la celebración de sus exequias en vida. Aprovechando los tiempos de bonanza económica y previniendo las incertidumbres posteriores que se podían producir después de la muerte, algunos optaron por la morbosa complacencia de contemplar sus propios funerales. Un comportamiento que había sido privativo de ciertos personajes regios¹²¹⁵ y de los espíritus más devotos de las altas oligarquías¹²¹⁶, se trasvasó a los sectores humildes acosados por la necesidad imperiosa de salir de este mundo acompañados de las plegarias y encomendaciones de las misas de *réquiem*. Sobre este fondo traslucía también el espíritu de notoriedad y de consideración social. En una época en la que el ejercicio visual constituía la demostración efectiva de todo acto humano, la asistencia del futuro difunto, todavía viviente, a sus propias exequias rodeado de deudos y

¹²¹³ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fol. 252r.

¹²¹⁴ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 275v.

¹²¹⁵ Con el fin de tener una imagen más viva sobre la que reflexionar sobre las postrimerías, el emperador Carlos V celebró en el monasterio de Yuste sus exequias en vida. Se colocó un túmulo en la capilla mayor cubierto de bayeta negra y todos sus criados vestidos de luto asistieron a los funerales encabezados por el propio emperador también vestido de luto portando una vela en la mano, VARELA, J.: *op. cit.*, p. 37.

¹²¹⁶ El canónigo Pablo Villarroya, muerto en 1661, confiesa en su testamento tener hechas ya sus honras fúnebres en vida y haber mandado decir más de tres mil misas por su alma, A.H.P.T., Notario Lucas Soriano, n.º 220, fol. 241v.

convecinos otorgaba un sentido macabro y aleccionador. El sujeto se convertía en el centro de gravedad de la comunidad, ejemplarizando una vez más la imagen de la muerte y el futuro destino al que todos estaban abocados¹²¹⁷. Particularmente aquellos que estuvieron acogidos en el Hospital o que servían en él, quién sabe si por la certidumbre de su próxima muerte o por la ausencia de parientes cercanos que pudieran cumplir adecuadamente con sus exequias, optaron por celebrar sus funerales en vida¹²¹⁸. A este tipo de rituales *proe mortem* la iglesia tridentina les atribuyó un valor futurible capaz de satisfacer tanto las expectativas sociales como los preceptos espirituales inherentes a una buena muerte¹²¹⁹.

Estos gestos, por otra parte ocasionales, se vieron superados ampliamente por la influencia fundamental del apoyo familiar. La familia, con una inevitable trama de solidaridades, sirvió para proporcionar a sus miembros más desfavorecidos los recursos necesarios para salir de este mundo con la esperanza de su pronta salvación. No solamente los hijos cuidarán de los funerales de sus padres sino que cuñados, primos, yernos y tíos se harán cargo, con más o menos generosidad, de que sus parientes más necesitados tengan unas exequias dignas.

Esto nos lleva a reflexionar sobre algunas cuestiones. Una serie de factores geográficos, jurídicos y sociales configuraron diversas formas de agrupamientos

¹²¹⁷ Un modelo de cómo se celebraban estas exequias lo tenemos en la figura del carretero Miguel Gómez, que falleció en 1634 no sin antes declarar su deseo de ser sepultado junto con su mujer amparándose en la buena voluntad de un hijo clérigo: “no hizo testamento pero constó de su última voluntad por testigos fidedignos que fuese ser sepultado su cuerpo en la presente iglesia de San Andrés, dentro de la iglesia donde está sepultada su mujer. Hízose en vida la fiesta ordinaria de difuntos a la qual se halló presente habiendo confesado y comulgado en la presente iglesia. Después de muerto, sobre el cuerpo se le celebró una misa de difuntos y tres rezadas que su hijo el racionero Miguel Gómez encomendó, y se obligó dicho racionero a pagar a la iglesia doscientos sueldos para cargar un aniversario por el dicho su padre racionero sepultura y el derecho de tierra y visita”, A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 314v.

¹²¹⁸ Así lo hicieron Pedro Castiel, padre del hospital, muerto en 1651; la viuda Mariana Olmedo, madre del hospital, en 1652; la doncella Sebastiana Navarro, en 1644, y el mancebo Martín Soriano, en 1660, todos fallecidos en el Hospital, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fols. 362v., 364r., 353v. y 379r. (respectivamente).

¹²¹⁹ Muchos tratadistas consideraban edificante y de gran provecho celebrar el oficio de difuntos en vida: “Es muy recomendable estar hincado de rodillas sobre la misma sepultura en la que hay que enterrarse oyendo el oficio de difuntos. Lo uno porque los sufragios y missas, por muchos que sean, de nada aprovechan al alma si se está en el infierno, lo otro porque si están en el cielo no las han de menester. Las obras en vida son más provechosas pues pueden librarnos del infierno y de sus penas”, VASCONES, Alonso de: *op. cit.*, cap. III, p. 317.

familiares con relaciones y funciones muy diferentes según los espacios regionales¹²²⁰. Aparte de la familia nuclear, integrada por los cónyuges y los hijos, no cabe duda de que en las tierras turolenses existieron abundantes ejemplos de familias relativamente complejas formadas por la agregación de algún pariente o parientes en distinto grado de consanguinidad¹²²¹. Particularmente, muchas familias de escasos recursos compartían el mismo techo por un doble motivo: en primer lugar para conseguir entre todos la mayor cantidad de recursos para su subsistencia, pero también porque se integraba en ellas a los progenitores ancianos, incapaces de trabajar, junto con parientes célibes, especialmente del sexo femenino¹²²². En estos procesos de agregación no fueron ajenos ni los sistemas hereditarios ni la cesión de ciertos bienes con la condición de tener asegurada la manutención y un lugar donde vivir¹²²³.

Las estrategias que empleaban los núcleos familiares para mantener su distinción y cohesión se basaban tanto en normas morales como en intereses sociales. Una de las pautas de comportamiento social más firmemente arraigada en la época fue el mantenimiento de la respetabilidad. El pundonor afectaba por igual tanto a las clases privilegiadas como a las más humildes. Cuando moría algún miembro de la familia, ésta se ocupaba de que el suceso alcanzase la aquiescencia social y de que las actuaciones llevadas a cabo estuviesen en consonancia con las expectativas de la comunidad. Lo contrario implicaba el señalamiento del grupo familiar y su bajada en la adscripción que

¹²²⁰ GÓMEZ CENTURIÓN, JIMÉNEZ, C.: “La familia, la mujer y el niño”, en ALCALÁ-ZAMORA, J. N. (dir.): *La vida cotidiana en la España de Velázquez*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, p. 169. Este autor afirma que con respecto a la vida privada y a las relaciones cotidianas de las familias existen importantes lagunas todavía sin esclarecer.

¹²²¹ A este respecto, parece muy aventurada la consideración que hace Rodríguez Sánchez cuando afirma que en la zona sur de Aragón se registra un predominio de familias nucleares junto con un irrelevante celibato femenino. Citado por Alvar Ezquerro en ALVAR EZQUERRA, A. (dir.), *La Sociedad española en la Edad Moderna*, Madrid, Istmo, 2005, p. 376. En nuestro caso, tal y como se manifiesta en la documentación manejada, la coresidencia y la soltería femenina fueron hechos más que frecuentes.

¹²²² Rafaela Sarti afirma que, debido a estas circunstancias, los vínculos familiares fueron siempre más fuertes en las áreas mediterráneas que en el resto de Europa donde se impuso con más frecuencia la separación familiar, SARTI, R.: *Vida en familia. Casa, comida y vestido en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 113.

¹²²³ La viuda Isabel Asensio, fallecida en 1656, “Por tener dada toda su hacienda a una hija no tenía de qué testar, pero se reservó para su alma dos reposteros y una cortina que tenía”, A.P.S.S., *Lib. Reg. (Catedral)*, vol. III, fol. 33r. La también viuda Catalina Paricio, muerta en 1691, no pudo hacer testamento por estar muy pobre pero “su yerno Juan Asensio quiso y consignó un legado que le tocaba en la presente iglesia de treinta y dos libras para su funeraria y para que se le cargue medio aniversario”, A.P.S.A., *Lib. Reg. (San Andrés)*, vol. II, fol. 352r.

se le había otorgado. Este comportamiento se veía reforzado por el contacto cotidiano que proporcionaba la estrecha convivencia bajo el mismo techo y que daba lugar a una suerte de obligatoriedad ética¹²²⁴.

En esta misma línea se ha venido señalado un aspecto importante: el honor de los pobres¹²²⁵. La demostración de la dignidad por parte de las clases inferiores partía de una necesidad tanto pública como privada¹²²⁶. Y es que teólogos y moralistas sancionaron a través de sus escritos la importancia de la honra en los distintos grupos sociales. Según el franciscano Enrique de Villalobos, la fama era una de las cosas que más estima daba a los hombres porque reflejaba la opinión y el juicio interior de los demás produciendo la honra y reverencia exterior¹²²⁷. La familia debía afirmar en los momentos de pérdida de uno de sus miembros el estatus que ocupaba dentro de la comunidad y la ligazón existente entre el resto de los sobrevivientes. Poco importaban las situaciones económicas que se tuvieran¹²²⁸; cuando el pariente más cercano era incapaz por sí sólo de hacer frente a los gastos funerales, recibía la ayuda de otros miembros del grupo. Para muchas familias de escasos recursos resultaba un esfuerzo extraordinario que intentaron aminorar escotando los gastos. Así, resultó frecuente que dos o más parientes se hiciesen cargo de las exequias mientras que otros se constituían en fianzas para el pago de los derechos episcopales¹²²⁹.

¹²²⁴ Cuando fallece la viuda Juana Ribes, en 1696, su yerno el molinero Esteban Elena “hizo por su alma en valor de setenta reales” alegando que ésta era pobre y que “él los daba graciosamente por haver muerto en su casa”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 74v.

¹²²⁵ FARGE, A.: “Familias. El honor y el secreto”, en ARIÈS, P. y DUBY, G. (dirs), *Historia de la vida privada*, vol. 3, Madrid, Taurus, 2001, pp. 541-542.

¹²²⁶ La literatura del momento recoge abundantes muestras de esta afirmación social. Quevedo ironiza sobre ello en el pasaje de la sopa de San Jerónimo “Metióse el portero de por medio, viendo que un vejezuelo que allí estaba decía que, aunque acudía al bodrio, que era descendiente del Gran Capitán y que tenía deudos”, QUEVEDO, F.: *El Buscón*, edición citada, cap. III, 2, p. 197.

¹²²⁷ VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 2.ª parte...*, *op. cit.*, trat. XI, dif. XXXV, pp. 200-201.

¹²²⁸ Sirva como ejemplo el caso de Jaime Báguena, muerto pobrísimo en el hospital en 1698. Su hija, que servía en la casa de un tejedor de paños anchos, se empeñó en hacerle una funeraria de sus escasas soldadas. Con toda seguridad que este esfuerzo económico debió de hipotecar sus ganancias por mucho tiempo, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. II, fol. 278r.

¹²²⁹ Cuando en 1683 muere Juan Bautista Garzón sin hacer testamento por su pobreza, el funeral, que ascendió a ciento ochenta sueldos, fue pagado por los labradores Antonio Buil y Juan Soriano junto con el albañil Vicente Torán, probablemente yernos o cuñados, “no se obligaron a la fianza porque para el entierro y defunción lo hicieron por parientes”. A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 64v.

Sin embargo, sería ingenuo centrar exclusivamente bajo estos condicionantes la hegemonía del entorno familiar en la asistencia pecuniaria ante la muerte. La solidaridad doméstica estuvo siempre reforzada y obligada jurídicamente por las normas de la teología moral y canónica que estipulaban quién debía correr con los gastos del entierro. En el caso de que no hubiera disposición personal del fallecido, bien por haber muerto *ab intestato* o por carecer de recursos suficientes, eran los padres o herederos los que estaban obligados a pagar el importe de sus exequias. Curiosamente, los gastos de enterramiento de las mujeres debían ser sacados de su dote y en el supuesto de que no la hubiere, la obligación recaía en los progenitores. Solamente cuando los padres no podían hacerse cargo de las costas por motivos de pobreza o por haber fallecido con anterioridad, era el marido el que estaba compelido a pagar los funerales de la esposa¹²³⁰.

De aquí que proceda hacer alguna matización sobre el abultado porcentaje que se puede observar en el Cuadro 14, donde un 46,7% de los que mueren sin testar son enterrados a costa de sus familias. La documentación manejada rara vez se muestra locuaz a la hora de explicitar las razones de por qué descendientes y parientes, de manera regular, se hacen cargo de los costos funerarios, pero obviamente, y dejando a un lado el fuerte marco de referencia que la familia representó, la legislación imperante al respecto debió de servir como acicate coercitivo en numerosas ocasiones.

Cuántos se vieron forzados a responsabilizarse del pago de los entierros resulta difícil de discriminar. Un 5,2% confiesan que lo hacen por su calidad de herederos y por estar consignados con esta carga¹²³¹. Este porcentaje tan sólo desvela una parte. Por ejemplo, los tutores y curadores¹²³² estaban obligados a pagar los sepelios de sus

¹²³⁰ VILLALOBOS, Enrique: *op. cit.*, trat. XXXI, p. 510.

¹²³¹ En estos casos las cuantías a heredar eran pequeñas y consistían principalmente en útiles y herramientas junto con ajuars domésticos y algunos bienes muebles. Una de las estrategias que emplearon aquellos que no tenían capacidad económica para testar era señalar en el momento de la agonía a los deudos que debían hacer sus funerales, dejándoles en contraprestación sus menguadas haciendas. En 1691 muere Juana Molina, viuda de un tejedor de paños, “murió sin testamento por ser pobre pero dixo delante de testigos que dexaba todo a su hijo Miguel Pérez, racionero, con la obligación de cargar un aniversario y hacer su fiesta, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés) vol. II, fol. 352r.

¹²³² El tutor era el que se encargaba de administrar los bienes de los huérfanos menores de catorce años mientras que el curador asumía el gobierno de la hacienda de aquellos que habían superado esta edad y eran menores de veinticinco años. Así mismo, recibían esta denominación los que cuidaban de los

pupilos, de lo contrario pecaban mortalmente. Jurídicamente eran responsables tanto de conservar sus derechos, bienes y acciones como de pagar sus deudas y entre estas, las deudas del alma eran consideradas las más gravosas¹²³³. A la muerte de la joven Josefa Herrando, que servía de criada a un labrador, se le hizo testamento sobre el cuerpo en valor de cien sueldos, excluidos ocho para los gastos del notario, “los cuales se han de cobrar de Domingo Calvo de Perales, tutor de la dicha difunta”¹²³⁴. En una época en la que la orfandad era un estado más que común y en la que la muerte se cebaba sobre la población infantil y juvenil de forma contundente, no debieron de ser infrecuentes los casos de muertes bajo la tutela de familiares o parientes¹²³⁵.

Cuadro 14

Espectro social y modos de sufragar los gastos funerarios de aquellos que no hacen testamento alegando pobreza

Personas y formas de pago	Número	Porcentaje
Padres o familiares	438	46,7
Eclesiásticos	274	29,2
Dueños o patronos	73	7,8
Con la subasta de los bienes del difunto	68	7,3
Herederos (por estar consignados como tales)	49	5,2
Hacen su funeraria en vida	27	2,9
Con limosnas particulares	9	0,9
Total	938	100

También hay que tener en cuenta la existencia de capitulaciones matrimoniales que contemplaban la entrega de la hacienda a los descendientes después de la muerte de uno de los cónyuges. En estos casos era habitual detraer del cuerpo de la herencia una cantidad que estaba destinada al pago de las exequias fúnebres y las misas *post mortem*.

intereses de los pródigos o de los que sufrían enajenación mental, AZPILCUETA, Martín de: *Compendio del manual...*, *op. cit.*, fol. 175v.

¹²³³ BUSEMBAUM, Hernando: *op. cit.*, trat. III, p. 71.

¹²³⁴ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 240r.

¹²³⁵ En 1666 muere el niño Bernardo Muñoz, de doce años, “como sus padres habían muerto, sus parientes le encargaron medio aniversario y una fiesta”, A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol.183r. Cuando fallece la huérfana Ana Lucía, en 1657, su tío el racionero Bartolomé Maestro, en calidad de tutor le hará una funeraria de trece libras y la enterrará en la capilla de Santa Catalina de la iglesia de San Martín, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 193.

De esta manera, lo que pudiera parecer fruto de la solidaridad familiar se convertía en una imposición que a veces se cumplía con dilaciones y ambigüedades. El matrimonio formado por José Cañamache y Ponciana Úbeda no testó por haber hecho uso de esta figura jurídica en sus capitulaciones matrimoniales, dejando cincuenta escudos para sus honras, aniversario y añal. Al fallecimiento de la madre, en 1692, su hijo se quejaba de que “con los gastos del entierro y misas que hizo celebrar por dicha su madre entre todo sumó más que lo que podía disponer la dicha”¹²³⁶.

La labor asistencial de los miembros del estamento eclesiástico en cuanto a financiación de las funerarias de las capas sociales más pobres fue altamente significativa. Generalmente, la servidumbre de los obispos tenía aseguradas sus exequias de manera gratuita¹²³⁷. La fiesta de Pedro Vallas, lacayo del obispo Andrés Aznar, muerto en 1674, fue pagada por el mayordomo episcopal al igual que la del francés Simón Tisné, fallecido en 1689, siendo criado “de los de las escaleras abajo” del obispo Jerónimo Zolivera¹²³⁸. En este aspecto, los prelados no sólo sufragaron los gastos de entierro de sus domésticos sino que también se ocuparon de las exequias del personal eclesiástico que les asistía¹²³⁹. Igualmente aquellos que prestaban servicios subalternos en la Catedral podían aspirar a conseguir unas honras medianamente decentes sin abonar importe alguno. En 1658, a la muerte del infantil José Bellido, de nueve años, el cabildo acordó celebrarle una funeraria ordinaria de gracia¹²⁴⁰. Similar tratamiento tuvo Agustina Navarrete, viuda del campanero del templo, muerta en 1659, que además fue enterrada dentro de la iglesia, al lado del coro, con el beneplácito de los beneficiados y racioneros¹²⁴¹. Normalmente los miembros del cabildo catedralicio se

¹²³⁶ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol.352v.

¹²³⁷ Este aspecto es señalado también para el caso de Zamora, LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 25.

¹²³⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 50r. y 71v. (respectivamente).

¹²³⁹ En 1636, fallece Felipe Camañas, capellán del obispo fray Juan Cebrián, a pesar de que hizo testamento, se demostró que “no tenía nada y su Ilustrísima le pagó la fiesta”, *Ibidem*, fol. 17v. Juan Magallón, capellán del obispo Diego Chueca, fue enterrado con la asistencia de los canónigos, beneficiados y racioneros de la Catedral y el Capítulo de las parroquias de la ciudad “todos dijeron misa por él con tres sueldos de caridad y se le hizo fiesta y cabo de año; todo lo pagó su señoría”, *Ibidem*, fol. 42r. En 1691, el Obispo Zolivera se hará cargo de la funeraria de su capellán, Gaspar Montañana “quedando la disposición de su alma a la de su Ilustrísima”, *Ibidem*, fol. 72r.

¹²⁴⁰ *Ibidem*, fol. 34v.

¹²⁴¹ *Ibidem*, fol. 36v.

hicieron cargo no sólo de los enterramientos de sus criados sino que también pagaron los de sus familiares, particularmente los de aquellos cuya situación económica era notablemente precaria¹²⁴². Tal y como se puede advertir en el Cuadro 14, los hombres de iglesia adquirirán una importancia significativa a la hora de sufragar los gastos del sepelio de familiares y sirvientes. Con el 29,2 %, estarán en un segundo lugar detrás de los progenitores y otros miembros legos de la familia. Y si bien es cierto que en muchas ocasiones intervendrán como parientes directos, también lo es que se estableció un acuerdo social consensuado entre el estado religioso y la exigencia moral que implicaba el hacerse cargo de aquellos individuos del círculo parentelar que fallecían teniendo escasas posibilidades. En ciertos casos, esta actitud no estuvo exenta de cierto pundonor personal. Cuando en 1646 muere una hija del escopetero Miguel Lasala, su tío mosén Cristóbal Lasala, vicario de la iglesia de San Martín, pagará graciosamente su entierro “porque sus padres no querían hacer nada”¹²⁴³. Probablemente debía resultar altamente escandaloso que la niña abandonara este mundo sin los pertinentes oficios litúrgicos. La mayor parte del clero secular turolense provenía de unidades familiares de escasos recursos y este hecho dio lugar a que contribuyeran, de manera continuada, a sufragar los entierros de padres y hermanos¹²⁴⁴.

La sensibilidad familiar ante la muerte no se circunscribió solamente a los miembros consanguíneos. Los criados, en cuanto estaban sometidos a la rígida jerarquía del cabeza de familia y solían vivir bajo el mismo techo, fueron considerados como elementos, eso sí de segundo nivel, integrantes del amplio espectro parentelar. Los veremos frecuentemente en los testamentos como receptores de legados hechos por sus dueños bajo el preámbulo “por servicios agradables” o “por ser de mi agrado”, pero

¹²⁴² Sirvan como ejemplo los siguientes casos: el canónigo Pablo Caveró de Espinosa paga 187 sueldos y 6 dineros por la funeraria de su criada Catalina Monleón. A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 73v.; en 1636, a la muerte de María Aínsa, hermana soltera del canónigo Aínsa, éste se hará cargo de sus exequias abonando el importe de un aniversario y de quince misas, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 255r.

¹²⁴³ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 177.

¹²⁴⁴ Así, el racionero de la catedral Juan Cano, pagará por la funeraria de su padre, en 1680, ciento setenta y siete sueldos y seis dineros; en 1681, ciento setenta y cinco por la de su hermana y, en 1686, ciento setenta y uno a la muerte de su madre María López, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 57v., 58r. y 65v. (respectivamente). En 1634 muere Francica Maciano, mujer del alpargatero Domingo Molinos, siendo enterrada en la iglesia con una novena que por amor de Dios pagará su hijo el racionero Andrés Molinos. En 1636 ocurrirá lo mismo al fallecimiento del padre, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fols. 252v. y 255r. (respectivamente).

también en las actas de defunción donde se expresará que sus exequias han sido costeadas por la voluntariedad de sus patronos. Dentro del grupo de los servidores existieron numerosas categorías. Estaban los criados “de toda la vida”, que llevaban largos años en la casa y que, en muchas ocasiones, ya habían asistido a los ascendientes. Generalmente con este tipo de servidumbre se establecían fuertes vínculos afectivos y un cierto grado de corresponsabilidad. Don Pedro Dolz de Espejo pagará a sus expensas los funerales de su mediero José Guillén, muerto en la pobreza en 1678¹²⁴⁵. Los miembros de las oligarquías locales tuvieron a gala como una muestra más de prestigio, hacerse cargo del entierro de sus servidores.

No solamente las clases privilegiadas procuraron por enterrar decentemente a sus servidores. El labrador Joaquín Pomar pagará, en 1669, ciento sesenta sueldos por la funeraria de un criado que murió ahogado mientras pastaba el ganado¹²⁴⁶. Generalmente, en muchos de los casos, estos patronos señalarán que lo hacen en agradecimiento por los servicios prestados¹²⁴⁷ aunque tras estas expresiones se esconderá una razón más prosaica y utilitaria: emplear los salarios atrasados que se debían como una obra de caridad capaz de reportar méritos para la remisión de los pecados personales.

El pago de entierros a través de limosnas particulares tendrá una bajísima significación. Tan sólo encontramos nueve casos en los que se registran donativos

¹²⁴⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 55r. Don Jerónimo Arnal de Marcilla pagó por servicios agradables la funeraria de su criado Juan Marín, muerto en 1652, enterrándolo en la iglesia a sus expensas, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 365v. Los funerales de Isabel Martínez, criada de Don Jerónimo Pérez de Arnal, fueron sufragados por su amo en 1652; Don Antonio de Cliceche paga las exequias de su criado José Lamata en 1678; Doña Luisa Castellot, viuda de Antillón, se hará cargo de los funerales de su sirviente Silvestre Muñoz en 1698, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 30v., 55v. y 75v. (respectivamente).

¹²⁴⁶ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 206. Algunos de estos amos fueron generosos. El mercader Gil de Torres pagó por la funeraria de su criada Ana Ligros, en 1601, ciento veintisiete sueldos, en los que estaba incluido el precio de cinco misas cantadas y trece rezadas más el olear, las campanas y el maestraje, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 94. En cambio, otros sólo aportaron una escueta donación simbólica que difícilmente llegaba a cubrir la parte más imprescindible de la liturgia mortuoria. Juan Ortiz de Vihuescas abonó un total de veintisiete sueldos por su criada María Novella, cantidad que no pudo evitar que se escribiese en su acta la palabra *pauper*, *Ibidem*, fol. 98.

¹²⁴⁷ El vicario de San Pedro así lo expresa cuando muere su criada la viuda María Martínez en 1645, “le hizo una fiesta por haverle servido voluntariamente de ciento cuarenta sueldos”. Al año siguiente, este mismo vicario se hará cargo de los funerales de un sobrino labrador que muere sin testar por pobre., A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fols. 353v. y 356r. (respectivamente)

individuales y específicos destinados a cubrir los gastos de las exequias de los más desfavorecidos. Estos gestos representarán la verdadera caridad y la mayoría tendrá como protagonistas a individuos anónimos. Así, la viuda Bárbara Dobón, fallecida en 1606, “tuvo una fiesta de una limosna que le dio una persona piadosa”¹²⁴⁸; el entierro de Magdalena Pavías, muerta en 1623, también fue pagado “por una persona piadosa que la tuvo en casa durante la enfermedad”¹²⁴⁹.

¹²⁴⁸ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 125.

¹²⁴⁹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 294v.

IX. EL CLERO Y LA MUERTE

“Vas al coro a rezar tus horas / pagando a Dios por ti y por tu prójimo. / Mas ahora preciso es que mueras. / ¿No ves la hora que se acerca?”.

La Danza de la Muerte (Hans Holbein)

El indiscutible papel que desempeñó la Iglesia en la conformación y desarrollo del mundo de la muerte nos lleva a la necesidad de hacer una breve descripción de las instituciones eclesiásticas turolenses durante la época objeto de nuestro estudio.

Resulta evidente que el clero del siglo XVII presentaba una gran heterogeneidad tanto en su procedencia como en el modo de acceder a las órdenes y a los beneficios eclesiásticos, a la vez que las distintas peculiaridades de las zonas geográficas y los distintos estatutos forales contribuyeron a la creación de actitudes diversas dentro de este colectivo, muchas de ellas ancladas en costumbres inveteradas¹²⁵⁰. Esta complejidad manifiesta no tuvo repercusiones notables dentro de las prácticas funerarias debido a la unificación y universalización de la liturgia y a la difusión de una serie de supuestos en los que la iglesia contrarreformista hizo constante hincapié.

El Capítulo General de Racioneros

Uno de las características de la estructura del clero turolense fue su particular provisión y el hecho de que estuviera agrupado en un capítulo denominado Capítulo General de Racioneros. Su origen se remonta a los primeros tiempos de la fundación de la ciudad de Teruel y es muy probable que su constitución fuese una medida más para despertar el interés de los primeros repobladores ya que complementaba una amplia gama de concesiones reales¹²⁵¹. En Teruel, el concejo, junto con el capítulo eclesiástico,

¹²⁵⁰ Domínguez Ortiz señala que durante el siglo XVII se advierte un cierto arcaísmo en las actitudes del clero secular en aquellas zonas que disfrutaban de ciertas concesiones forales, al contrario que en Castilla en la que los reiterados esfuerzos de las altas jerarquías eclesiásticas, tuvieron unos resultados morales y organizativos más rápidos, DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *op. cit.*, vol. II, p. 67.

tenía la prerrogativa de presentación de todos los clérigos que pretendían colación en alguna de sus iglesias. Este tipo de patronato era de los denominados de derecho o perfecto y se basaba tanto en una serie de títulos y prerrogativas como en la posesión pacífica y continuada del patronazgo desde tiempos inmemoriales.

En este punto sería conveniente señalar que, dentro de la jurisprudencia eclesiástica, una de las formas de adquirir el derecho de patronato radicaba en la cesión de solares y en la construcción de iglesias dotándolas de todo lo necesario para su culto. Cualquiera de estos supuestos, y aún más los dos juntos, era base suficiente para la obtención del derecho patronal¹²⁵². Los fundamentos jurídicos del derecho de patronato eclesiástico turolense se asentaban en la cesión de este privilegio que tenía el obispado de Zaragoza sobre las iglesias de Teruel y la mayoría de sus aldeas, recibido a su vez de los reyes aragoneses, en favor del concejo y capítulo eclesiástico de la ciudad a cambio de cobrar la cuarta parte de los diezmos y primicias de sus iglesias. Estos supuestos fueron contemplados por Alfonso II cuando especificaba, en un documento dado en Huesca con fecha de 1169, la cesión de los diezmos de todas las nuevas iglesias que se fundaran con motivo de la reconquista de la zona de Teruel a la mitra de Zaragoza¹²⁵³. En esta donación se sobreentendía la potestad de provisión de los clérigos de las futuras iglesias que se habían de edificar una vez conquistado el territorio, facultad que fue transferida al concejo de la ciudad y a su capítulo eclesiástico, como anteriormente hemos mencionado¹²⁵⁴. Esta fue la base de la constitución de esta agrupación clerical cuya existencia ha llegado hasta finales del pasado siglo.

Después del Concilio de Trento, en virtud de la obligación que se impuso de legalizar los derechos de patronato, tanto de las personas singulares como de las comunidades y concejos ante los ordinarios respectivos, los clérigos de la ciudad, junto

¹²⁵¹ Aunque con algunas cautelas, Gargallo Moya señala la posibilidad de que la organización del Capítulo fuera una replica paralela a la incipiente organización civil y que ambas tuviesen una función complementaria, dado que con ello se potenciaba la integración del estamento clerical dentro del tejido social de la ciudad impidiendo el acceso de elementos extraños a la misma, GARGALLO MOYA, A.: *op. cit.*, pp. 573-574.

¹²⁵² TERUEL GREGORIO DE TEJADA, M.: *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 353.

¹²⁵³ LÓPEZ POLO, A.: *op. cit.*, véase el Apéndice, doc. II, pp. 173-174.

¹²⁵⁴ *Ibidem*, p. 118.

con el concejo municipal turolense, tuvieron que probar y defender sus derechos de patrimonio aportando tanto los documentos de donación como la demostración pacífica e inmemorial de dicho patronazgo. En 1581, el obispo Jaime Jimeno de Lobera, aprobó y reconoció como legítimos patronos a la ciudad de Teruel y a su Concejo¹²⁵⁵, recogiendo, además, treinta y una ordenaciones sobre los racioneros¹²⁵⁶.

Varias eran las peculiaridades de esta institución. En primer lugar sólo podían optar a los beneficios parroquiales de las distintas iglesias aquellos nacidos dentro de los muros de la ciudad de Teruel. Estas iglesias eran recepticias e innumeradas, lo cual significaba que se obligaban a admitir a todos aquellos que lo solicitaban reuniendo las condiciones necesarias y siempre que en sus rentas hubiese el suficiente número de partes o raciones para el mantenimiento decente del solicitante. Al disfrutar de una ración o porción los clérigos recibieron el nombre de racioneros y con esta denominación los encontraremos a lo largo de toda su historia.

Jurídicamente el conjunto de estos clérigos capitulares mantuvo invariablemente la postura de que disfrutaban de una sola prebenda a efectos de pagos a la corona y a la Santa Sede. Siempre alegaron que sus iglesias constituían una sola parroquia con una sola pila bautismal y que las diversas iglesias eran vicarias de una iglesia común. Así estaban exentos del pago de las *annatas* porque demostraron que en la prebenda no se producían vacantes puesto que, cuando fallecía un racionero, su ración se integraba en el fondo común en espera del nuevo racionero que la solicitase¹²⁵⁷. Amparándose en estas particularidades, el Capítulo de Racioneros turolense sostuvo a lo largo de toda la Edad Moderna numerosos litigios para eludir los impuestos reales, sobre todo el que hacía referencia a la percepción de los monarcas de los diezmos llamados de la Casa Mayor diezmera que tenían obligación de abonar todas las parroquias como subsidio de ayuda para la guerra contra los infieles, arguyendo que sus beneficios provenían de una sola parroquia¹²⁵⁸.

¹²⁵⁵ POLO RUBIO, J. J.: *Jaime Jimeno...*, *op. cit.*, pp. 118-119.

¹²⁵⁶ *Ibidem*, nota 44, p. 120

¹²⁵⁷ LÓPEZ POLO, A.: *op. cit.*, p. 152.

¹²⁵⁸ Esto no nos debe llevar a una interpretación estricta en cuanto al funcionamiento de las distintas iglesias. Cada una de las iglesias turolenses aparecen en toda la documentación de la época con la

A la cabeza del Capítulo estaba el prior, que era votado anualmente entre una lista propuesta por todos los racioneros de la ciudad. La jurisdicción de cada una de las parroquias¹²⁵⁹ la ejercía un vicario que, con carácter perpetuo, era elegido entre todos los racioneros de cada una de las distintas iglesias parroquiales. En este caso cada iglesia tenía el derecho de patronato activo en este nombramiento, sometiéndose dicha elección a la aprobación del ordinario. El vicario actuaba como párroco teniendo la cura de almas, encargándose de la administración de los sacramentos y de presidir los capítulos en cada una de las iglesias. También ordenaba los testamentos “sobre el cuerpo” en los casos de *ab intestato*. Durante el siglo XVII, la figura del vicario fue prácticamente inseparable de la del lugarteniente que le sustituía en casos de ausencia o enfermedad y le ayudaba en el gobierno de la parroquia.

Respecto a las fuentes de ingresos del Capítulo de racioneros hay que resaltar su compleja organización tributaria¹²⁶⁰. La masa común de bienes del Capítulo provenía de los diezmos, primicias, censos, aniversarios y otros gajes adventicios como eran la asistencia a las procesiones y a los oficios corales. Las cantidades que percibían los racioneros estaban en función del grado de cumplimiento por su presencia en tales actos. Cada una de las iglesias turolenses tenía fijada la percepción de una parte proporcional de los diezmos y primicias generados por la mayor parte de las aldeas de la Comunidad¹²⁶¹. Estas tenían la obligación de entregarlos a las distintas iglesias de la ciudad de acuerdo con la asignación hecha en la concordia establecida en 1212 entre el obispado de Zaragoza y el Concejo y Capítulo eclesiástico de Teruel¹²⁶². Parece ser que

denominación de parroquia, siendo su funcionalidad la misma que cualquier otra iglesia encargada de la cura de almas. Formaban un cuerpo independiente con capítulo propio con amplios poderes decisorios en los más variados asuntos, entrando muchas veces en competencias entre ellas sobre diversos temas, en especial sobre los derechos mortuorios, reservando el discurso y la alegación de tener una sola pila bautismal para los casos de litigios y exenciones.

¹²⁵⁹ En un principio fueron nueve las iglesias turolenses: San Andrés, San Juan, San Martín, San Miguel, San Pedro, El Salvador, Santiago, Nuestra Señora de Mediavilla y San Estebán. Esta última fue agregada en 1290, a San Pedro debido a la escasez de sus rentas. Santa María de Mediavilla fue elevada a colegiata en 1423 y sus canónigos eran a la vez racioneros de la misma iglesia formando parte del Capítulo de la ciudad. En 1577 se transformó en catedral con una dotación de dieciséis canónigos, saliendo del ámbito del Capítulo de Racioneros.

¹²⁶⁰ GARGALLO MOYA, A.: *op. cit.*, p. 577.

¹²⁶¹ Sobre el reparto del diezmo y los respectivos porcentajes que percibían los racioneros de las distintas iglesias de Teruel véase LATORRE CIRIA, J. M.: “El reparto del diezmo en la diócesis de Teruel (siglo XVII), *Studium, Geografía. Historia. Arte. Filosofía*, 2, (1990), pp. 37 y ss.

el número de aldeas tributarias disminuyó notablemente con el tiempo ya que a finales del siglo XVI sólo diez lugares tenían obligación de pagar sus diezmos a las iglesias de la ciudad¹²⁶³. No obstante, cada una de las parroquias y el Capítulo General de las siete iglesias ingresaban ciertas cantidades en dinero y especies por la colación de algunas iglesias rurales que debían pagar los señores de las mensas¹²⁶⁴. Pero no solamente los clérigos turolenses recibían ingresos por estos conceptos sino que en virtud de las facultades de patronato que tenían sobre estas iglesias proponían a los vicarios y rectores de las mismas ante los obispos y se reservaban para sus miembros aquellas cuyos ingresos eran más importantes, con lo cual no resulta raro encontrar a algunos racioneros que simultaneaban su porción correspondiente con la tenencia de alguna de las parroquias de los alrededores¹²⁶⁵. Las misas y aniversarios, así como las distribuciones por asistencia a los entierros y a los oficios corales tales como vísperas y maitines por difuntos, eran también una fuente de ingresos nada despreciable dado que su frecuencia incidía notablemente dentro del computo global de los ingresos, a la vez que cubrían parte de las necesidades de las respectivas fábricas de sus iglesias¹²⁶⁶.

¹²⁶² En esta concordia, prácticamente se enumeran la mayor parte de las aldeas turolenses como tributarias de las iglesias de Teruel. En otra posterior, hecha en 1293, se especifican las cantidades de trigo, avena y vino que tienen que tributar cada una de ellas. Véase LÓPEZ POLO, A.: *op. cit.*, Apéndice, docs. XI y XII, pp. 193-198.

¹²⁶³ Según Polo Rubio, las aldeas de Argente y Cuevas Labradas pagaban a la iglesia de San Pedro, Santa Eulalia y Fuentes Calientes a San Andrés, Alba y Cañada Bellida al Salvador, Mezquita de Jarque a San Juan, Jarque a Santiago, Visiedo a San Martín y Torrelacarcel a San Miguel, POLO RUBIO, J.J.: *Jaime Jimeno de Lobera...*, *op. cit.*, nota 40, p. 120.

¹²⁶⁴ La iglesia del Salvador ingresaba por el derecho de colación de Cedrillas; San Miguel por el del Pobo y Valdecebro; San Pedro por El Campillo, Rubiales, Monteagudo, Allepuz, Cirujeda, Villalba Alta, Lidón, Formiche Alto y Formiche Bajo; San Andrés por Aguilar, Hinojosa, Bueña, Caudé, Cuevas Labradas, Villalba Baja, Castralvo y Cubla; San Juan por Villarquemado, Aldehuela, Son del Puerto, Cañada Vellida y Tortajada; San Martín por Ababuj, Torremocha, Villaspesa y Villarejo de Argente y Santiago por la colación de Galve. El Capítulo General percibía frutos de los señores de las mensas de Alfambra, Sarrión, Perales, Camañas, Escorihuela, Mosqueruela, Valdelinares, Abejuela, Caudé, Torrijas, Aguatón, Rubiales, Camarena y La Puebla, A.D.T., *Constituciones synodales del obispado de Teruel hechas por Don Fernando Valdés y Llano en el mes de octubre de 1627*, Zaragoza, imp. Pedro Cabarte, 1628, pp. 328-335.

¹²⁶⁵ Sirvan como ejemplo los siguientes casos: El racionero de la iglesia del Salvador Pedro Calvete, regía la vicaría de la aldea de Cañada Vellida cuando en 1611 es requerido por sus compañeros para una consulta sobre la entrada en las capellanías a los recién ordenados en todas las órdenes, *Libro de Memorias de la iglesia de San Salvador* (1611-1739), fol. 70r.; el doctor Miguel Rubio muere en 1623 siendo racionero de la parroquia de Santiago y vicario del lugar de Celadas, A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 157v.; el racionero de la iglesia de San Miguel, Pedro Benedicto, detentó las vicarías de Peralejos y más tarde la rectoría de Conclud desde donde contribuyó, a pesar de su ausencia, al ornato de la capilla de San Miguel de su iglesia patrimonial en 1682, A.P.L.M., *Libro de Memorias de la Iglesia de San Miguel* (1684), fol. 443v.; el doctor Pedro Gómez, después de ser vicario de Corbalán y más tarde rector de Rubiales y El Campillo, fue elegido vicario de la iglesia de San Miguel, *Ibidem*, fol. 444r.

La erección de la colegiata de Santa María de Mediavilla como catedral en 1577 varió, sustancialmente, la estructura eclesiástica de la ciudad. Hasta entonces, los canónigos de la colegiata eran también racioneros patrimoniales y formaban parte del Capítulo General¹²⁶⁷, pero una vez erigida catedral la provisión de sus beneficios y prebendas suscitó numerosos litigios y altercados entre los primeros obispos y el resto de los clérigos ciudadanos entre los que no faltaron los pleitos por la cuestión de las precedencias entre el cabildo catedralicio y el capítulo de racioneros de la ciudad¹²⁶⁸. Hay que señalar que los problemas derivados de la forma de asistir a las procesiones, entierros y otros actos litúrgicos se prolongaron durante el primer cuarto del siglo XVII y sólo a través de numerosas concordias se reguló este asunto tan espinoso en el que se prodigaron acciones escandalosas dentro de la clerecía turolense.

En cuanto a la formación moral e intelectual del clero de la ciudad durante el periodo de nuestro estudio, se observan numerosas diferencias. En una época en la que la permeabilidad entre el mundo secular y el eclesiástico resultaba muy amplia, no era raro encontrar muchos seglares que se ordenaban buscando la exención de impuestos y un modo de vida seguro. El acceso al estado eclesiástico en la ciudad de Teruel no entrañaba dificultad alguna ya que las exigencias intelectuales eran mínimas. Según las Constituciones sinodales dadas por el obispo Martín Terrer de Valenzuela entre 1609 y 1612, bastaba presentar un certificado de bautismo y confirmación expedido por el párroco o notario público y saber leer y escribir teniendo algunos conocimientos de la

¹²⁶⁶ No hay que olvidar que parte de los gastos funerarios por enterramiento dentro de los recintos sagrados estaba destinado al mantenimiento de la fábrica de la iglesia. Aspecto este que trataremos con más detenimiento en un capítulo posterior.

¹²⁶⁷ LÓPEZ POLO, A.: *op. cit.*, p. 161. No obstante, algunos racioneros de las distintas iglesias llegaron a ser canónigos o a desempeñar cargos importantes en la curia. Sirvan como ejemplos los casos de Martín Gamir, racionero de San Martín y canónigo, muerto en 1614 en el hospital, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 110r.; Jacinto Gamir, racionero de la iglesia de San Andrés y canónigo prebendado muerto en 1631, POLO RUBIO, J. J.: *Historia de los...*, *op. cit.*, nota 229, p. 117; el doctor Pablo Durán, racionero del Salvador y arcipreste de la catedral en 1632, A.P.S.S., *Libro de memorias de la iglesia de San salvador* (1611-1739), fol. 133r; los hermanos José y Francisco Aínsa, este último también racionero del Salvador que como coadjutor del canónigo López, ocupó su puesto en 1634 llegando a ser vicario general de la diócesis, *Ibidem.* fol. 139r.; el licenciado Andrés Jerónimo Soriano, racionero de la iglesia de San Andrés, muerto en Madrid en 1641 siendo canónigo magistral electo de la Catedral, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 323v.; el doctor Jerónimo Torán de Garnica, racionero de San Andrés y visitador general en 1644, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 324v.; Pablo Civera, racionero del Salvador que murió en 1647 siendo arcipreste de la Catedral, A.P.S.S., *Lib.Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 267v.

¹²⁶⁸ Véase el estado de la cuestión en POLO RUBIO, J. J.: *Jaime Jimeno...*, *op. cit.* pp. 109-121; POLO RUBIO, J. J.: *Martín Terrer...*, *op. cit.*, pp. 73-116; POLO RUBIO, J. J.: *Historia de los...*, *op. cit.*, pp. 31-61 y 120-125.

doctrina cristiana para ordenarse de corona y con ello tener acceso a los beneficios de simple tonsura. Los que se ordenaban de grados debían presentar el testimonio del maestro con quien había estudiado Gramática¹²⁶⁹. Para alcanzar las órdenes mayores de subdiácono, diácono y presbítero, eran valorados, más que los conocimientos teológicos y morales, la ejercitación práctica en las órdenes menores con las que se iniciaba el nuevo clérigo, el cual debía presentar certificado del vicario de la iglesia donde pretendía ordenarse y obtener el beneficio demostrando que había asistido a las funciones litúrgicas y desempeñado los cargos que le correspondían de acuerdo con su condición¹²⁷⁰. Predominaba más el aspecto formalista y repetitivo que una verdadera instrucción. A esto habría que añadir la falta de centros dedicados a la educación de los futuros eclesiásticos. A pesar de las disposiciones del Concilio de Trento, la ciudad de Teruel carecía, como otras muchas diócesis, de un seminario que actuara de filtro ante la gran demanda de ordenaciones¹²⁷¹. Ciertamente existía un estudio de gramática y latín, pero a juzgar por las apreciaciones que de él hace el obispo Tomás Cortés, no debía de ser de una gran excelencia¹²⁷². Más explícito con respecto a las cualidades para ordenarse se muestra el sínodo de 1627, celebrado por el obispo Fernando Valdés. En él se recuerda que para ser admitido a órdenes en el obispado de Teruel, el pretendiente debía ser previamente examinado de linaje, persona, edad, institución, costumbres, doctrina y fe. No obstante la preparación seguía siendo mínima: para los ordenados de primera corona bastaba con leer y escribir rudimentos de latín y demostrar – cosa casi imposible – que no se pretendía la orden para eximirse del fuero seglar, prometiendo que se ascendería a mayores; para ser ordenado de epístola resultaba imprescindible tener veintidós años y saber leer los diversos oficios en el breviario dominando el canto llano, “del qual deben ser examinados con mucho rigor, pues es cosa indecente que muchos clérigos no sepan cantar en el altar y en el choro”; para

¹²⁶⁹ *Constituciones sinodales promulgadas por Don Martín Terrer de Valenzuela, 1609-1612*, transcritas por POLO RUBIO, J. J. En *Martín Terrer...*, *op. cit.*, nota 6, Título De aetate et qualitate ordinandorum, const. I, p. 190.

¹²⁷⁰ *Ibidem*, const. III, p. 191.

¹²⁷¹ El fracaso de la erección de seminarios ordenados tras el Concilio de Trento, tal y como señala Domínguez Ortiz, se debió a que los fondos para su creación se tenían que extraer de las mensas episcopales además de contar con la oposición de los propios clérigos y de los patronatos, DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *op. cit.*, pp. 10-11. En el caso de Teruel, el hecho se hace más patente dado que la totalidad de su clero estaba provisto por patronato laico activo.

¹²⁷² En su visita *ad limina* de 1618, lo califica de mediocre y recomienda que los jóvenes se instruyan en sus propias casas o en lugares fuera de la diócesis, POLO RUBIO, J.J.: *Historia de los...*, *op. cit.*, p.30.

diácono o evangelista, la edad debía ser de veintitrés años y tener la misma suficiencia; finalmente, se accedía al presbiteriado con veinticinco años sabiendo las ceremonias, los defectos de la misa y el manejo del misal¹²⁷³. Con respecto al canto parece que no era el fuerte de los clérigos turolenses ya que en muchas de las visitas a las parroquias se les encarece la obligatoriedad de saber cantar decentemente en el coro bajo pena de no ser admitidos a las órdenes superiores.

Con el fin de elevar la calidad intelectual de aquellos que pretendían gozar de patrimonio y de reglamentar la gran cantidad de supuestos que se presentaban a la hora de tomar las raciones, se establecieron durante la segunda mitad del siglo XVII una serie de ordenaciones que intentaron regularizar los requisitos necesarios para el ingreso en el cuerpo eclesiástico de la ciudad evitando determinados abusos, tales como venir a ella para dar a luz, adquiriendo con esto el derecho al Patrimonio¹²⁷⁴. Si bien es cierto que las exigencias mínimas para acceder a las raciones no cambiaban sustancialmente¹²⁷⁵, el sistema para ordenarse de epístola y evangelio se fue haciendo más exigente. Era necesario examinarse ante un tribunal compuesto por un Jurado de la ciudad, el Prior del Capítulo, el vicario de la iglesia a la cual se optaba y tres examinadores de probados conocimientos. Uno de ellos debía ser especialista en canto llano y, en el caso de que el sujeto fuera reprobado en esta parte, ya no podía presentarse ante los otros dos. Los que pretendían todas las órdenes y los que tenían el grado de doctor estaban exentos de esta primera prueba¹²⁷⁶. También concurrían en el tribunal siete racioneros, uno por cada parroquia, y cuatro ciudadanos que actuaban de testigos. Las pruebas consistían en un comentario sobre tres partes elegidas al azar del breviario, el texto del Concilio tridentino y el catecismo, para después pasar a la defensa de alguna cuestión de teología moral propuesta por los dos examinadores¹²⁷⁷. Ignoramos

¹²⁷³ A.D.T., *C.S. del obispado de Teruel, copiladas, hechas y ordenadas por su señoría Don Fernando de Valdés y Llano en el año 1627*, Zaragoza, imp. Pedro Cabarte, 1628, tít. V, const. II, pp. 77-78.

¹²⁷⁴ SOTOCA, J. L.: “Las ordenaciones del Capítulo de Racioneros”, *Teruel*, 68 (1982), pp.125-163. (Las ordenaciones aquí transcritas son las aprobadas por el obispo fray Andrés Aznar en 1679).

¹²⁷⁵ “Estatuimos y ordenamos que el que huviere de gozar de dicho Patrimonio, aia de haver aprehendido y aprehenda en la presente ciudad las primeras letras desde la A, B, C, hasta comenzar a leer, o los primeros rudimentos de la gramática, de manera que baste el tener una de estas dos cualidades para ser admitido a dicho patrimonio”, SOTOCA, J. L.: *op. cit.*, p. 139.

¹²⁷⁶ *Ibidem*, pp. 147-148.

si estas medidas elevaron la calidad intelectual de los clérigos turolenses, pero hay que convenir que en un estamento de intereses y orígenes tan diversos la casuística debió de ser muy amplia. Algunos de ellos solicitaban licencia para proseguir sus estudios y alcanzar el doctorado, otros llevaban una vida acomodaticia ocupados más en los negocios seculares que en los oficios del coro, dando motivo para que las constituciones sinodales y las visitas pastorales prescribieran multas pecuniarias para aquellos que no asistieran a las procesiones y otros oficios litúrgicos¹²⁷⁸.

Generalmente, los clérigos de Teruel gozaron de una situación económica bastante superior al resto de los habitantes comunes de la ciudad. A pesar de las disposiciones sinodales que prohibían taxativamente que los clérigos compraran y vendieran cualquier tipo de mercaderías y estuvieran involucrados en transacciones comerciales como era la venta de frutos, pan, vino o ganado¹²⁷⁹, la línea que dividía la autorización de hacer negocios con los frutos obtenidos de los diezmos y beneficios resultaba, en la mayoría de los casos, muy quebradiza y favorecía la inclusión de los bienes propios dentro de la mecánica mercantil. Algunos racioneros consiguieron adquirir un importante patrimonio personal gracias a sus actividades económicas, en las que se incluían la adquisición de inmuebles y la tenencia de fincas y ganados, como el racionero de la iglesia de Santiago, Pedro Sevilla, que dejó a su muerte, en 1638, más de veinte mil sueldos de hacienda¹²⁸⁰. Otros, en cambio, terminaron en la más extrema pobreza, como Baltasar Garzón, racionero de la iglesia del Salvador muerto en 1631 siendo residente de un beneficio en la catedral¹²⁸¹. Muchos buscaron complementar sus

¹²⁷⁷ *Ibidem*, p. 150.

¹²⁷⁸ “Por quanto se ha visto la poca devoción que ay en los clérigos de la presente yglesia y la ciudad en acudir a los actos públicos y procesiones generales que en dicha ciudad se hacen por necesidades ocurrentes, en las cuales los eclesiásticos tienen más obligación de asistir, pues su principal obligación es rogar a Dios por las necesidades del pueblo. Por tanto, ordenamos y mandamos que siempre y quando, en la presente ciudad se hiziere alguna procesión general, tengan obligación de acudir todos los clérigos de la presente yglesia que no estén legítimamente impedidos so pena de un sueldo a cada uno por cada una vez que faltare”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 260v. Visita del canónigo Francisco Aínsa 18-IX-1640.

¹²⁷⁹ *C.S. de Teruel* (1609-1612), *op. cit.*, Título: De vita et honestate clericorum, const. VI, p. 193; *C.S de Teruel 1627*, tit. XII, const. VIII, pp. 127-128.

¹²⁸⁰ A.P.S.S., *Legajo n.º 1*, Libro de los ingresos y gastos que hace el vicario Hernando Alegría de la hacienda de mosén Pedro Sevilla.

¹²⁸¹ El racionero Baltasar Garzón cantó de epístola en 1617 y de evangelio en 1618. A.P.S.S. *Libro de memorias de la iglesia del Salvador*, fols. 89v. y 91r. (respectivamente). “... y atento que moría muy pobre y con muchas deudas, dexo que los vicarios y racioneros le hiziesen su entierro y exequias a su

congruas cuando les tocaba por turno algún cargo capitular como el de mayordomo o fabriquero, pero corrían el riesgo de que, o bien por falta de preparación en cuestiones administrativas o por ejecutar ciertas operaciones dudosas les fueran embargadas sus raciones o tuvieran que restituir de sus fondos las cantidades que habían quedado malparadas. Por otra parte, hay que señalar que la extracción familiar era un factor a tener en cuenta a la hora de cuantificar las situaciones económicas de muchos de estos eclesiásticos.

Con respecto a sus costumbres y modos de vivir, su comportamiento no se destacó del de la mayoría de los clérigos de la época. En una sociedad en la que la violencia invadía los espacios públicos de una manera continuada, los espacios religiosos no se vieron exentos de ella. Las mismas actuaciones de la calle se trasladaban a los recintos sagrados siempre invadidos por una legión de mendicantes y donde no era raro ver sujetos amparándose de la persecución de la justicia¹²⁸². Los mismos eclesiásticos, miembros al fin y al cabo de una sociedad bronca y susceptible en la que el honor, las formas y las preeminencias tenían un significado fundamental, fueron partícipes de esta violencia, unas veces física y otras verbales. Latorre Ciria señala que los eclesiásticos turolenses participaron activamente en los acontecimientos políticos a lo largo de todo el siglo XVI, tomando parte en los diversos enfrentamientos locales llegando a protagonizar motines armados en 1571¹²⁸³. De este modo, un lugar como el templo pensado para la paz, la oración y el silencio, se convertía, en muchas ocasiones, en el escenario de fuertes trasgresiones y discusiones tanto entre los elementos laicos como entre el cuerpo clerical. Sirva como ejemplo el hecho protagonizado en 1622 por el tesorero de la catedral Pedro Lázaro, que en una discusión con el alpargatero Adrián Sancho, lo agredió de tal manera que lo dejó en gravísimo estado. Un hermano de éste, que era clérigo, en venganza hirió al tesorero, con toda probabilidad con alguna arma blanca¹²⁸⁴.

voluntad de la media ración que le pertenecía del año 1632"; A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Salvador), vol. III, fol. 249r.

¹²⁸² RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A.: "La Historia de la violencia: Espacios y formas en los siglos XVI y XVII", en BARROS, C. (ed.): *Actas I Congreso internacional "Historia a debate"*, t. II, Santiago de Compostela, 1993, pp. 120-121.

¹²⁸³ LATORRE CIRIA, J. M.: *La conflictividad política...*, *op. cit.*, p. 143.

¹²⁸⁴ POLO RUBIO, J. J.: *Historia de los...*, *op. cit.*, p. 58.

Con respecto a las cuestiones de preeminencias, también fueron frecuentes los litigios que acababan de forma agresiva. Pedro Huesa, beneficiado de la catedral, al ser recriminado por salir a decir misa antes que el canónigo Ginés Martínez y estando desvistiendo en la sacristía lo insultó llamándole villano, amenazándolo con apalearle. La escena debió de ser tan violenta que el clérigo terminó en la cárcel¹²⁸⁵. Las constituciones sinodales trataron de desarraigar estas costumbres estridentes con mayor o menor éxito. El obispo Martín Terrer prohibió a los clérigos de todo el obispado turolense llevar armas públicamente o en secreto, salir por las noches con ropas impropias de su estado y acompañar a los ministros de la justicia seglar bajo las penas de decomiso de las armas, quince días de cárcel y multa de cincuenta reales¹²⁸⁶. Quince años más tarde, en 1627, el obispo Valdés y Llano, apoyándose en la bondad que debía imprimir el estado eclesiástico, vuelve a reiterar que los clérigos no podían llevar armas defensivas ni ofensivas¹²⁸⁷. La eficacia de estas disposiciones no debió de ser muy efectiva ya que en las visitas realizadas por el canónigo Francisco Aínsa a las diferentes parroquias entre 1638 y 1640 se insiste sobre el tema de las armas advirtiendo que todos aquellos racioneros que no denuncien a sus compañeros tienen como pena cien sueldos¹²⁸⁸. Las causas de estos incumplimientos habría que buscarlas en la inseguridad de los caminos y descampados motivada por la aparición ocasional de partidas de bandoleros y salteadores que no dudaban en asesinar a sus víctimas sin respetar su estado clerical, tal y como se demuestra en el caso de mosén Juan Pina, vicario del Olmo, muerto de un escopetazo en los llanos de San Cristóbal en 1642¹²⁸⁹. Otros clérigos fueron víctimas de los enconados enfrentamientos entre bandos rivales como el

¹²⁸⁵ *Ibidem*, p. 120; Pedro Huesa murió el 11 de septiembre del siguiente año. A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 8r.

¹²⁸⁶ *C.S. de Teruel* (609-1612), tit. De vita et honestate clericorum, const. III, p. 192.

¹²⁸⁷ “Por quanto los eclesiásticos, por razón de su estado han de ser tan perfectos que no se pueda sospechar de ellos que ayan de bolver mal por mal, sino que han de vencer con buenas obras el mal que contra ellos se hiziere, como dize el Apóstol y por la misma razón han de ser personas tan abonadas que no se pueda sospechar que nadie se les aya de atrever en público ni en secreto, ordenamos y mandamos que ningún clérigo de orden sacro, ni beneficiado de qualquier grado o dignidad que sea traygan armas ofensivas ni defensivas en los lugares donde reside, de noche ni de día como son espada, daga, pedreñal corto ni largo, escopetas ni otras algunas, so pena de perdidas las armas y si fuere hallado con ellas, a más de la dicha pena aya de estar en la cárcel a nuestro beneplácito”, *C.S. del obispado de Teruel, copiladas, hechas y ordenadas por su señoría Don Fernando de Valdés y Llano en el año 1627*, tit. XII, const. II, p. 125.

¹²⁸⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. II, fol. 170v.

¹²⁸⁹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 21v.

licenciado Jerónimo López Camarena, vicario de Sarrión, asesinado también de un escopetazo en 1643 mientras asistía a unos fuegos artificiales que se celebraban en la plaza de Teruel¹²⁹⁰. También resulta significativo que ya en 1606, una de las excusas que aducen los canónigos de la colegiata de Mora para no rezar los maitines a media noche sea “por haber muchas enemistades y bandos en el lugar”¹²⁹¹. Esta conducta no fue exclusiva del clero turolense. A lo largo de todo el siglo XVII, en muchas diócesis de España el clero armado fue una constante como muestran las diversas sinodales publicadas. A través de las disposiciones condenatorias de los ordinarios nos ha llegado un amplio repertorio de armas y artilugios defensivos que hoy nos asombrarían¹²⁹².

Dentro de los templos, como ya hemos señalado, el ambiente era muy diferente al que en la actualidad podemos observar. La iglesia era una prolongación de la calle y un centro de socialización ciudadana. Los actos funerales con sus enterramientos eran casi cotidianos, a ellos concurrían multitud de fieles que deambulaban sin cesar manteniendo conversaciones particulares en las que estaban incluidos los tratos y negocios. En ocasiones era necesario expulsar a los animales que pretendían entrar en los recintos sagrados, especialmente los perros, si a esto añadimos el constante trasiego de celebraciones y oficios de coro, muchas veces ejecutados de manera apresurada y con notables faltas de dignidad y decoro, hasta el punto de tomar tabaco durante las celebraciones litúrgicas¹²⁹³, tendremos unos espacios en los que la posibilidad de

¹²⁹⁰ LATORRE CIRIA, J. M.: *La conflictividad política...*, *op. cit.*, p. 174. Dicho vicario fue enterrado en la Catedral sin recibir honra alguna debido a que sus herederos se las hicieron en Sarrión, A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 22r.

¹²⁹¹ POLO RUBIO, J. J.: *Martín Terrer...*, *op. cit.*, nota 117, p. 57.

¹²⁹² Tomando dos constituciones sinodales tan distantes en el tiempo como las del obispado de Pamplona de 1590 y las del arzobispado de Zaragoza de 1697, se puede observar que los intentos por atemperar la violencia de los clérigos fueron constantes. Las sinodales de Pamplona recriminaban a aquellos eclesiásticos que llevaran espadas, dagas, cuchillos de más de un palmo y bordones con hierro de más de dos dedos de largo condenándolos a seis días de cárcel y si eran encontrados de noche con ellas, a veinte días. Tan poco les estaba permitido llevar arcabuces, escopetas ni ballestas aunque fuesen para la caza. *C.S. del obispado de Pamplona, 1590*, lib. III, cap. II, fol. 63v.; las de Zaragoza prohibían también llevar espadas, puñales, broqueles y cualquier tipo de arma. Eran extremadamente rigurosas con aquellos que portaran pistolas pues su uso conllevaba un año de destierro del arzobispado. *C.S. del arzobispado de Zaragoza, 1697*, lib. II, tit. XII, const. II, p. 348.

¹²⁹³ “Por quanto emos sido informados la indecencia grande que los clérigos de la presente yglesia tienen en la celebración de los divinos oficios, mandamos a los clérigos de la presente iglesia no tomen tabaco en el coro ni en el altar mientras celebran los divinos oficios y mandamos al vicario de la presente yglesia o racionero más antiguo que se hallare presente que, pena de excomunión mayor, punten dicha

alcanzar un cierto grado de concentración y recogimiento estaba muy lejana. A este ruidoso tráfico contribuían, en ocasiones, las peleas e insultos, que resultaban poco edificantes para los fieles y más cuando estos se producían entre los miembros del cuerpo eclesiástico. De que estos se producían con más frecuencia de lo debido nos dan fe las normativas establecidas en las distintas visitas parroquiales:

“A los vicarios y racioneros de la presente iglessia, bajo pena de cien sueldos a aquellos que en las juntas, capítulos y congregaciones que tuvieran, ni tan poco fuera de ella, no sean osados de poner las manos violentamente en otro clérigo ni racionero alguno y tenga tratarlo mal de palabra, porque en dicho caso, a más de la censura que por derecho incurren, procederemos a ejecutar la pena y por otros debidos remedios de justicia”¹²⁹⁴.

Los pleitos y riñas entre los eclesiásticos tenían diversos orígenes, entre los que destacaban las cuotas de las distribuciones, las faltas de asistencia, los turnos en las celebraciones y los derechos de precedencia. Este individualismo descarnado se veía superpuesto a la hora de la muerte, pues en el momento de la defunción, la mayor parte de los bienes de estos racioneros eran legados a la propia parroquia donde habían servido.

La iglesia tridentina hizo un gran esfuerzo por dignificar y separar a los sujetos religiosos del resto de la sociedad seglar tratando de conferirles una santidad especial. El jesuita Nicolás Arnaya coloca a los sacerdotes en un plano casi divino cuando dice:

“No debe parecer nuevo el preferir los sacerdotes a los más altos príncipes de la tierra, cuyo poder es en cosas terrenas, más el de los sacerdotes, es cosa del cielo, el qual abren y cierran con sus palabras y lo que más es, con las mismas trae a Dios a sus manos, en lo qual excede a los ángeles del cielo, aunque sean los más altos serafines, los quales reconocen hazerles los sacerdotes ventaja en esto... si se considera la alteza de la dignidad del sacerdote hallaran que aunque en algunos casos la exceda, en otros la iguala y en otros los sacerdotes exceden a la Virgen”¹²⁹⁵.

Esta dignificación del estado sacerdotal estaba encaminada, por un lado, a establecer dentro de la sociedad la jerarquización fundamental e indiscutible de lo

pena advirtiéndole al fabriquero de la dicha iglesia se haga cargo de ello...” A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Salvador), Visita de 1640, vol. 3, fol. 261r.

¹²⁹⁴ A.P.L.M. *Lib.Reg.* (San Miguel), Visita de 1640, vol. III, fol. 52r.

¹²⁹⁵ ARNAYA, Nicolás de: *Conferencias espirituales útiles y provechosas para todo género y estado de personas, t. II*, Sevilla, imp. Francisco de Lyra, 1617. fol. 173v.

divino capaz de controlar las actitudes más individuales, por otro estaba la necesidad de separar del núcleo social a aquellos que debían desempeñar tal jerarquía dotándoles de unas cualidades muy superiores al resto de los mortales: “sería nunca acabar querer yo explicar la alteza del estado sacerdotal y, por consiguiente, la vida santísima, que por razón de lo dicho debe profesar el sacerdote, persuadiéndose que por muy santamente que viva y por mucho que haga en esta parte es poco”¹²⁹⁶. Esta santidad y distinción se debía reflejar en la apariencia y forma de vestir. En las constituciones sinodales se encarece que los clérigos deben llevar los hábitos largos y de paño negro, bonete en la cabeza, descartando el color incluso en las medias, si bien es cierto que cuando fueran de camino podían vestirse de leonado oscuro o de morado, colores considerados como decentes. También les estaba prohibido el uso del sombrero, exceptuando cuando los rigores del tiempo así lo exigían. Respecto a la apariencia externa, la barba la debían llevar corta y sin bigotes y la corona siempre abierta para demostrar su estado sacerdotal¹²⁹⁷. Pero el intento más profundo de desarraigarlos de la sociedad donde vivían radicaba en las prohibiciones de participar en cualquier tipo de actos festivos: bailes, danzas, juegos, mascaradas y reuniones musicales. Particularmente estaba castigado con pena de excomunión que los clérigos participaran corriendo toros en la plaza de la ciudad, no pudiendo estar en ella presentes¹²⁹⁸. Todas estas disposiciones no debieron de tener mucho éxito dado el origen del clero turolense. Miembros activos de una ciudad que los había visto nacer, en la cual desde la infancia habían desarrollado amistades y afinidades dentro de su tejido social, con amplios intereses familiares y una extensa red de clientelismos, se resistieron a despegarse de una colectividad en la que los lazos que los unían eran extraordinariamente sólidos.

Caso diferente fue el de los miembros del cabildo catedralicio, cuyos puestos fueron ocupados por miembros, la mayoría de las veces, foráneos al contexto social de la ciudad y que aunque demostraron sus predilecciones por sus lugares de nacimiento¹²⁹⁹, tuvieron un espíritu más amplio a la hora de ejecutar y llevar a cabo las

¹²⁹⁶ *Ibidem*, fol. 178v.

¹²⁹⁷ *C.S. del obispado de Teruel*, 1627, tit. XII, const. I, p. 124.

¹²⁹⁸ A.P.S.A., *Lib.Reg.* (San Pedro), Visita de 1639, vol. IV, fol. 340r.

¹²⁹⁹ Basta observar las disposiciones testamentarias de los canónigos de la catedral para apreciar la importancia de los legados píos hechos a sus lugares de origen. Véase POLO RUBIO, J. J.: “Beneficencia

reformas propuestas por el Concilio de Trento. El cabildo turolense pasó, desde su erección como catedral en 1577, hasta mediados del siglo XVII, sumido en constantes litigios; unas veces en antagonismo con el Capítulo eclesiástico de la ciudad por diversas cuestiones, entre ellas las de precedencias en los diversos actos, y otras enfrentándose a las provisiones de los propios obispos, que hicieron notables esfuerzos por imponer su autoridad e introducir las reformas conciliares. La composición numérica de los miembros que integraron el cabildo no tuvo variaciones desde la dotación inicial de canonjías y beneficios con los que se instituyó. A comienzos del siglo estaba compuesto por seis dignidades, incluido el deanato, y trece canónigos. Junto a ellos encontramos unos diez beneficiados de patronato y un número indeterminado de racioneros que no llegaba a los diez debido a las escasas rentas¹³⁰⁰. En 1628, la situación seguía siendo prácticamente la misma¹³⁰¹. La configuración definitiva se produjo en 1679, con el aumento de los beneficiados de capellanías que ascendió a veintidós, doce racioneros encargados principalmente de los oficios de coro y un vicario para la cura de almas¹³⁰².

No obstante, el grueso del contingente eclesiástico estuvo representado por los racioneros que ostentaban los beneficios en las distintas parroquias de la ciudad. En 1598, el obispo Martín Terrer estableció que el número máximo de racioneros que podía tener el Capítulo de la ciudad no podía exceder de setenta y dos, esta cantidad se mantuvo, con algunas oscilaciones, hasta finales del siglo, pero la ampliación de los estatutos del Capítulo hecha por el obispo Jerónimo Zolivera en 1691, en la que se podía acceder a una ración sin previa vacante, hizo que su número se elevara extraordinariamente hasta alcanzar, en 1740, la cantidad de ciento cuarenta individuos. Estos racioneros no se repartían por igual número entre las distintas iglesias de la ciudad. Ya desde de la Edad Media hubo parroquias cuyos recursos patrimoniales permitieron el mantenimiento de un mayor número de clérigos que otras y esta tónica se

y caridad en los testamentos de canónigos turolenses durante los siglos XVI y XVII”, *Memoria Ecclesiae*, X (1997), pp. 61-64.

¹³⁰⁰ POLO RUBIO, J.J.: *Martín Terrer...*, *op. cit.*, Estas cifras están sacadas de la visita *ad limina* de 1606. pp. 54-55.

¹³⁰¹ En su visita *ad limina* el obispo Fernando Valdés se queja de que sólo había diez beneficiados debido a la escasez de rentas y de que el número de racioneros debía de ser como mínimo de diez, de ellos dos presbíteros para la cura de almas, POLO RUBIO, J.J.: *Historia de los...*, *op. cit.*, pp. 109-110.

¹³⁰² *Ibidem*, p. 278.

mantuvo con ligeras fluctuaciones hasta los ajustes realizados a finales del siglo XVIII. Tomando como ejemplo el año 1639, en la iglesia de Santiago disfrutaban de ración siete clérigos incluido el vicario; en la del Salvador, catorce, mientras que en la de San Pedro lo hacían veintiuno¹³⁰³.

Nos encontramos pues con un clero con un fuerte sentimiento autónomo y patrimonialista, celoso de sus privilegios y exenciones y con un sentido muy localista, ampliamente incardinado dentro del tejido social de la ciudad y con numerosos intereses tanto económicos como familiares.

Asegurando la salvación. La práctica testamentaria eclesiástica

La jerarquía eclesiástica recomendaba vivamente la práctica del testamento como una acción meritoria de cara a la salvación y la declaró como una obligación moral, pues mediante la disposición de las últimas voluntades se instituían herederos para el cuidado del alma y se evitaban los litigios y disputas entre los descendientes. Las constituciones sinodales pusieron especial empeño en que las disposiciones testamentarias fuesen cumplidas por parte de los ejecutores y herederos, amenazando con graves penas a aquellos que no lo hiciesen¹³⁰⁴, resaltando con ello la importancia del testamento como recurso de primer orden, casi necesario, para la salvación del alma del finado.

Evidentemente el discurso escatológico sobre la muerte y los recursos que debían ser utilizados para la salvación del alma calaron profundamente en todos los grupos sociales, siendo el testamento el punto central alrededor del cual pivotaron una

¹³⁰³ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 171v.; A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fol. 259r.; A.P.S.A. *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 341r. (respectivamente).

¹³⁰⁴ “Una de las cosas más devidas al hombre que passa desta vida es el cumplimiento de su postrera voluntad, la qual aquellos en cuya confianza queda, parte por negligencia parte por descuido parte por malicia o particular interés dexan de cumplir como deven o a lo menos lo dilatan, no sin grave daño de las ánimas de los difuntos que son defraudados de los sufragios de que tienen tanta necesidad. Por tanto, nos a quien principalmente toca hazer que se guarden y cumplan las últimas voluntades, movidos por la piedad y misericordia que se debe tener a los difuntos y para que los curas estén enterados de lo que se ha de hazer en los entierros de sus feligreses y sepan los legados píos que los difuntos avrán dexado en sus testamentos, mandamos que luego en muriendo el testador, pidan a los executores o a herederos a cuyo cargo está el cumplimiento del testamento que les den las cláusulas y legados píos que avrán dexado el testador y a los notarios mandamos so pena de excomunió, que si estuvieran en el lugar las ayan de dar luego escritas y firmadas de su mano... y si dentro de dicho término no executaren los dichos testamentos, los curas dentro de un mes den aviso a nuestro visitador para que proceda contra los negligentes con penas y censuras y con todo rigor de justicia”, *C. S. de Teruel* (1627), tit. XXV, const. I, p. 198.

amplia gama de disposiciones encaminadas a descargar la conciencia de los individuos y a proporcionarles los sufragios necesarios para una pronta salida del Purgatorio. El colectivo eclesiástico, como principalísimo promotor de esta actitud, demostró con su ejemplo las bondades espirituales y materiales del acto de testar. La mayoría de los hombres de iglesia hicieron testamento siguiendo las pautas establecidas y muy pocos de ellos dejaron de cumplir con tan religiosísimo requisito.

Atendiendo a nuestro caso, este comportamiento no fue diferente al mostrado por la población eclesiástica hispana durante el período que nos ocupa. En el Cuadro 15 se observa que un alto porcentaje del clero turolense, el 84,9%, hace mención expresa de sus últimas voluntades mientras que un 13,5% no hacen disposición alguna.

Cuadro 15

Práctica testamentaria de los eclesiásticos turolenses (1600-1700)

Eclesiásticos	Fallecidos	Porcentaje
Testan ante notario	316	84,9
No hacen testamento	50	13,5
Testamento eclesiástico	6	1,6
Total	372	100

Dentro de este último grupo estarían todos aquellos que murieron de manera repentina, como el caso del racionero Gil Clemente, muerto en 1608 “mientras decía misa”¹³⁰⁵, y los que por motivo de su estado físico o mental se vieron imposibilitados para hacerlo; por ejemplo, Juan Soriano, racionero de la iglesia de San Miguel muerto en 1636, que “no testó porque no estaba para ello”¹³⁰⁶. Pero la razón última de no hacer testamento, como en los laicos, residió en la pobreza; ésta, sin llegar a las cifras alarmantes que afectaron a muchas capas sociales, tuvo también sus representantes en

¹³⁰⁵ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 190r. También Juan Bernad, muerto súbitamente en 1609, A.P. S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. I, fol. 242r.

¹³⁰⁶ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 48v. El estado mental unido a la pobreza constituyeron un impedimento para que algunos clérigos hicieran testamento como en el caso de Juan Ranquestad, diácono del Salvador que murió en 1675 “y por estar fuera de juicio dieciséis años no hizo testamento y por no tener bienes pues su parte se daba de comer por no tener renta para alimentarse, se le hizo la fiesta con asistencia del Capítulo General”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fol. 290v.

un colectivo que aparentemente parecía disfrutar de unas mejores expectativas económicas. Un 27,4% de los eclesiásticos que mueren *ab intestato* lo hacen por estar sumidos en la pobreza y no disponer de bien alguno. Las razones de sus pocas posibilidades eran muy variadas. Algunos clérigos que servían capellanías o fundaciones de memorias laicales de rentas muy bajas apenas podían subsistir con sus tenuous ingresos arrastrando una vida de extremada pobreza¹³⁰⁷. En 1604, a la muerte del clérigo Bartolomé García, natural de Celadas y capellán de una fundación en la iglesia de San Pedro, el capítulo tuvo que proveerle de todo lo necesario, siendo enterrado gratis por ser pobre¹³⁰⁸. Dentro del bajo clero benefical catedralicio también se dieron casos de pobreza manifiesta. La supervivencia de muchos de estos clérigos dependía de la celebración de las numerosísimas misas que por voluntad de los testadores había que celebrar en calidad de sufragios y de las escasas obviaciones que recibían por la asistencia a los funerales. La enfermedad y otros accidentes les podían privar de su única fuente de recursos y sumirles en una situación lamentable, como en el caso del beneficiado Martín Navarro Utarraiz, cuyas exequias se celebraron de gracia “atendiendo que era compañero y había entre todos hermandad, que a eso obligaba y porque su pobreza era grande”¹³⁰⁹. Otro tanto ocurría con ciertos sacerdotes forasteros de recursos muy limitados a quienes la muerte sorprendió estando de paso en la ciudad. En 1651 fallece Bartolomé Narbona, beneficiado de la parroquia de San Martín de Valencia, sin hacer testamento, “avisé al señor obispo de ello y vista la pobreza alzó la mano en todo”¹³¹⁰. En general, el clero patrimonial de la ciudad mantuvo un discreto comportamiento en cuanto a sus posibilidades económicas. Muchos racioneros completaban sus ingresos eclesiásticos con diversas actividades lucrativas o con la administración de sus patrimonios personales. Pero la heterogeneidad de sus situaciones

¹³⁰⁷ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *op. cit.*, pp. 63-64. Este autor señala que debido a las recesiones económicas y al aumento del coste de la vida, muchas rentas de capellanías y beneficios antiguos eran muy exiguas y no alcanzaban para el mínimo sustento de los que las servían dando lugar a que muchos sacerdotes se vieran reducidos a mendigar. En Teruel, a finales del siglo XVI, se estableció que no se podía instituir beneficio o capellanía alguna cuya renta no fuera de 600 sueldos con 600 escudos de propiedad, reduciendo a su vez el número de misas de los beneficios a dos sueldos por cada misa, *C.S de Teruel* (1588), De los beneficiados y ministros de las iglesias, const. II. fol. 65v.

¹³⁰⁸ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol.105. El mismo caso ocurrió con Mauricio Aragra, muerto en 1646 sirviendo en una capellanía de esta iglesia, *Ibidem*, vol. IV, fol. 355v.

¹³⁰⁹ A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 34v. También el beneficiado de la Catedral Francisco Huesa, muerto en 1623, tuvo un entierro “por amor de Dios” debido a sus pocas posibilidades. *Ibidem*, fol. 8r.

¹³¹⁰ *Ibidem*, fol. 30v.

y procedencias hizo que algunos no pudieran ocultar su miserable estado. Pedro Jerónimo Maza y Marín, racionero de la iglesia de Santiago, muerto en 1679, no hizo testamento porque “era pobrísimo”¹³¹¹. Esta indigencia se hacía más evidente cuando los fallecidos no habían alcanzado el grado del presbiterado; todos aquellos ordenados de diáconos o subdiáconos no percibían íntegras sus raciones sino una parte proporcional que oscilaba entre la media ración y el cuarto; además, en la celebración de los aniversarios no participaban de los beneficios de las limosnas de las misas¹³¹², por lo que sus ingresos se veían disminuidos de manera ostensible¹³¹³.

El escaso número de testamentos sobre el cuerpo efectuados a lo largo del siglo en personas eclesiásticas hace sospechar un cierto encubrimiento en el que no estuvieron ajenos los vicarios parroquiales, los cuales estaban obligados a ordenar sobre sus mismos compañeros una serie de sufragios siempre que estos murieran *ab intestato*. En este aspecto pudo más el sentido corporativista de un estamento que veía con desagrado la obligatoriedad de pasar por los mismos trámites que el resto de la sociedad que el cumplimiento taxativo de las disposiciones sinodales¹³¹⁴. Los acuerdos entre los familiares y herederos de estos clérigos con las distintas parroquias fueron más que frecuentes para evitar esta imposición. El testamento sobre el cuerpo, al menos en teoría, desvelaba el patrimonio del finado y se corría el peligro de que las disposiciones

¹³¹¹ A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 264v. Algunos de estos racioneros habían hecho testamento pero su pobreza no permitió que sus disposiciones se pudieran llevar a cabo como el caso de Jerónimo Delgado, muerto en 1686, que a pesar de tener testamento “no se hizo nada por él debido a su pobreza”, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 265v.

¹³¹² A.P.S.S., *Libro de Memorias de la Iglesia de San Salvador (1611-1739)*, fol. 69v.

¹³¹³ En la mayoría de los casos, estos individuos alegan no tener bienes a la hora de testar y son sus familiares los que corren con los gastos de los sufragios. El subdiácono Simón Muñoz, muerto en 1622, además de su entierro por hermandad tuvo 100 sueldos en sufragios gracias a la intervención de su padre, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 209r. El también subdiácono José Herrero, muerto en 1678, “no tenía de qué testar y fue enterrado por hermandad gratis en la sepultura de su tío el racionero José Perales delante del altar del santo Cristo”, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 319r. Miguel Benedicto, racionero de la iglesia de San Miguel se vio obligado a pagar 108 sueldos jaqueses por la funeraria de su hermano Sebastián, muerto en 1623, siendo diácono de San Martín quedando como fianza a los derechos episcopales, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 121. Jerónimo Abril, diácono de San Martín, muerto en 1638 y enterrado como pobre compartió la misma suerte con su hermano Baltasar, racionero de San Miguel, muerto dos meses más tarde. Ambos no testaron por encontrarse en la más absoluta pobreza; *Ibidem*, fol. 162. y A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, 52v. (respectivamente).

¹³¹⁴ *C.S. de Teruel* (1627), tit. XXV, const. X, p. 204. Sobre todos aquellos fallecidos sin testamento, además de los sufragios acostumbrados, el cura podía ordenar otras misas y obras pías complementarias dependiendo de la calidad y hacienda del individuo en la presunción de que él mismo lo habría dispuesto, en caso de habérselo permitido su enfermedad.

fueran lo suficientemente onerosas para despojar a los herederos de una buena parte de los bienes que les correspondían. Demostración palpable de esta postura es la insignificancia de las cantidades dispuestas para los funerales de estos clérigos en contraposición con las ordenadas para el resto de los laicos, particularmente si a estos se les suponía un monto de hacienda considerable. En realidad la hermandad del clero turolense llegaba mucho más allá de los meros ritos mortuorios y se prolongaba hasta los asuntos más terrenales.

En la mayoría de las ocasiones estos testamentos se hicieron más por presiones episcopales que por una verdadera necesidad de sufragios. El hecho de que, en 1639, falleciese sin testar el racionero Isidro Esteban en la localidad de Visiedo dio lugar a que se le hiciese testamento sobre el cuerpo reduciéndose las disposiciones por su alma a un entierro ordinario en el que la iglesia de San Martín se constituyó como fianza y “pagó la quarta décima por él”¹³¹⁵. Con frecuencia los favoritismos de las autoridades clericales se evidenciaron de manera descarada ya desde las más altas instancias: al doctor Francisco Gregorio, inquisidor del tribunal de Valencia y racionero de San Pedro, muerto en 1651 sin testar, le ordenó su testamento el mismo obispo Diego de Chueca, dejándolo todo a disposición de su hermano el también doctor Lucas Gregorio, que solucionó el caso con una funeraria ordinaria de 144 sueldos, cantidad realmente modesta que habitualmente se gastaba en los funerales de cualquiera de los miembros de las clases bajas¹³¹⁶. En muchas ocasiones este tipo de testamento se otorgaba por una necesidad jurídica imperativa en evitación de posteriores demandas y litigios. En el testamento que dispone mosén José Alavés, en 1687, sobre los bienes del racionero Gaspar Camañas, la mano del obispo tuvo una actitud determinante ya que “por orden de su ilustrísima se dispuso que se pagasen sus deudas y si algo sobrase se dispusiese a voluntad de su ilustrísima”¹³¹⁷. Resultaba del todo inconveniente que un hombre de

¹³¹⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 116.

¹³¹⁶ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol.362v.

¹³¹⁷ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 103r. Los casos donde la intervención de los obispos adquirió un protagonismo manifiesto no terminaron aquí. A la muerte sin testar de Gaspar Montañana, en 1691, capellán del obispo Zolivera, “quedó la disposición de su alma a la de su Ilustrísima”. En ocasiones el obispo solía delegar en alguien cercano al fallecido para que este dispusiera sus funerales. En 1697, cuando fallece el rector del Castellar, Gregorio Ahijado, sin testar por “no dar lugar su enfermedad”, el obispo dio facultad a su tío, el doctor Gregorio Blesa, arcediano de la Catedral, para que dispusiera por su alma de todo lo necesario, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 72v. y 75v. (respectivamente).

iglesia muriese dejando deudas, máxime cuando uno de los criterios más importantes que implicaba el acto de testar era el pago de las deudas y entuertos que se dejaban en la tierra. Difícilmente se podía persuadir a las gentes de que aliviaran sus cargos de conciencia cuando los mismos que lo recomendaban lo contravenían. De aquí el especial cuidado que se tuvo en que los eclesiásticos cumplieran de una manera o de otra con este precepto.

El personal eclesiástico participó de una de las características que fueron comunes al resto de la sociedad de la época a la hora de hacer sus testamentos: la cercanía entre el acto de testar y la muerte. En efecto, a pesar de las recomendaciones de teólogos y moralistas que encarecían vehementemente otorgar testamento estando en salud y habiendo prevenido con larga meditación las cláusulas y el contenido del mismo, fueron mayoría los que esperaron hasta los últimos instantes, cuando los signos de la muerte se mostraban de manera inapelable. Lo paradójico de este hecho radica en que un colectivo que precisamente tenía a su cargo inducir bajo presiones de muy diverso tipo a los fieles para que confeccionasen sus testamentos con prudente antelación, hiciese caso omiso de sus propias sugerencias¹³¹⁸. Y es que por más esfuerzos que se aplicaron para conjurar la terrible idea del dejar de existir, encaminando las conductas hasta puntos fijos y neutrales, hubo fuertes resistencias admitir el hecho descarnado de la muerte personal. Una de estas resistencias quedó extraordinariamente expresada en la ultimidad del testamento que encarnaba la no vuelta atrás y la ausencia de toda esperanza. La idea aprehensiva de que el testamento, una vez realizado, desembocaba inevitablemente en la muerte se implantó de manera definitiva en todas las mentalidades dando como resultado, no un rechazo sino una prevención hacia él. Pero esta postura no puede explicar por sí sola el predominio de testar con premura ante la presencia de una enfermedad que se consideraba grave sobre el testamento hecho en plenitud de salud. Existieron otras razones de tipo práctico que coadyuvaron a relegar el acto de otorgar testamento hasta los últimos momentos. En muchas ocasiones las situaciones económicas podían sufrir variaciones significativas,

¹³¹⁸ Este comportamiento resultó general en todo el ámbito hispano siendo corroborado en numerosos trabajos. LARA RÓDENAS, M. J.: *Contrarreforma y bien morir...*, *op. cit.*, p. 44; ARANDA MENDÍAZ, M.: *El hombre del siglo XVIII en Gran Canaria. El testamento como fuente de investigación histórico-jurídica*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de las Palmas. 1993, p. 61; GONZÁLEZ CRUZ, D.: *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del Siglo de la Ilustración*, Huelva, Universidad de Huelva, 1993, p. 119; LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 23.

con lo cual las disposiciones otorgadas dejaban de tener la validez deseada. El cambio de estado o el desarrollo de nuevos negocios y contratos podían influir notablemente en la cuantía de los capitales que se dejaban, y no siempre se podían resolver estos imprevistos por vía de codicilo¹³¹⁹, siendo necesaria la confección de un nuevo testamento con los gastos consiguientes que ello conllevaba. También las predilecciones hacia ciertos familiares, servidores y otras personas podían cambiar la intencionalidad de los otorgantes en los últimos momentos, aumentando o disminuyendo la adjudicación de las mandas testamentarias. Lo cierto es que el clero turolense no estuvo realmente preocupado por hacer sus testamentos de una manera previsora y esperó al inevitable momento en el que las alarmas corporales preconizaran los signos inequívocos de la muerte.

Cuadro 16

Tiempo transcurrido entre la fecha del testamento y la muerte en los clérigos seculares

Testamento / muerte	Número	Porcentaje
El mismo día	11	9,7
Un día	16	14,2
Dos días	9	8,0
Tres días	7	6,2
De cuatro a siete días	18	15,9
De ocho a quince días	8	7,1
De dieciséis días a un mes	4	3,5
De un mes a tres meses	14	12,4
De tres meses a un año	10	8,8
De un año a tres años	9	8,0
Más de tres años	7	6,2
Total conocido	113	100

Esta postura se confirma en el Cuadro 16, que expresa el tiempo transcurrido entre el otorgamiento de sus últimas voluntades y la muerte. Gracias a las ocasionales anotaciones que aparecen en las actas de defunción y al cruce con algunos testamentos conservados en los fondos notariales, se han podido relacionar la fecha de otorgamiento

¹³¹⁹ La diferencia entre el testamento y el codicilo radica en que este último no se hacía para instituir heredero sino para explicar alguna cosa del testamento y para añadir, mudar, quitar o instituir legados. El padre Busembaum lo consideraba como un testamento imperfecto carente de solemnidad. BUSEMBAUM, Hermann: *op. cit.*, trat. V, duda II, p. 200.

del testamento con la del fallecimiento de 113 individuos, cantidad ésta que supone el 35,7 % sobre el total del clero que testa. Amparados en este porcentaje que, sin ser excesivamente significativo, tiene el valor de extenderse temporalmente a lo largo de todo el período y abarcar a todas las categorías eclesiásticas de la ciudad, se puede observar claramente que una mayoría de los clérigos turolenses hicieron sus testamentos estando en enfermedad de gravedad que tuvo como resultado la muerte más o menos inmediata. Resulta contundente el hecho de que un 64,6 % de ellos no tardasen más de un mes en morir después de otorgar sus últimas voluntades. Los preludios de enfermedades más largas (entre un mes y un año) supusieron el 21,2 %, mientras que el inevitable paso del tiempo que iba minando las naturalezas ya achacosas o con dolencias crónicas fueron el 8 %, quedando el 6,2 % reservado a aquellos que mostraron una prudente previsión, sobresaliendo entre todos el vicario de la iglesia de Santiago, Tomás Ponz, muerto en 1637, el cual había testado 28 años antes, en 1609¹³²⁰. De la alteración sorpresiva e inopinada de la muerte no se vieron libres ni el clero catedralicio ni el bajo clero. Los canónigos Laurencio Dimas Carnicer, José Sebastián Dalda y José Corbalán, muertos en 1678, 1682 y 1683, respectivamente, otorgaron testamento el mismo día de su fallecimiento, con tal premura que los dos últimos dejaron todo a disposición y voluntad de sus ejecutores y familiares otorgándoles poder para ello¹³²¹. Pero no siempre fue así. Al canónigo penitenciario Juan Martín Arroyos, fallecido en

¹³²⁰ Sobre el testamento de este clérigo existen una serie de divergencias que hacen sospechar negligencias y ocultaciones tanto por parte de algunos escribanos como por parte de los herederos a la hora de presentar las últimas voluntades una vez producido el fallecimiento. En el su acta de defunción se afirma que hizo testamento ante el notario Andrés Abril el 3 de octubre de 1609 dejando como herederos a sus hermanos Francisco y Jerónima, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I. fol. 170r. Pero al hacer el cruce documental se encuentra que el 20 de diciembre de 1631, siendo Prior del Capítulo General, otorga un nuevo testamento el cual deroga al anterior y del que no se hace mención, A.H.P.T., *Notario Luis Novella*, n.º 1.536, fols. 21r-23v. El número de eclesiásticos turolenses que testaron con anticipación superior a un año fue realmente muy reducido. Tan sólo dieciséis individuos de la muestra lo hacen y, generalmente, serán miembros del cabildo catedralicio con una posición económica desahogada. Sirvan como ejemplo el chantre Juan Pérez de Cuevas, que otorgó testamento ocho años antes de su muerte; el deán Pedro Martínez, nueve años antes; el canónigo Pablo Pedro Miguel Mezquita, seis años; Juan Valeriano Barcelona y Lusilla, también canónigo, dos años, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 53r, 69r, 70r, 71v. (respectivamente). No faltaron sin embargo presbíteros prevenidos como José Cortés, racionero de Santiago, que hizo su último testamento diez años antes de su muerte acaecida en 1669, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. II, fol. 259v., o como el vicario de la iglesia de San Juan, Juan Correja, muerto en 1634, que testó en 1631, A.H.P.T., *Notario Luis Novella*, n.º 1.536, fols. 231v.-234v. Y también simples clérigos como el hermano del canónigo Barcelona, Miguel Valero Lusilla, capellán del convento de Santa Teresa, muerto en 1676, y que había hecho testamento trece años antes, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 51r.

¹³²¹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 55r.- 63v.- 64v. (respectivamente).

1682, el mismo día en que dictó su testamento, le dio tiempo para dictar larga y minuciosamente sus disposiciones que ocuparon varios folios¹³²².

En resumen, la mayoría de los clérigos turolenses, independientemente de sus funciones y cargos, testaron en el ámbito de la enfermedad, acompañados de la sombra amenazadora de la muerte y su comportamiento en este aspecto no fue diferente al resto de sus conciudadanos que aguardaron a que los efectos urgentes de la enfermedad les decidiesen a dictar sus últimas voluntades.

La muerte sufrida. ¿Cuántos fueron?

Un grupo tan significativo como el eclesiástico, capaz de organizar modelos colectivos de comportamiento tanto desde el punto de vista espiritual como económico, requiere necesariamente un conocimiento cuantitativo de sus efectivos. Precisar con mediana exactitud el número de eclesiásticos que hubo en la ciudad de Teruel durante el siglo XVII resulta una tarea imprescindible por dos razones evidentes: en primer lugar para conocer la mayor o menor influencia que tuvieron dentro del total de la población, pero también para situarlos dentro del marco social como elementos subjetivos que experimentaron en primera persona su propia muerte. Ellos, al igual que las demás gentes de su época, no pudieron dejar de sustraerse a la tensión angustiosa y amenazadora de un fin que podía presentarse de muy variadas formas, siendo objeto de los mismos accidentes y enfermedades que el común de sus conciudadanos. No se vieron libres de la peste, la locura, el deceso súbito y la muerte violenta, pero tampoco del temor escatológico al más allá. Y si bien es cierto que en muchas ocasiones su muerte fue una imagen social de clase, el sentido ponderable de ésta los igualó con el resto de la sociedad. Dejando a un lado el clero regular del que se tiene escasísima información en cuanto a su número y centrándonos en el secular, objeto de nuestro estudio, las lagunas son abundantes al no disponer para el período de una nómina fiable de los clérigos que ejercieron sus funciones dentro del ámbito de la ciudad. La documentación parroquial a este respecto resulta confusa y discontinua. Los escasos libros de memorias que se conservan sólo reflejan algunas presentaciones y licencias por estudios que de ningún modo pueden darnos idea del contingente de los clérigos

¹³²² *Ibidem*, fols. 59v-61v.

patrimoniales que ocuparon las distintas iglesias. Sin embargo, las manifestaciones documentales de los libros de funerarias resultan bastante expresivas: un total de 372 eclesiásticos quedarán registrados como fallecidos a lo largo del siglo XVII. En esta cifra se incluyen tanto los que sirvieron en la catedral o en las distintas parroquias como aquellos que murieron fuera de la ciudad¹³²³. De igual modo, se registrarán todos aquellos clérigos forasteros que estando realizando alguna gestión, o simplemente de paso fueron sorprendidos por la muerte. En el Cuadro 17 se puede observar la distribución de este clero atendiendo a su procedencia y a los cargos que desempeñaron.

Cuadro 17

Clérigos seculares fallecidos según su lugar de servicio y cargo (1600-1700)

Clero catedralicio	Clero patrimonial		Clero forastero		
Canónigos	56	Racioneros	232	Vicarios	6
Beneficiados /racioneros	36	Vicarios	25	Rectores	3
Deanas	5	Capellanes	4	Otros	5
Total	97		261		14

Sobre el total de fallecimientos, el clero patrimonial adquiere una mayoría aplastante con un 70,2%, seguido del heterogéneo grupo que formaban los miembros del ámbito catedralicio integrado por dignidades, canónigos, beneficiados, racioneros, capellanes, organistas, cantores y familiares de los obispos; estos supondrán un 26%.

¹³²³ Los fallecimientos de los eclesiásticos turolenses ocurridos fuera de la ciudad serán registrados invariablemente por una cuestión eminentemente administrativa, aunque también influyó en ello la confirmación de los sufragios que por hermandad estaban estipulados para cualquiera de los miembros que componían el cuerpo clerical y el cumplimiento de sus disposiciones testamentarias. Este último extremo queda confirmado en el caso del racionero Francisco Navarro, muerto en un hospital de Nápoles en 1625, que en su testamento había ordenado se gastasen 400 sueldos en sus honras y se celebrase una misa cada año el día de San Jerónimo de 200 sueldos., A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 297v. No faltarán, sin embargo, las solidaridades familiares que ampliarán las disposiciones hechas por el alma de algunos clérigos. Cuando fallece en Zaragoza el racionero Antón Mesa, en 1605, sólo había ordenado en su testamento la institución de un aniversario, pero sus hermanos y herederos, “por su beneplácito”, le hicieron cuatro misas cantadas, treinta rezadas y responsos durante su novena, pagando el maestraje y las campanas, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 146r. A veces la consignación iba pareja con un mero recuerdo testimonial por el alma del finado: el 20 de enero de 1646, seguramente coincidiendo con la noticia de su muerte, se celebra una misa por el racionero Pedro García, diácono de la catedral, fallecido en Roma el 29 de junio del año anterior, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 25v. En otros asentamientos, junto al registro del fallecimiento, se expresa la falta de disposiciones del finado, como en los casos de los canónigos Pedro de Agramonte, muerto en Tarazona en 1637, y Antonio Martín, canónigo sacristán, fallecido el mismo año en Calatayud, en ambos “no se hizo ninguna cosa por no haver hacienda”, *Ibidem*, fol. 18v. Morir fuera del ámbito del obispado suponía una incertidumbre sobre la existencia de testamento que llevaba aparejada la imposibilidad de lucrarse de los sufragios que habitualmente se encargaban: el arcediano Juan Pedrellas fallece en Zaragoza en 1626 sin que el cabildo tenga noticia alguna sobre sus últimas voluntades, *Ibidem*, fol. 10v.

Los eclesiásticos foráneos tan sólo serán el 3,8% y generalmente procederán de los pueblos del obispado¹³²⁴.

Cuadro 18

Relación por quinquenios entre fallecimientos totales y fallecimientos de eclesiásticos

Quinquenios	Total fallecidos	Clérigos fallecidos	Porcentaje
1600-1604	266	8	3,0
1605-1609	416	13	3,1
1610-1614	362	18	4,9
1615-1619	391	22	5,6
1620-1624	565	16	2,8
1625-1629	554	19	3,4
1630-1634	445	16	3,5
1635-1639	395	29	7,3
1640-1644	298	18	6,0
1645-1649	357	18	5,0
1650-1654	489	20	4,1
1655-1659	278	13	4,6
1660-1664	366	29	7,9
1665-1669	284	14	4,9
1670-1674	297	19	6,3
1675-1679	343	20	5,8
1680-1684	548	26	4,7
1685-1689	383	19	4,9
1690-1694	308	14	4,5
1695-1699	528	16	3,0
Total	7873	367	4,7

Se puede establecer el porcentaje global de la clerecía secular de la ciudad de Teruel durante el siglo XVII a través de la incidencia de la muerte general. Partiendo del conocimiento del número de fallecidos (7.960) de los cuales 358 están registrados como eclesiásticos – se han descontado los catorce individuos que no pertenecieron al ámbito religioso de la ciudad – se deduce que alrededor de un 4,5% de la población turolense fueron hombres de iglesia¹³²⁵. Si se restringe el campo temporal a quinquenios y se

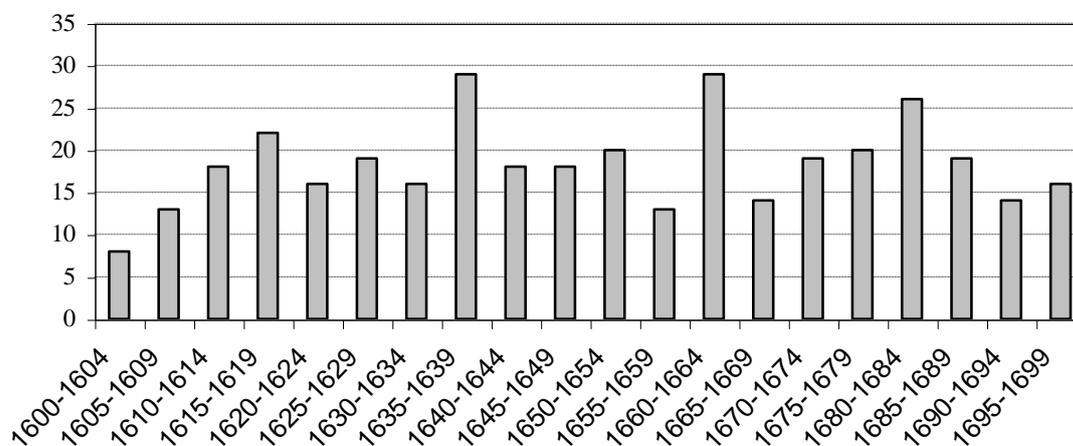
¹³²⁴ Sirvan como ejemplo: Juan Franco, Agustín Novella y el licenciado Tomás Blasco, todos fallecidos en 1627, siendo rectores de Aguilar, Ródenas y Santa Eulalia, respectivamente, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 11v.

¹³²⁵ El problema de la cuantificación del clero en el siglo XVII, según Domínguez Ortiz, estriba en la deficitaria calidad del material estadístico y en la escasez de encuestas fiables que se tienen para este siglo. En 1530 los eclesiásticos suponían el 1,30% de la población castellana pasando al 1,40% en 1591,

establece una relación entre el número general de fallecidos y el de los eclesiásticos, tal y como se puede observar en el Cuadro 18, las apreciaciones adquieren dimensiones más significativas: el porcentaje de clérigos fallecidos nunca fue inferior al 2,8% sobre la población difunta, desplazándose desde este mínimo hasta el 7,9%. Curiosamente, la intensidad de sus muertes no está en correlación con la mortalidad bruta que reflejan los diferentes quinquenios.

Gráfico 17

Evolución numérica de los clérigos fallecidos



Ayudándonos del Gráfico 17, se aprecia que en los tramos de 1635-1639 y 1660-1664, que representan una aproximación más que aceptable a la media normal de defunciones por quinquenios (393), la muerte en los clérigos alcanzará su punto más

mientras que en la Corona de Aragón representaron el 1,53%, RUIZ MARTÍN, F.: “La población española a comienzos de los tiempos modernos”, *Cuadernos de Historia. Anexos a la revista Hispania I*, 1967, pp. 189-205. En 1747, los eclesiásticos aragoneses se incrementaron hasta el 2,42% y aunque el porcentaje fue disminuyendo a lo largo del siglo XVIII, en Aragón la proporción de eclesiásticos se mantuvo superior al resto del conjunto de la Península, CATALÁN MARTÍNEZ, E: *El precio del Purgatorio. Los ingresos del clero vasco en la Edad Moderna*, Bilbao, 2000, p. 52. Se poseen datos puntuales sobre el excesivo número de clérigos en las zonas urbanas. Por ejemplo, en 1618, Huesca tenía 450 eclesiásticos sobre una población de 4.523 vecinos, DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *op. cit.*, p. 9. Latorre Ciria señala que la población eclesiástica de Teruel en 1753 ascendía a 170 individuos, incluidos los miembros del cabildo catedralicio, cantidad que suponía un porcentaje del 2,71% sobre el total de habitantes de la ciudad, si bien es cierto que dicho porcentaje está sacado sobre los datos aportados por el censo poblacional de 1787, LATORRE CIRIA, J. M.: “El clero del obispado de Teruel en 1753”, *Aragonia Sacra*, VI (1991), p. 122.

elevado, mientras que en quinquenios de elevada mortalidad general se mantendrá discretamente alrededor de la media de 18 fallecimientos por quinquenio. La excepción la encontraremos en el período que va de 1680 a 1684, donde el incremento de los fallecimientos llega a superar ampliamente el medio millar debido seguramente a la incidencia de alguna enfermedad epidémica, correspondiéndole, en este caso, un número elevado de defunciones clericales. Pecando de excesiva minuciosidad, pero con la intencionalidad de ratificar este comportamiento discordante, se han elegido tres años en los que previsiblemente la mortalidad registrada debería de estar en consonancia con nuestra mortalidad particular. En primer lugar, 1652, año en el que se registró un aumento brutal del número de muertes como consecuencia de la peste (246). Durante esta etapa sólo fallecieron siete clérigos, lo que supone el 2,8%, sin embargo, en 1639, año que se puede considerar como de mortalidad baja (71 fallecidos), la cifra de defunciones eclesiásticas se sitúa en el 8,4%, pasando al 11,2% en 1660 donde se contabilizan 80 decesos. Los rigores de la peste y de otras enfermedades de tipo carencial afectaron de manera muy atenuada a este colectivo por razones obvias que el padre dominico Francisco Gavalda ya apuntaba con extraordinaria agudeza al describir los estragos que la peste causó en Valencia entre los años 1647 y 1648: “La suerte de la gente que murió fue esta: caballeros ninguno, porque menos los oficiales reales y uno u otro, todos vaciaron la tierra; juristas ninguno; notarios uno u otro. A los entretenidos y gentes de paseo dexó Dios para que se sazonan. Los muertos fueron oficiales, labradores y regularmente toda gente de trabajo, a los quales hallava el mal cansados y mal alimentados. Lo propio sucedió en las mugeres”¹³²⁶. Este mismo religioso cifraba en tan sólo diecinueve las muertes de eclesiásticos seculares ocurridas en Valencia durante la terrible epidemia. Y es que los clérigos, como otros grupos sociales privilegiados, tuvieron la oportunidad de acceder a mejores dietas alimenticias y de recibir una asistencia médica adecuada, lo que les ayudó a combatir con más éxito las patologías de la época. Saber de qué enfermedades murieron estos clérigos es tarea casi imposible. Ni las actas de defunción ni los testamentos nos dan pista alguna. No obstante, hay indicios suficientes para afirmar que superaron la media de la esperanza de vida de muchos de sus contemporáneos¹³²⁷.

¹³²⁶ GAVALDA, Francisco: *Memoria de los sucesos particulares de Valencia y su Reino, en los años mil seiscientos quarenta y siete y quarenta y ocho, tiempo de la peste*, Valencia, imp. Silvestre Esparsa, 1651, cap. XXXIII, sin foliar.

Una radiografía de los testamentos eclesiásticos

Morir como buen cristiano suponía la casi obligatoriedad de hacer una sistematización de toda la vida pasada de cara a la futura. Ese ordenamiento tenía indefectiblemente que comenzar con la disposición de los sufragios y legados píos que el testador considerara más apropiados de cara a su salvación porque en el momento en el que el alma se separaba del cuerpo, ésta se veía sometida a un tremendo juicio individual en el cual se examinaban minuciosamente sus actos terrenales y se le pedía cuentas de todos los pecados que había cometido. Los momentos finales crearon en todas las conciencias una gran angustia atizada por las constantes admoniciones de tratadistas, teólogos y moralistas. Necesariamente, y a partir de estos temores, los espacios escatológicos se vieron invadidos por una serie de recursos destinados a suavizar el implacable momento. El testamento, como *acto mortis causa* que tenía sólo validez y efecto después de la muerte, proclamaba la voluntad inapelable del difunto de destinar parte de los bienes para remedio del alma diluyéndose así parte de su intencionalidad original, que era eminentemente sucesoria, en favor de unos contenidos casi sacramentales que aseguraban el ansiado premio celestial.

Como ya se ha apuntado anteriormente, los clérigos turolenses disfrutaron del privilegio de tener aseguradas sus funerarias de manera gratuita en virtud del acuerdo de hermandad que existió desde los primeros tiempos de la institución del Capítulo General de clérigos en la ciudad. Periódicamente esta prerrogativa fue recordada a través de ordenaciones hechas en el seno de las distintas parroquias¹³²⁸. Los sacristanes,

¹³²⁷ La documentación que se conserva, tanto la testamentaria como la parroquial, rara vez registra la edad de los sujetos, no obstante, para los eclesiásticos se puede hacer una aproximación calculando el tiempo transcurrido desde su presentación en las distintas parroquias y el año de su defunción teniendo en cuenta que según las constituciones sinodales la edad mínima para ser promovido al orden de subdiácono era de veintidós años, para el diaconado veintitrés y para el presbiterado veinticinco, *C.S. de Teruel* (1609-1612) Tomando como ejemplo la parroquia del Salvador, la edad media del fallecimiento de sus clérigos estaría en cincuenta y cuatro años, oscilando entre los noventa y dos que tenía el racionero Cosme Torres cuando murió en 1688 y los veintitrés del diácono Marcos Sánchez, fallecido en 1629, *Libro de memorias de la Iglesia de San Salvador*(1611-1739). Resulta significativo que la esperanza de vida de los eclesiásticos adquiriera un comportamiento claramente diferencial cuando se trata de miembros de la alta jerarquía como son los obispos. A este respecto, los prelados valencianos del período 1556-1699 disfrutaron de una media de vida de sesenta y siete años, BARRIO GONZALO, M.: “Los obispos del Reino de Valencia en los Siglos Modernos (1556-1834) Aspectos sociológicos”, *Revista Historia Moderna*, 21 (2003), p. 99.

¹³²⁸ Por ejemplo, en 1637 los racioneros de la iglesia del Salvador volvieron a determinar que “cualquier clérigo de la dicha yglesia que estuviese ordenado *in sacris* que muriere y se enterrare en ella, o en su testamento dexare ordenado lo entierren en dicha yglesia, se le aia y devan hazer por los clérigos de ella

que tenían la obligación de tocar las campanas en las exequias de los clérigos sin percibir nada a cambio, también fueron incluidos en esta exención, y sus funerales eran oficiados sin coste alguno en las parroquias donde habían servido. Amparándose en esta seguridad, fueron abundantes los eclesiásticos que expresaron en sus testamentos “que me hagan mi entierro por hermandad” o bien “que se me haga la funeraria ordinaria que esta iglesia haze de valde por sus racioneros”, sin añadir otras disposiciones al respecto. Este comportamiento dejaba adivinar, en muchas ocasiones, una situación económica no excesivamente boyante, y los clérigos que se enterraron con tan sólo una “fiesta de gracia” no pudieron disimular su triste condición. En estos casos el acto de hacer testamento no fue sino fruto de una exigencia formal encaminada más a la representación social que a una verdadera ordenación de los bienes, por otra parte inexistentes. La presión y la insistencia doctrinal de la práctica testamentaria hicieron casi inexcusable que todo clérigo partiese de este mundo con sus últimas voluntades documentadas, aunque estas se resumieran en una escueta encomendación del cuerpo y el alma, la consabida petición de un funeral gratuito y la elección del lugar de inhumación¹³²⁹. Apasionados en este convencionalismo algunos testaron a sabiendas de que no disponían de bien alguno, pero con el convencimiento de que el propio acto de testar implicaba un refuerzo sacramental más para el bien de su alma. José Aparicio, racionero del Salvador, fallecido en 1670, hizo testamento seis días antes de su muerte dejando como ejecutores a los racioneros Juan Robredo y Cosme Torres, “pero por no tener bienes se le hizo una fiesta de limosna”¹³³⁰.

Esta debilidad económica dio lugar a que algunos clérigos intentasen completar sus sufragios a costa de las rentas que se les debían en el momento de su muerte. El racionero Baltasar Domínguez, muerto en 1629, pide “le carguen unos maitines de

el entierro y las exequias, que es lo que llaman fiesta, de gracia y sin interés alguno y sin pagar campanas, solamente los dos cirios que tiene de derecho la fábrica de cualquier difunto y al clérigo que faltare a cualquier acto de las dichas exequias, se le apunten seis dineros; y a más de lo dicho, cada sacerdote o capitular de dicha yglesia le aia de decir dos misas rezadas, una por obligación de ser capitular del Capítulo General, si lo fuere, y otra por der clérigo de la presente iglesia, y si oviere algún epistolero le deva decir una misa rezada y durante el año, desde el día que se acabaren las exequias se le diga un responso cantado acabada la misa misa conventual y acabado el año sobredicho se le digan por los clérigos una misa de aniversario y *requiescat impace amen*”, A.P.S.S., *Libro de memorias de la iglesia de San Salvador*, fol. 224v.

¹³²⁹ En este aspecto muchos de estos testamentos son de una simplicidad extrema. Tras una breve invocación inicial pasan directamente a las cláusulas que ordenan el entierro y rara vez ocupan más de dos hojas.

¹³³⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fol. 284r.

cuarenta sueldos de renta celebraderos el día de la Epifanía, en cuyo cargamiento suplica se empleen las rentas que acostumbran dar a los racioneros difuntos y sino bastare para tanta pensión se saque la pensión que se pudiere sacar de dicha renta”¹³³¹. En ocasiones estas rentas estaban ya embargadas debido a las múltiples deudas que se habían adquirido y se recurría a otros subterfugios. Jaime Robredo ordena a su muerte que se le celebren cuarenta misas rezadas que se debían pagar con el importe de una mula que dejaba para ello, pero no se pudo cumplir su deseo “por ser más sus deudas que lo que tenía”¹³³². A este respecto hay que señalar que un número nada despreciable de clérigos vivía con un alto nivel de endeudamiento y era en el momento de su muerte cuando se ponían de manifiesto, de una manera explícita, sus apuros económicos.

Resulta paradójico el hecho de que en una época caracterizada por el abuso repetitivo de misas, sufragios y legados píos destinados al bien del alma, un colectivo tan significativo como lo era el estamento clerical se conformase con unos sucintos funerales mientras que la mayoría de las gentes se esforzaron hasta extremos impensables por acaparar toda clase de seguridades espirituales aun a riesgo de producir graves mermas en las haciendas de sus herederos. La respuesta habría que buscarla en varios factores que se solapaban. Los clérigos que no gozaban de una situación excesivamente próspera vieron en la celebración gratuita de sus exequias la forma más cómoda de salir de este mundo sin efectuar desembolso alguno, amparándose en el alto valor intrínseco de las oraciones y de los oficios de sus compañeros con la certeza de que sus aniversarios y responsos serían cumplidos con puntualidad. Pero también existieron razones estrictamente terrenales. Hay que tener en cuenta que estos hombres de iglesia vivieron en el siglo siendo deudores de los mismos afanes e intereses que sus contemporáneos. La mayoría, provenientes de una extracción social humilde¹³³³, mantuvieron hasta el momento de su muerte un fuerte sentimiento de solidaridad y

¹³³¹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 306v. Las rentas esperadas eran en ocasiones muy exiguas. El racionero de San Pedro Diego Calvete, fallecido en 1689, pide que de su renta se le celebren dos misas cantadas que a lo sumo podían costar cuarenta sueldos, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 414r.

¹³³² A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 303r.

¹³³³ Resulta revelador que un alto porcentaje de los clérigos patrimoniales de la ciudad de Teruel fueron de origen modesto. El 80% de ellos pertenecieron a familias humildes cuyos padres desempeñaron oficios tales como labradores, pelaires, zapateros, calceteros, blanqueros, carpinteros, sogueros..., siendo escasos aquellos que procedían de las clases privilegiadas.

cohesión con sus familias, a las cuales intentaron transmitir sus haciendas con los menores menoscabos posibles, en un deseo por mejorar las expectativas sociales de sus linajes o simplemente para aliviar sus estrechas condiciones económicas. Por otra parte, no hay que olvidar que hubo clérigos que ejercieron las funciones de testafierros del patrimonio familiar y que una vez fallecidos estaban obligados a restituir a favor de sus parentelas los bienes que habían administrado.

Existieron muchas maneras de encauzar parte de las adjudicaciones testamentarias hacia los núcleos familiares ejercitando a su vez la virtud de la caridad, tan recomendada y necesaria para alcanzar el perdón de los pecados. Una de ellas fueron los legados para casar parientes pobres del mismo linaje¹³³⁴. Bajo esta denominación se ocultaba en muchas ocasiones una descarada ayuda hacia los miembros de la propia estirpe. Las disposiciones de los instituyentes fueron al respecto muy variadas. En algunos casos no era necesario que las doncellas fueran huérfanas absolutas, bastaba con que lo fueran tan sólo de padre y que se pudiera demostrar que los bienes que poseían eran insuficientes para llegar al matrimonio. En otros sólo se exigía un ambiguo “estado de pobreza” sin que mediara como condición ningún tipo de orfandad. En la ciudad de Teruel este tipo de legados fue bastante frecuente entre el estamento eclesiástico hasta el primer cuarto del siglo XVII, para después ir decayendo progresivamente. Tomando como ejemplo el año 1601, en la iglesia de San Andrés, de las cuatro limosnas destinadas a tal fin, tres de ellas fueron fundadas por clérigos¹³³⁵.

¹³³⁴ En Zamora el punto álgido de este tipo de fundaciones, llamadas memorias de huérfanas, se alcanzará en el siglo XVII, y como en el caso de Teruel serán instituidas en su mayoría por miembros del estamento eclesiástico, LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 258. Del mismo modo el clero vallisoletano constituyó el grupo más destacado en cuanto a la institución de este tipo de limosnas pías, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 296.

¹³³⁵ Se trata de las instituidas por los racioneros Juan Dalda, Jerónimo Melín y Domingo Gabarda. Las rentas de las dos primeras eran más bien modestas: cien sueldos jaqueses anuales sobre 2.000 de propiedad, pero la fundada por Domingo Gabarda era de una importancia considerable: “Una limosna para casar huérfanas doncellas del linaje del dicho instituyente y no para parientes transversales, tiene de renta cada un año mil setecientos sueldos jaqueses, la qual renta se las da y distribuye así mismo y en cada un año día y fiesta de la Concepción Santísima de la Santísima Virgen maría Nuestra Señora, a dos de las dichas huérfanas doncellas, a cada una de ellas ochocientos sueldos. Está cargada dicha limosna en dos censales, el uno sobre la cambra de la ciudad de diez y ocho mil sueldos de propiedad y suerte principal con annua pensión y renta de ochocientos sueldos y el otro sobre el concejo del lugar de Santa Eulalia de otros diez y ocho mil sueldos de propiedad con otros ochocientos sueldos de responsión y renta annua”, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 268v. (Visita 15-12-1601).

Las dotaciones para casar o dotar doncellas experimentaron en ocasiones graves fraudes en su distribución cuando no en la asignación y empleo de sus rentas. No era necesario que la fecha de la fundación fuese distante en el tiempo ni que el documento jurídico contuviese cláusulas de oscura interpretación para que los capitales se desviasen a otros fines menos piadosos con la connivencia de clérigos y patronos. Muy lejos estuvo de pensar en esto el racionero Jerónimo Rueda cuando mediante un codicilo añadido a su testamento un día antes de su muerte, en 1627, dispuso la cantidad de dos mil sueldos jaqueses para que con su renta se ayudase a ciertos parientes pobres dejando como patronos de esta limosna al vicario y racioneros de su iglesia. Parece ser que al año siguiente esta suma ya había desaparecido teniendo que transcurrir doce años para que, mediante acto notarial, se volviera a restituir el dinero a costa de los clérigos capitulares y del embargo del capital que había dispuesto para sufragios el principal causante de esta pérdida: el racionero Baltasar Domínguez, fallecido en 1629¹³³⁶. Los pleitos sobre este tipo de memorias fueron bastante habituales. Unas veces por las demandas interpuestas por familiares que veían defraudados sus derechos a percibir este tipo de ayudas, otras por las competencias que se establecían entre los mismos patronos. Estos constantes litigios dieron lugar a que los réditos generados por las fundaciones fueran mermando de manera progresiva. Para evitar estas situaciones algunos testadores establecieron la distribución inmediata y por una sola vez de sus legados sin instituir cláusula alguna que condicionara vínculos de sangre. El licenciado Miguel Dalda, canónigo de la Catedral, ordenó que fuesen distribuidos dos mil sueldos de su hacienda

¹³³⁶ El vicario general el doctor Francisco Aínsa, en su visita de 1641 a la parroquia de San Andrés, narra con todo detalle el caso: “de la limosna que instituyó dicho racionero para ciertos parientes suyos de la cual dejó por patronos a los vicarios y racioneros de la iglesia de San Andrés y por quanto en el disponer y acomodar la hacienda y rentas de dicha limosna como en otros casos no esta suficientemente proveido orden y forma que en lo sobredicho se debe tener por quanto sobre cierta hacienda ha havido y ay muy grande peligro de perderse, por tanto de voluntad y asentimiento de dichos vicario y racioneros y otorgado mediante acto testificado por Antonio Muñoz nuestro notario y escribano infrascripto a treinta días del mes de diciembre del año contado del nacimiento de Nuestro Señor de mil seiscientos quarenta y por la autoridad ordinaria de que usamos, instituímos y ordenamos que los dos mil sueldos jaqueses que havia en poder de la iglesia de dicha limosna se acomoden en la manera infrascripta: a saber que el doctor Andrés Domínguez, vicario, aya, deba y pagar de la forma que abajo se dirá seiscientos sueldos jaqueses. Item. Que dichos vicario y racioneros como executores herederos o legatarios de mosén Baltasar Domínguez, ayan, deban y pagar de los bienes de aquel dejados para obras pías seiscientos sueldos jaqueses y los restantes ochocientos sueldos, dichos vicario y racioneros del común de dicha iglesia en la manera infrascripta; que por quanto el haverse perdido los dichos dos mil sueldos ha sido por culpa de la iglesia y de algunos particulares de ella”, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fols. 320r-320v-321r.

entre cinco o diez doncellas, “las más pobres, virtuosas, buenas y honradas naturales de la ciudad para aiuda a su colocación”¹³³⁷.

Otra de las formas que emplearon algunos clérigos para beneficiar a sus parientes consistió en la consignación de ciertas cantidades destinadas a pensionar a determinados familiares, en especial hermanas viudas y de escasos recursos. El racionero Pedro Sevilla ordena en su testamento a los clérigos de la iglesia de Santiago que de la almoneda de sus bienes muebles “ayan de dar y pagar en cada un año a Catherina Sevilla, viuda, mi hermana, vecina de Vallacloche durante su vida de aquella en cada un año quatrocientos sueldos jaqueses en quatro pagas yguales de tres en tres meses”¹³³⁸. Más sentido espiritual tuvo el legado del racionero Miguel Boira, fallecido en 1679, que había depositado cuatrocientos sueldos en el archivo de la iglesia de San Pedro para que a la muerte de su hermana ésta tuviese unos funerales dignos¹³³⁹.

En las mentalidades del momento, asfixiadas por el deber ineludible del testamento, que proporcionaba entre otras virtudes, la afirmación en la fe y la reconciliación del individuo mediante un acto público en el que se especificaban las cláusulas piadosas para la remisión del alma, quedaron algunos huecos que actuaron como válvulas de escape frente a una realidad mucho más tangible. El mundo del más allá se enfrentaba con el mundo de la vida y, si bien la distribución de los bienes era absolutamente necesaria para alcanzar la gloria, también era cierto que el mundo terrenal tenía sus exigencias. El hombre del barroco supo establecer en esta pugna una serie de prioridades y testó con los ojos puestos aquí y en el cielo. En esto no se diferenciaron los eclesiásticos del común de las gentes. Si el testamento era un medio para alcanzar la gloria legitimando a su vez la posesión de los bienes terrenales, ésta podía esperar hasta que los deudos más próximos dejaran de disfrutarlos. Así lo debieron de pensar el diácono Juan Mateo Pobo, muerto en 1627, cuando dispuso que “después de los días de mi madre se me celebre una misa semanal perpetua de 2.080

¹³³⁷ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 28r.

¹³³⁸ A.P.S.S., *Legajo I*, Testamento del racionero Pedro Sevilla, 1636.

¹³³⁹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. IV, fol. 276v. Además de esta disposición había dejado en usufructo a dicha hermana la casa donde vivía con la condición que “fenecido este vuelva la dicha casa a la Iglesia con obligación de cargar dos aniversarios enteros por él y su dicha hermana”, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 411v.

sueldos jaqueses”¹³⁴⁰, o el racionero José Cebrián, muerto en 1648, que tras ordenar en su funeraria cien misas rezadas y unos maitines declara que a la muerte de una sobrina se vendan todos sus bienes y se apliquen por su alma¹³⁴¹. En ocasiones las haciendas eran fungibles y se consumían sin llegar a repercutir sobre el alma del testador. El racionero Agustín Montañés, fallecido en 1680, dejó quinientos sueldos para misas y unos maitines que se debían celebrar el día de San Blas junto con la institución de un aniversario entero de cuatrocientos sueldos pero “nada está hecho por haver dicho en dicho testamento que si su hermana lo havía menester, que se lo comiera”¹³⁴². Asegurar la vida de los que se quedaban en este mundo era otra de las formas de practicar la caridad; tiempo habría de invertir los remanentes, si quedaban, en provecho del alma.

Pero no todos los eclesiásticos actuaron así. Una parte de ellos murieron en el convencimiento de que la mejor inversión que podían hacer con los bienes adquiridos en esta vida era cambiarlos por monedas espirituales mediante las cuales se podía conseguir la pronta salvación del alma, y no dudaron en legar a ésta toda su hacienda nombrándola única heredera. Este comportamiento daba lugar a una rápida absorción de los capitales y a la aniquilación de cualquier residuo patrimonial. El alma del finado era la beneficiaria absoluta de todo lo que se había poseído, pero en realidad, el verdadero heredero era el clero encargado de administrar las memorias de misas y otros sufragios. Generalmente cuando se producían legados de este tipo, los albaceas y ejecutores testamentarios solían ser individuos pertenecientes al estamento clerical, muchas veces los propios compañeros capitulares encabezados por el vicario parroquial. Con ello los

¹³⁴⁰ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 317r. La cantidad de 2.080 sueldos rentaban 104 anuales. Con este importe se podía celebrar las 52 semanas del año a dos sueldos por misa.

¹³⁴¹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 234v. También el racionero Gaspar Asensio, muerto en 1688, que “dexó usufructaria de su hacienda a su tía Pabla Lasala durante su vida y fenescida esta, de los réditos de dicha hacienda se hagan para sufragios de él y de sus difuntos”, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 266.

¹³⁴² A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 413r. Entre los clérigos esta postura fue más que común. En muchas ocasiones eran ellos quienes mantenían a sus expensas a padres o hermanas solteras y en caso de fallecimiento procuraron dejarlos en las mejores condiciones materiales posibles. “Que si muerta su madre Quiteria Pedro quedaran algunos bienes, se le cargasen en la Hermandad dos misas cantadas” expresaba el evangelisterio de la Catedral Antonio Esteban, muerto en 1700, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. IV, fol. 325. El racionero Pedro Claros, muerto en 1628, en una cláusula de su último testamento ordena “que todo lo que se hallare en ser de su hazienda, se cargue para sufragios de él y de sus difuntos y esto después de la vida de sus usufructuarios, que son María Calvo, su prima, su sobrino Vicente García, y estos puedan vender con necesidad a conocimiento de sus executores y Melchor García que fue casado con una prima suya”, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 35r.

testadores pretendían que sus disposiciones fuesen cumplidas con más escrupulosidad y eficacia. Dejar como heredera al alma suponía el desmantelamiento inmisericorde de las haciendas salvo que hubiera de por medio alguna cláusula que especificara ciertos legados hechos a favor de determinados personajes. Por lo común el deseo del testador era que con la mayor brevedad posible se vendieran todas sus propiedades en pública subasta y que el importe obtenido se destinase a la celebración de sufragios. Así lo expresa el racionero de la iglesia de San Martín, Martín Sanz, muerto en 1678, que dejó como albacea al capítulo de su parroquia: “que se vendiese todo lo que se conociese suyo y lo que procediera de estos bienes se le celebren en misas de a dos sueldos de caridad, se sacó 6.005 sueldos y 6 dineros”¹³⁴³. Una de las características de este tipo de disposiciones es su profundo sentido personalista. Las mandas pías siempre estarán destinadas a sufragios directos por el alma del testador o a lo sumo por las de los miembros más cercanos de su familia, y en contadas ocasiones se contemplarán obras de caridad consignadas a pobres o a otros fines¹³⁴⁴. A través de estas liquidaciones *post mortem* podemos hacernos una idea aproximada de las fortunas particulares de algunos de estos eclesiásticos¹³⁴⁵.

Frecuentemente las disposiciones testamentarias que dejaban heredera al alma chocaron con los intereses de los familiares, que vieron lesionados sus derechos a heredar una parte de los caudales del difunto. Las intromisiones y protestas en las ejecuciones de este tipo de últimas voluntades fueron constantes y esto dio lugar a que

¹³⁴³ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 225.

¹³⁴⁴ Cuando fallece el racionero Baltasar Torres, en 1700, dispone que de la venta de su casa se cargue una misa cantada el día que se rece del oficio de Nuestra Señora del Rosario y por la tarde se haga un aniversario por sus padres tocando las campanas a muerto. El resto de la cantidad obtenida la dedica exclusivamente a su alma ordenando que se cargue a censal para que se le celebren los lunes, miércoles y viernes de la Cuaresma diecinueve misas de tres sueldos y del resto de la renta sobrante se emplease también el misas de dos sueldos y seis dineros, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 292.

¹³⁴⁵ Sirvan como ejemplo los siguientes casos El inventario del patrimonio del vicario de Santiago, Juan Villaspesa, muerto en 1615, arrojó una cifra de 7.488 sueldos, A.P.S.S., *Legajo I, Papeles del vicario Villaspesa*; De la venta de los bienes del racionero Cristóbal Cabello que ordenó la liquidación de toda su hacienda para bien de su alma se sacaron 4.500 sueldos, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 206. Otros, como el racionero Pedro Sevilla, muerto en 1638, destinaron a su salvación la nada despreciable suma de 19.205 sueldos, A.P.S.S., *Legajo I, Libro de recibos y gastos de la hacienda de Pedro Sevilla*. El racionero Jacinto Dobón, muerto en 1672, fue bastante más modesto y dejó por su alma mil misas de dos sueldos aunque “las demás obras pías no las han manifestado”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 208. Algunos que dejaron heredera a su alma consumieron en unos escasos sufragios sus cortos caudales. Esteban Orreos, muerto en 1624, ordenó: “un aniversario de 400 sueldos, treinta misas rezadas y la celebración de quince misas perpetuas de tres sueldos sobre una cantidad de 900 sueldos”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 235r.

algunos miembros del clero, quién sabe si por presiones familiares o por un sentido moral de justicia distributiva, dejaron codicilos en los que se consignaban determinados legados a miembros de su parentela con el fin de prevenir posibles pleitos y discusiones. En estos casos las autoridades eclesiásticas estuvieron vigilantes y no dudaron en comprobar de manera taxativa tales rectificaciones¹³⁴⁶.

Como se ha apuntado anteriormente, una parte del clero turolense tuvo unas condiciones económicas bastante inestables. No era raro que la llegada de la muerte les sorprendiera en medio de transacciones comerciales, deudas impagadas o cargos de ejecución incumplidos, sobre todo aquellos que hacían referencia a ciertas mandas piadosas. La predicación cristiana tradicional consideraba la restitución o devolución del dinero como una condición imprescindible para llegar con ciertas garantías ante el tremendo juicio personal. Y, particularmente, las deudas contraídas eran consideradas como verdaderos atentados contra el séptimo mandamiento ya que simbolizaban el terrible pecado de la avaricia. Era pues necesario hacer devoluciones *post mortem*, tanto de los bienes adeudados como de los adquiridos irregularmente. Sobre este aspecto resulta significativo que alrededor del 30% de los testamentos de eclesiásticos mencionen alguna disposición en lo tocante a que sean pagadas sus deudas. Deudas que llegaban a ser de cierta entidad y que agotaban la posibilidad de encargar unos sufragios plausibles¹³⁴⁷.

¹³⁴⁶ La muerte repentina del vicario del Salvador, el doctor Melchor Castillo, ocurrida en 1695, motivó la intervención del obispo Jerónimo de Zolivera para solucionar las demandas de sus familiares. En su testamento había ordenado doscientas misas rezadas, todas las misas que durante su defunción y actos funerales se pudieran decir tanto por los eclesiásticos como por los religiosos de la ciudad, cinco misas cantadas perpetuas por su alma y las de los suyos, y cincuenta escudos a la fábrica de la iglesia con la obligación de cantarle una misa el día de la Ascensión distribuyendo dos sueldos a cada racionero. Del residuo de sus bienes había dejado a su alma heredera para que se emplearan en misas cantadas según una cédula que “hallóse en poder de mosén Miguel Escobar, racionero de Santiago, pero por no estar firmada de su mano ni inserta en su testamento o libro de memorias no se hizo mérito de ella. En ella se beneficiaba a sus sobrinos, hijos de Jaime Castillo, al Santo Hospital y a otros sobrinos. Y de consenso y aprobación del obispo Jerónimo de Zolivera, se les consignó 150 libras y así mismo al hospital 12 libras y media. Se cumplieron las obras pías de misas rezadas y entierro con los bienes muebles que se hallaron y se inventariaron, y con el residuo se pagaron deudas y legados del testamento y quedó para cinco misas cantadas y la nona de Ascensión y misa con una pieza de tres fanegas de tierra sita en los Parrales; y sólo queda la esperanza de cien escudos por los cuales tiene derecho de empeño en casa que era de Miguel Pérez, zurrador y al presente habita mosén José Julián, y esto después de la muerte de Jaime Castillo y Juana Castillo, muger de Mateo García, y lo que resultare de la renta se cargará por su alma”, A.P.S.S., Lib. Reg. (Salvador), vol. II, fols. 307r-307v.

¹³⁴⁷ El diácono Juan Vicente, muerto en 1637, ordena “se paguen mis deudas y si sobra algo se me diga en misas”, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol 319v. El racionero Francisco Muñoz, muerto en 1695, suplica “que le sea hecho un funeral por hermandad y que pagadas sus deudas, si sobrase algo se le

Una de las particularidades del testamento en su vertiente religiosa fueron los legados piadosos que se englobaron bajo la genérica denominación de limosna. Ésta llegó a alcanzar un valor sustitutivo capaz de condonar las obligaciones morales incumplidas así como las irregularidades cometidas durante la estancia en la tierra. No sólo se consideraba limosna la asignación hecha a favor de los pobres sino que las donaciones efectuadas a la Iglesia a través del encargo de misas adquirieron un alto valor de cara a la reconciliación del alma del sujeto y como descargo de su conciencia. En los testamentos de los clérigos turolenses no son muy abundantes los reconocimientos explícitos de las faltas cometidas, las cuales se pretendían exonerar con algún tipo de mandas pías. El racionero Juan de San Miguel, fallecido en 1684, mostraba su escrupulosidad de conciencia reconociendo: “y para el descargo de mi conciencia dexó se celebren quinze missas de dos sueldos de caridad por algunas faltas que pude haver tenido en el cumplimiento de mis obligaciones”¹³⁴⁸. Más consciente de sus omisiones fue Matías Casas, fallecido en 1616, que dejó “cien misas rezadas en descargo de las que avía dexado de decir de las capellanías y otras que avía dicho por devotos y durante su novena se le dixeran las misas que les parecieren a sus ejecutores de su testamento”¹³⁴⁹. Por lo general se advierte un pudoroso silencio sobre estos aspectos y resulta más común la donación de ciertas cantidades a la iglesia de residencia manteniendo en secreto el motivo de tales limosnas¹³⁵⁰.

También los pobres fueron objeto de las mandas pías de estos eclesiásticos. La limosna al pobre tenía la virtud de abrir las puertas del cielo perdonando las culpas pasadas, y sus oraciones eran consideradas de un alto valor mediador a los ojos de Dios. Aunque hubo algunos clérigos patrimoniales que dejaron limosnas a los pobres

cargue en misas de Nona en la iglesia de San Andrés”, *Ibidem*, fol. 416v. Dentro del clero catedralicio también se dieron casos de fuertes endeudamientos. El canónigo penitenciario Juan Pasamonte, muerto en 1657, otorgó testamento cinco días antes de su fallecimiento “pero creo son tantas las deudas que se cree no quedará cosa pagadas ellas”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 33v.

¹³⁴⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 246.

¹³⁴⁹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 200v.

¹³⁵⁰ Sirvan como ejemplo los racioneros. Gaspar Alegre, muerto en 1606, que deja a la fábrica de San Andrés cien sueldos; Martín Civera, 1607, trescientos sesenta sueldos; Francisco Caro, 1609, cien sueldos, Miguel Gómez, 1634, un cahíz de trigo, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fols. 276v., 277v., 278v. y 314v. (respectivamente). En la iglesia de San Salvador: Juan Vega, 1601, doscientos sueldos; Antonio Fombuena, 1613, cien sueldos; Esteban Latorre, 1630, doscientos sueldos, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fols. 209r., 219r., 246r. (respectivamente).

vergonzantes de sus parroquias¹³⁵¹, esta práctica fue más habitual entre el alto clero catedralicio debido a que sus miembros dispusieron de mayores recursos económicos. El canónigo Jacinto Gamir, fallecido en 1631, legó cinco escudos a cada uno de los vicarios de la Catedral, San Martín y San Andrés con el fin de que fueran repartidos entre los pobres vergonzantes¹³⁵². En este aspecto, el personal eclesiástico mantuvo un comportamiento idéntico al del resto de la sociedad: las donaciones y legados a los pobres adquirieron, por lo general, un carácter formal y subsidiario dentro del contexto de las disposiciones testamentarias suponiendo más una postura de claro interés de cara a la adquisición de obras meritorias encaminadas a la salvación personal que un deseo de ver mejoradas verdaderamente las expectativas de estos necesitados¹³⁵³.

Este ejercicio interesado de la caridad se verá reflejado, de modo particular, en las donaciones hechas al Hospital General de la ciudad, que reportaban la consecución de varios tipos de indulgencias. Un buen número de clérigos (el 37,2 %) ordenarán en sus testamentos, como si se tratase de un sufragio más, cantidades dirigidas a este fin. Aunque el importe de las mismas será variable¹³⁵⁴, la limosna más habitual estará en los

¹³⁵¹ El vicario Andrés Tajonar, fallecido en 1615, reservó dos cláusulas de su testamento a los pobres: “quisso se repartiesen a los pobres de la parrochia la renta en razón de la vicaria que le pertenecía según el tiempo que la avía servido sacados los gastos que se hiziessen en labrar la piedra de su sepultura, y en el cabo de año, en las vísperas y missa y en el aniversario de tabla que por cada uno de los capitulares difuntos sacerdotes se acostumbra a celebrar. La caridad es de cincuenta sueldos”; “quisso que de sus vestidos y libros, hábitos de coro de invierno y verano fuesen vendidos y del dinero que de ellos se sacare hiziessen sus executores seis vestidos de pobres: sayo, calzas, zapatos y caperuzas para dar el día de la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo, el año que murió a seis pobres de la parroquia o a quien mejor les pareciere”, AP.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fols. 286r-286v. El racionero de San Andrés y vicario del lugar de Santa Eulalia deja veinticinco fanegas de trigo y veinticinco de centeno a los pobres de Santa Eulalia y otras tantas a los de Teruel, *Ibidem*, fol. 327v. Las limosnas hechas a los pobres rara vez fueron ejemplo de generosidad. El doctor Andrés Domínguez, muerto en 1654, deja tan sólo diez reales para que sean repartidos entre doce pobres de su parroquia mientras que pide ardan en sus exequias diez hachas y quince cirios, se le celebren cien misas y le sean cantados cinco responsos por los religiosos de los cinco conventos de la ciudad, *Ibidem*, fol. 332v. El racionero Pedro Vega, muerto en 1601, se contentó con dejar veinticinco sueldos para los pobres de su parroquia, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fol. 209r.

¹³⁵² A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 14r.

¹³⁵³ Sobre este aspecto hay que señalar el olvido de las miserias y necesidades que sufrían los pobres de las cárceles. Tan sólo encontraremos entre los clérigos turolenses un caso: el canónigo sacristán Gaspar Sebastián legará veinte reales para aliviar las penurias de los encarcelados, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 8r. Esta misma apreciación es señalada para las cárceles malagueñas, REDER GADOW, M: *op. cit.*, p. 193.

¹³⁵⁴ Las cantidades dinerarias oscilarán entre los veinte sueldos que dejarán los racioneros Melchor Rodríguez (1620), AP.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 204v. y Esteban Latorre (1630), A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fol. 246r.; los cincuenta sueldos de Gaspar Alegre (1606) y los cien de Martín Civera (1607), AP.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fols. 276v y 277v. (respectivamente).

cinco ducados (110 sueldos), cantidad fijada para conseguir todas las indulgencias plenarias tal y como lo corroboran las reiteradas expresiones: “dejo ciento y diez sueldos para ganar las indulgencias del Hospital” o bien, “dexo al Hospital General para fin de ganar las indulgencias concedidas por los sumos pontífices cinco ducados”. Se observa que a partir del último cuarto del siglo, el dinero en metálico destinado a este tipo de obras sociales es sustituido en ocasiones por su equivalente en trigo¹³⁵⁵. Aunque no fue muy frecuente, en ocasiones hubo clérigos que para paliar las siempre acuciantes necesidades del Hospital general de la ciudad, especificaron el empleo que se les debía dar a sus donaciones. Así, el racionero Domingo Montón, fallecido en 1602, lega quinientos sueldos al Hospital con la condición de que estos sean empleados en la adquisición de mantas¹³⁵⁶. Este centro asistencial se vio beneficiado con algunas mandas de los eclesiásticos consistentes en colchones, camas y ropas de ajuar¹³⁵⁷.

La distinción ante la muerte. La sepultura

Una vez producido el óbito, el cuerpo inerte del difunto seguía teniendo un importante valor representativo. Pasado el último trance vital de la agonía una nueva etapa de actuación se encargaba de prolongar, de alguna manera, las características fundamentales del finado manteniendo la posición que había ocupado en este mundo. El amortajamiento, la disposición del fallecido y su posterior exhibición pública no hacían sino confirmar este extremo. Se manifestaba así, junto con el alto valor aleccionador del cadáver, su pertenencia a un grupo social determinado. El sentido igualatorio de la muerte no dejaba de ser una construcción esencialmente destinada a la conformación moral de las gentes, cuya raíz habría que buscarla en el viejo tópico medieval de las danzas macabras. Los hombres y mujeres de la época, salvo una minoría que renunciaron voluntariamente a la ostentación buscando en unas honras sencillas la

¹³⁵⁵ Así lo expresará el racionero de San Miguel, Jerónimo Barrachina, muerto en 1688, cuando ordena se den al Hospital cinco escudos o en su defecto cinco fanegas de trigo, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 106r. También Pedro Ginés, racionero de San Martín, fallecido en 1682, que deja cinco fanegas de trigo a fin de ganar las indulgencias del Hospital, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 232.

¹³⁵⁶ AP.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 185v.

¹³⁵⁷ Los hermanos Francisco y José Ainsa, canónigos de la Catedral, ordenan que a su fallecimiento se den las camas en que morirán al Hospital junto con dos colchones, dos mantas, dos sábanas y dos almohadas para el servicio de los pobres, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 35r-35v.

mejor forma de alcanzar la gloria, no se resignaron a sumirse en el olvido sin dejar constancia del papel que habían desempeñado en el mundo de los vivos. Y una de las maneras de ser recordados era la ubicación de su última morada. Todos aquellos cuyas condiciones económicas se lo permitieron buscaron en su sepultura la diferenciación, tanto espiritual como social. La elección del sitio donde se quería ser enterrado no era una cuestión baladí.

El interior de los templos fue uno de los lugares más disputados debido a la extendida creencia de que allí estaban los cadáveres a salvo de las asechanzas del demonio que podía malignizarlos¹³⁵⁸, pero también a sus condiciones taumátúrgicas capaces de santificar los pecados. La cercanía de los santos intercesores, el sacrificio diario de la misa y las plegarias por el alma de los difuntos eran considerados como elementos importantísimos para la remisión de las penas del Purgatorio. De esta manera, las iglesias se transformaron en enormes depósitos de cadáveres donde los cuerpos de los difuntos esperaban la resurrección mientras recibían los sufragios y memorias de los vivos. La sepultura pasó a ser lugar de espera hasta la ansiada resurrección a la vez que punto del recuerdo y memoria del individuo ante su comunidad. Con gráfica plasticidad lo expresó el doctor Martín de Arcenía, canónigo sacristán, fallecido en 1671, cuando en sus últimas voluntades ordena ser enterrado delante del altar de la Virgen de los Desamparados y se le haga un sepulcro decente con este título: “*Hic expecto resurrectionem*”¹³⁵⁹. Esta creencia no debió de diferir en mucho de la que estaba generalizada desde hacía mucho tiempo: el sepulcro era la expresión material que relacionaba la muerte terrenal con la vida futura concretizada en la resurrección de la carne el día del Juicio Final.

El lugar de la sepultura representaba también los rasgos terrenales del difunto manifestados a través de sus creencias escatológicas, sus particulares devociones a los santos intercesores, el estatus social que había tenido en vida, las afinidades parentelares y el afán por mantener su recuerdo entre los vivos. Evidentemente, todas estas

¹³⁵⁸ Existía la creencia de que los cadáveres durante un tiempo indefinido estaban expuestos a los ataques de los espíritus malignos. Este tiempo tenía una variabilidad indeterminada pero en algunos casos podía prolongarse incluso pasados muchos meses después del enterramiento. Para esta cuestión véase NOLA, A. M. di: *La negra señora. Antropología de la muerte y el luto*, Madrid, Belacqua, 2006, pp. 273-298.

¹³⁵⁹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 45v.

consideraciones fueron proporcionales al poder económico de los sujetos. La rebelión ante el hecho constatado de la desaparición física no tuvo para todos la misma intensidad. Los ricos y poderosos procuraron trasladar a sus sepulturas sus deseos de perpetuación terrenal a la vez que mostraban en ellas el prestigio de sus linajes.

Por supuesto que los hombres de iglesia no fueron ajenos a estos pensamientos y consideraron que soterrarse en el interior del templo conllevaba todas las ventajas anteriormente mencionadas. Ellos siempre estuvieron libres de la incertidumbre que atenazaba a gran parte de las clases humildes, que veían casi imposible alcanzar un lugar para sepultarse dentro de la iglesia debido a los importantes derechos que había que abonar para conseguirlo. Los clérigos turolenses estuvieron exentos de pagar cualquier cantidad por razón de sepultura y por muy escasos que fueran sus recursos económicos, tenían asegurado un lugar dentro de los muros del templo¹³⁶⁰.

Una buena parte del clero patrimonial eligió para su último reposo la tumba de sus padres o la de sus parientes más cercanos¹³⁶¹. Frecuentemente, ellos mismos habían dispuesto con anterioridad el lugar donde debían ser sepultados sus progenitores, los cuales en muchos casos habían dejado esta decisión en manos de sus hijos. En 1625, muere Clara Enríquez sin hacer testamento aduciendo el no tener bienes para ello; su hermano, el racionero de la iglesia de San Andrés, Dimas Enríquez, la enterrará bajo las gradas del altar mayor en la parte del evangelio. Ese mismo año fallecerá su madre, la viuda Esperanza Andrés, siendo sepultada junto a su hija. Seis años más tarde, este racionero pedirá ser inhumado en el mismo lugar donde “ya tenía asentada una piedra azul con su letrero”¹³⁶². Mantener los lazos familiares incluso después de la muerte fue una de las constantes prioritarias dentro de las mentalidades de la época. Los que habían

¹³⁶⁰ “Las personas que huvieren hecho elección de sepultura dentro de las iglesias de nuestro obispado o por qualesquiere causa fueren enterradas en ellas, deven pagar los derechos acostumbrados, que son cargar un aniversario en sufragio de sus almas con principalidad y pensión declarada en estas constituciones y cincuenta sueldos a la fábrica de la iglesia, por razón de jocalías y veynte y dos sueldos por nuestros derechos, exceptuando las dignidades, canónigos, racioneros, rectores, vicarios y beneficiados perpetuos de nuestro obispado que se enterraran en sus propias iglesias”, *C. S. de Teruel* (1588), tit. XXVI, const. III, p. 207.

¹³⁶¹ Sirvan como ejemplo los casos siguientes: Juan Buil, racionero de San Pedro y vicario del Hospital pide ser enterrado con su madre, A.H.P.T., Notario Luis Novella (1631), n.º 1536, fol. 29v.; Lucas Muñoz testa estando enfermo y quiere ser inhumado en la sepultura de sus padres al igual que el racionero Juan Magaña., A.H.P.T., Notario Lucas Soriano (1650), n.º 726, fols. 148v. y 202v. (respectivamente).

¹³⁶² A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fols. 296v., 298r. y 311r. (respectivamente).

estado unidos por los lazos de la sangre, también debían estarlo en la muerte. Esperar la resurrección en familia simbolizaba el mantenimiento de todas las bondades colectivas del linaje dando pie a que el apiñamiento de los cuerpos comportara una fuerza común en la que sería imposible distinguir a los “buenos” de los “menos buenos”. El grupo como tal estaría dentro de los elegidos que pasarían directamente a la gloria frente a la soledad anónima de aquel que sin apoyos se enfrentaría cara a cara con el durísimo juicio de las postrimerías.

Todas estas consideraciones estaban reforzadas por las celebraciones de sufragios y memorias de misas que colectivamente eran aplicadas por la salvación de los miembros que yacían bajo las mismas losas. En su testamento, el racionero de San Pedro, Miguel Sanz, expresa su deseo de ser sepultado con sus padres donde también está enterrada su sobrina y deja tres misas perpetuas cantadas, “una el día de la Llagas de San Francisco por mi alma, la otra el día de San Miguel de mayo por las almas de Miguel Sanz y Beatriz Marco, mis padres, y la otra el día de San Buenaventura por el alma de Ana Martín, mi sobrina y de mosén Pedro Sanz, vicario de San Martín, mi hermano”¹³⁶³.

Frente a este sentido de cohesión familiar que inclinó a muchos eclesiásticos a buscar el descanso eterno junto a los suyos, estaban los enterramientos privativos destinados específicamente a albergar los cuerpos del clero capitular. Dos aspectos complementarios influyeron en la creación de estos espacios sepulcrales: por una parte la extraordinaria competitividad que se estableció a la hora de buscar el lugar más favorable para recibir los beneficios espirituales que proporcionaban los recintos sagrados, y por otra los principios ideológicos de la Contrarreforma, entre los cuales se encontraba la dignificación del sacerdocio. Esta dignificación pasaba, como anteriormente se ha apuntado, por su separación del resto de la sociedad estableciendo unos rasgos jerárquicos diferenciales entre los laicos y los eclesiásticos, que en sus últimos extremos podían llegar más allá de la muerte. La segregación de los cadáveres de los hombres de iglesia a lugares exclusivos suponía la perpetuación de esta distinción física y espiritual que se pretendía conseguir. En este contexto, el altar mayor junto con

¹³⁶³ A.H.P.T., Notario Miguel Jerónimo Escobedo (1663), n.º 583, fol. 319v.

el coro fueron las zonas más demandadas para sepultarse¹³⁶⁴. En el altar mayor se encontraban las reliquias de los santos y mártires que habiendo sido miembros vivos del mismo Cristo se habían transformado, a través de su sangre derramada, en templos del Espíritu Santo y que gracias a sus especiales méritos debían resucitar a la vida eterna antes que los demás. El coro era el lugar donde diariamente se alababa y suplicaba a Dios durante las distintas horas canónicas y la proximidad a él hacía que los cuerpos de los yacentes participaran de estas plegarias.

Los clérigos mantuvieron constantes pugnas por buscarse un hueco en las cercanías de estos lugares en abierta competencia con las clases privilegiadas que también aspiraban a enterrar sus despojos cerca de las reliquias de los santos fundadores o del rumor de las salmodias corales. En la catedral de Teruel existía una bóveda destinada a servir de sepultura a sus miembros más relevantes: dignidades y canónigos¹³⁶⁵. Esta cripta estuvo situada delante de la puerta del coro tal y como lo confirman los testamentos de varios canónigos cuando señalan con todo detalle el lugar donde quieren ser inhumados: “en el carnero que hay delante del coro” dice el canónigo Francisco Morón, “delante de la puerta del coro” pide el deán Antonio Alberto Brejo. Posiblemente debido a su saturación, el cabildo concertó construir otro bajo el presbiterio con mayor capacidad. El acuerdo se tomó en 1632, pero hasta 1645 no quedó terminado¹³⁶⁶. Se considera que su primer ocupante fue el obispo Domingo Abad y Huerta, fallecido en 1645, si bien a este respecto no hay una certeza absoluta¹³⁶⁷. A partir de la muerte del arcipreste Pablo Durán, fallecido en 1647, que pide ser enterrado

¹³⁶⁴ MARTINEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 441.

¹³⁶⁵ Bajo esta bóveda se enterraron entre otros el deán Luis Sánchez Cutanda (1603) y los canónigos Juan Infante (1604), Juan Berbegal (1611), Felipe Royo (1615), Francisco Jordán (1618), Dionisio Sebastián (1625), Miguel Tello (1637) y el maestro de ceremonias Juan Brun (1636). Algunos capitulares eligieron otros lugares movidos por una especial devoción o por poseer ya un entierro familiar. El canónigo Pedro Berbegal, muerto en 1615, pide ser enterrado en el convento de San Francisco. Juan Martín, dignidad de tesorero (1616), bajo las gradas de la capilla de Santa Águeda. El canónigo sacristán Gaspar Sebastián (1624), en la capilla de los Sebastianes; el deán Francisco de San Martín (1636), junto al altar de los Apóstoles, bajo las gradas del Santísimo Sacramento. El canónigo Pedro López, (1634), entre el púlpito de la epístola y el banco de los jurados.

¹³⁶⁶ TOMÁS LAGUIA, C.: “Las capillas de la catedral de Teruel”, *Teruel*, 22-2 (1959), p. 18.

¹³⁶⁷ Los familiares de este obispo querían que fuese enterrado en uno de los nichos reservados a los prebendados mientras que el cabildo le señalaba un lugar en el presbiterio. Tras una votación se acordó que fuese enterrado en el bajo de los canónigos una vez que fuese entregado su pontifical, POLO RUBIO, J. J.: *Historia de los...*, *op. cit.*, p. 166, not. 63. Sin embargo, en el acta de su defunción consta que fue enterrado en el presbiterio, a mano derecha del evangelio, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 25v.

“en el carnero que han edificado los señores canónigos”, la mayoría de las dignidades y canónigos serán sepultados en este nuevo entierro, aunque algunos impulsados tal vez por razones espirituales o por el deseo más inconfesable de distinción personal solicitaran otros lugares¹³⁶⁸.

Los interiores de las iglesias manifestaban en sus sepulturas el escrupuloso orden jerárquico que reinaba en la sociedad exterior. Particularmente los templos catedralicios eran ejemplos significativos de un verdadero microcosmos en el que cada individuo tenía su papel asignado según su rango de dignidad y su nivel de renta¹³⁶⁹. El bajo clero catedralicio integrado por beneficiados, racioneros y capellanes se sepultaban en otro espacio diferente: en el llamado “*vaxo*” o bajo de los beneficiados y racioneros, que se hallaba situado junto al púlpito de la epístola¹³⁷⁰. Esta separación ponía de manifiesto que el comportamiento del estamento clerical fue idéntico al que mostraron los laicos procurando situar sus despojos junto a los de los miembros de su clase.

En el resto de las iglesias de la ciudad esta conducta estuvo mucho más difuminada; sin embargo, varias parroquias poseían desde antiguo enterramientos destinados exclusivamente a sus clérigos patrimoniales. La parroquia de San Andrés tenía un carnero en la capilla de San Laurencio que sirvió de sepultura a la mayoría de sus racioneros a lo largo de todo el siglo XVII¹³⁷¹. Otros templos siguieron su ejemplo.

¹³⁶⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 27r. El canónigo Miguel Dalda, muerto en 1648, aún especifica en su testamento: “quiero ser enterrado en dicha yglesia en el entierro y vaxo nuevamente echo para ser enterrados los señores capitulares de ella”, *Ibidem*, fol. 27r.

¹³⁶⁹ LATORRE CIRIA, J. M.: *Economía y Religión...*, *op. cit.*, p. 279.

¹³⁷⁰ En este enterramiento no sólo se inhumaron los beneficiados y racioneros del templo sino también los clérigos que estaban al servicio del palacio episcopal como mosén Felipe Camañas, capellán del obispo o el licenciado Diego Lafuente, maestro de pajes, ambos fallecidos en 1636, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 17v. Algunos clérigos y religiosos forasteros también fueron sepultados en este entierro como gracia especial. Sirvan como ejemplo los casos de fray Juan Costero, agustino descalzo, fallecido en 1643; mosén Juan de Ágreda, vicario del lugar de Vivel en el obispado de Segorbe, que en su testamento “dejaba ser enterrado en la iglesia de San Pedro y considerando su pobreza que no tenía para pagar el derecho a la iglesia catedral, hizo codicilo y lo revocó, pero se enterró en el carnero de los racioneros y beneficiados y se le admite por sacerdote y calidad de cura”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fols. 22r y 48r (respectivamente).

¹³⁷¹ Cuando en 1627 fallece el racionero Jerónimo Rueda dejando a voluntad de los racioneros el lugar de su sepultura, el vicario de San Andrés decidió: “fuesse sepultado en un carnario que dichos racioneros tienen en la capilla del Señor San Laurencio para sí disfrutado”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 300v. De los cuarenta y seis racioneros fallecidos en esta iglesia durante el siglo, veintinueve serán sepultados en esta capilla.

La iglesia del Salvador construyó una bóveda destinada a albergar los cuerpos de sus clérigos en 1683, siendo el presbítero Andrés Martínez “el primero que se enterró en el bajo de racioneros”¹³⁷². En 1685, los racioneros de la iglesia de San Miguel decidieron tomar la capilla de la Virgen para enterramiento propio¹³⁷³. Conforme fue avanzando el siglo, cada vez se hizo más patente el corporativismo clerical a la hora de sepultarse, manteniéndose esta costumbre hasta bien entrado el siglo XIX¹³⁷⁴.

Algunos miembros del clero fundaron capillas destinadas a albergar sus cuerpos y los de sus familiares. Estas fundaciones resultaban extremadamente costosas y solamente aquellos que gozaban de una economía privilegiada podían permitírselo¹³⁷⁵. Este tipo de capillas había que dotarlas de todos los elementos necesarios para el culto, entre los que estaban incluidos retablos o imágenes que representaban al santo bajo cuya advocación se encontraba dicha capilla, pero el desembolso fundamental eran las obras necesarias para la construcción de la bóveda que debía servir de enterramiento¹³⁷⁶. Generalmente el espacio utilizado para excavar estas criptas era muy reducido dado que también lo era el de las capillas, con lo cual su capacidad nunca fue excesiva oscilando

¹³⁷² A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fol. 300r.

¹³⁷³ “Por considerar la capilla de la Virgen sin dueños que cuydasen de sus reparos, determinó la iglesia entrarse por ella y dispuso hacer entierro para los racioneros de dicha y presente yglesia y lo executó habiendo en el baso nichos para enterrarse gastando los racioneros a espensas suyas todo lo que se ofreció en dicha obra y juntamente dispuso un nicho que está incorporado en la pared maestra de casa Don Jaime Borraz, que es diferente que los otros, para doña Gertrudis Castelblanque, viuda, parroquiana y bienhechora nuestra, tiene la dicha bendición de dicho nicho testificado por Juan Alegre, notario; costó la obra 30 libras, los que lo pagaron fueron el doctor Francisco Gómez, vicario, y los racioneros José López, Gaspar Camañas, Baltasar Garzón, Gabriel Martín, Salvador Luna, Jerónimo Barrachina, José Garcés, Tomás Erbás y Pedro Benedicto. En el mismo año se compró la colgadura de brocado de color carmesí y pajizo, se quitaron dos telas para ajustarla al altar mayor o capilla, las cuales con una cortina que dio doña Gertrudis Castelblanque se hicieron dos cortinas para los dos pilares de la capilla mayor. Costó la dicha colgadura 75 libras, pagó la fábrica 30 libras y lo demás los dichos racioneros arriba mencionados”, *Libro de Memorias (San Miguel)*, fol. 443r.

¹³⁷⁴ GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, p. 228. En la ciudad de Teruel, tras la creación del cementerio municipal, el clero patrimonial y catedralicio ha seguido, hasta tiempos muy recientes, la costumbre de sepultarse en lugares reservados exclusivamente para sus miembros.

¹³⁷⁵ Sirva como ejemplo la fastuosa capilla que mandó construir el vicario de la iglesia del Salvador José Torán de Guernica, en 1682, SEBASTIÁN LÓPEZ, S. y SOLAZ, A.: *Teruel monumental*, Teruel, 1969, pp. 156-157. En esta capilla, llamada de la Virgen de la Misericordia, se enterró a su muerte ocurrida en 1685, “en un nicho que allí tenía fabricado”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Salvador), vol. II, fol. 302r.

¹³⁷⁶ Algunos de estos fundadores mostraron su prestigio social ante la comunidad parroquial de procedencia a través de la construcción y dotación de estos enterramientos reservándose dentro de los recintos sagrados lugares claramente significativos. El canónigo y comisario del Santo Oficio Pablo Villarroya, fallecido en 1661, es sepultado en la iglesia de Santiago “en el carnero que tengo hecho para mí y los míos en el altar mayor”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 182r.

su aforo entre los cuatro y los diez cadáveres. Las constituciones sinodales y las visitas pastorales mostraron su preocupación por la constante apertura de estas sepulturas sin respetar los plazos de consumición de los cadáveres, pero la necesidad y el arraigado sentido de posesión y privacidad hizo ineficaces sus prohibiciones¹³⁷⁷.

Varios tratadistas de la época reprobaron, junto con el sentido exclusivista de estos enterramientos, el excesivo lujo de algunas capillas sepulcrales y clamaron contra la vanidad de poseer una sepultura propia que estaba destinada más que a albergar los restos del finado a recordar las vanaglorias mundanas¹³⁷⁸. Sin embargo, no faltaron entre los miembros del estamento eclesiástico turolense los gestos de sencillez al disponer el lugar de su sepultura. El canónigo y racionero Marín Gamir, muerto en 1614, a pesar de tener derecho a ser enterrado en su capilla familiar de la Catedral, ordena ser sepultado en el Hospital General dejando toda su hacienda para obras pías¹³⁷⁹. Del mismo modo, Domingo Artoz, racionero de la Catedral, suplica que su cuerpo sea enterrado delante de la capilla de los pobres¹³⁸⁰. La inhumación junto a los más pobres suponía una acción meritoria en orden a la salvación personal. Reposar al lado de los que nunca habían tenido nada, de los desheredados por la fortuna, comportaba el hecho de asimilarse a aquellos que pasarían directamente a la gloria tal y como estaba pronosticado en los evangelios. Por ello resultaba muy edificante el gesto de situarse junto a los miserables para compartir con ellos la resurrección¹³⁸¹. El afán por mostrar después de la muerte

¹³⁷⁷ “Quando alguno se enterrare dentro de la iglessia no pueda otro ser enterrado en dicha sepultura si no fuere después de pasados quatro años del último que estuviere enterrado so pena de cincuenta reales por cada vez que lo contrario se hiziere”, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 271v. (Visita del obispo Martín Terrer, 15-12-1601).

¹³⁷⁸ Ya el maestro Alejo Venegas en el siglo XVI escribía: “Los muertos como heridos duermen en los sepulcros de los cementerios. Porque fuesen las honras bien cumplidas con la dignidad del lugar subieron los cuerpos a los cuerpos de las iglesias y de ay, por subir en la honra con enterramientos particulares entraron los muertos en las capillas y de allí, por la ambición de los vivos subieron al coro, y si mucho dura el siglo de los sepulcros vendrían a ser los altares, como si aquel fuesse más vezino del cielo cuya sepultura está más vezina al altar. Más porque todo este aparato es más consuelo de los que quedan... todo esto se ha dicho aquí para ver a que ha venido la ambición de los hombres, que han querido medir las honras espirituales con los respetos del mundo”, VENEGAS, A.: *Agonía...*, *op. cit.*, pp. 224-225.

¹³⁷⁹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 110v. Sin embargo, un sobrino del mismo nombre, racionero de la iglesia de San Martín, fallecido en 1627, pedirá ser enterrado en la sepultura familiar, *Ibidem*, fol. 142.

¹³⁸⁰ Las causas de esta petición no debieron de ser de índole económica ya que dicho racionero dejó a la fábrica de la iglesia la importante cantidad de cuatro mil sueldos, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 6v.

una humildad que en muchas ocasiones había sido cuestionada en vida hizo que algunos especificaran el lugar exacto de su sepultura, la cual debía ser pisada constantemente en prueba de modestia y sumisión. Quizás por un efecto imitativo los racioneros de la iglesia de San Miguel fueron los más proclives a solicitar como sepultura los lugares más transitados del templo. El racionero Juan Benedicto, muerto en 1624, solicita ser enterrado junto a la pila del agua bendita; Vicente Barrachina, fallecido en 1652, quiere “ser sepultado bajo la cuerda de la campanica que se toca en las misas rezadas”; en ese mismo año el subdiácono Tomás Pérez “quiso ser enterrado junto a la puerta baja, en el rincón de mano derecha”; el racionero Andrés Dobón, muerto en 1671, “junto a la pila de la puerta de arriba” al igual que José López, muerto en 1691, que ordena también lo sepulsen debajo de la pila del agua bendita¹³⁸². Al igual que los laicos, muy pocos eclesiásticos se desentendieron a la hora de estipular el lugar donde debían reposar sus restos. En unos casos fue determinante el sentido de la unidad familiar, en otros, primó la adhesión a un comportamiento corporativista o de clase, y en la mayoría, la firme creencia en que la ansiada resurrección de la carne debía ser aguardada en aquellos lugares del templo más ventajosos para aparecer impolutos a los ojos de la divinidad.

Las líneas antecedentes no hacen sino confirmar que los comportamientos de los clérigos turolenses ante la muerte en poco se diferenciaron del resto de la sociedad que les rodeaba. Sus modelos de conducta, las elaboraciones mentales e intelectuales y los sentimientos individuales de este colectivo fueron semejantes al común de los laicos. Y aunque no hay que ser tan ingenuo como para confiar en la transparencia de la documentación manejada, lo cierto es que parece irrefutable la adhesión a un modelo largamente elaborado que culminará en el discurso barroco sobre la muerte. Los gestos de estos sujetos encarados hacía su último destino nos han desvelado algo que por más de parecer obvio tiene un alto valor explicativo: víctima de su propio modelo escatológico y de las conformaciones sociales que este modelo produjo, el personal eclesiástico se vio atrapado en los mismos formulismos y tensiones que el resto de la sociedad. La sensibilidad ante la muerte se hizo patente tanto en el ajusticiado que en sus últimos momentos moría mostrando un profundo arrepentimiento por los pecados

¹³⁸¹ En este punto hay que hacer notar la similitud de trasfusión mágica de santidad existente entre el deseo de ser enterrado bajo las canaleras que recogían el agua de la lluvia y que habían absorbido lo sagrado del templo y la impregnación benefactora que emanaban los cuerpos de los pobres, ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, op. cit., pp. 51-52.

¹³⁸² A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fols. 26r., 64v., 67v., 84v. y 109r. (respectivamente).

cometidos, aterrado ante la incertidumbre del más allá, como en el hombre de iglesia que acudía a los mismos formulismos en busca de la tan ansiada salvación personal.

Resulta indiscutible que el discurso sobre la muerte en la Edad Moderna se apoyó en unas bases destinadas a la estructuración social, jerarquizando fuertemente las relaciones entre los diferentes colectivos. Pero paradójicamente, esta ordenación afectó también a las distintas capas eclesiales. Ni todos los clérigos vivieron igual, ni todos murieron de la misma forma. Una vez más, el sentido igualatorio de la muerte fue subvertido reproduciendo las tramas socioeconómicas y de prestigio que reinaban en el mundo terrenal. Así hemos visto morir a clérigos en la más absoluta miseria al lado de otros que exhibieron en sus funerales la desmesura y el recargamiento formal al objeto de sancionar la posición que habían ocupado en vida.

Por último, hay que señalar su enconada resistencia a ser separados del núcleo de la sociedad. A pesar de los reiterados esfuerzos de las autoridades eclesiásticas encaminados a hacer de este colectivo un compartimento estanco, el propio carácter patrimonialista del clero turolense dio lugar al mantenimiento y afianzamiento de las relaciones domésticas y familiares. El fallecimiento supuso, en incontables casos, la continuación y confirmación de este complejo mundo de relaciones. Asombrados ante los horrores de una muerte que ellos mismos administraban, estos individuos que reflejaron una tremenda humanidad capaz de encarnar todos los excesos de las *vanitas*, todas las rapacidades de los tan denostados mercaderes y todas las intransigencias de la Contrarreforma; se conmovieron, al igual que sus contemporáneos, ante el ineluctable destino de la existencia humana. Cuando el vicario de la iglesia de San Andrés registra el fallecimiento de cierta niña escribe: “La enterramos en la iglesia, que era nuestra sobrinica y era muy tierna que a eso nos obliga su cariño”. Imposible de disimular por más tiempo la frialdad burocrática, el dolor de la pérdida se muestra esta vez sin paliativos ni ocultaciones. La muerte ha borrado todas las perspectivas y sólo queda el tiempo de la consolación.

X. LAS CUENTAS DE LA MUERTE

“Nuestra muerte es más un asunto de los que nos sobreviven que de nosotros mismos. Tanto si recordamos eso o no por el momento, esas palabras de un sabio malicioso son, en todo caso, valederas para el alma. Mientras existimos, la muerte no existe, y, cuando la muerte existe, no existimos nosotros; por consiguiente, entre la muerte y nosotros no hay ninguna relación real”.

La montaña mágica (Thomas Mann)

Morir en la Edad Moderna, al igual que en la actualidad, generaba unos costes realmente importantes. El dinero que hoy perciben la industria tanatológica por sus servicios y las arcas municipales por confinar a prudente distancia los cuerpos de los muertos, fue antaño una fuente de ingresos nada despreciable para una Iglesia que se había erigido en administradora absoluta de la muerte en todas sus facetas: espiritual y material. A partir del siglo XIII la Iglesia inició una incautación de la muerte que le condujo a adoptar una fuerte postura de control sobre los últimos momentos a través de rituales funerarios cada vez más complejos y que se prolongaron largamente en el tiempo¹³⁸³. Esta aprehensión trajo como resultado la fusión de la materialidad económica con la tan ansiada búsqueda de la salvación personal que ponía en tela de juicio los bienes adquiridos en esta vida. Teólogos y moralistas situaron bajo sospecha la naturaleza de estos bienes instaurando la convicción de que era necesario invertir una buena parte de ellos en saldar las cuentas espirituales¹³⁸⁴.

Los gastos originados por la muerte incidieron notablemente en los patrimonios legados a través de la práctica testamentaria. Las sangrías producidas en la masa de bienes del difunto llegaban a suponer importantes cantidades que, al ser detraídas del

¹³⁸³ ARIÈS, Ph.: *El hombre ante...*, *op. cit.*, pp. 139 y ss. Este desarrollo histórico es contemplado por Morín como la evolución de una religión cada vez más especializada en la canalización del traumatismo de la muerte y en el mantenimiento del mito de la inmortalidad, MORÍN, E.: *op. cit.*, p. 83.

¹³⁸⁴ Le Goff señala que una gran parte de aquellos que habían adquirido bienes de manera ilícita tenían la posibilidad de salvarse gracias a la restitución de los capitales irregularmente adquiridos. Muy pronto se contempló la restitución como un conjunto de mandas y obras pías que podían satisfacer los pecados cometidos en esta vida, LE GOFF, J.: *La bolsa y la vida*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 95-119. En este mismo sentido, los actos de beneficencia y las limosnas piadosas de los mercaderes medievales, LE GOFF, J.: *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 105-109.

cuerpo de la herencia, disminuían notablemente los caudales de los herederos. Una de las características del testamento del Antiguo Régimen fue la preeminencia que tuvieron las disposiciones ordenadas por el alma. En primer lugar era del todo necesario destinar cierta parte de los bienes a satisfacer los requisitos básicos impuestos por la Iglesia a través de sus aranceles mortuorios, para pasar después a la distribución de los restantes caudales entre los legítimos herederos. Y nada resultaba gratuito en el ritual funerario: se pagaba por la administración de los últimos sacramentos, el doblar de las campanas, los responsos y encomendaciones, las misas celebradas durante el funeral, la cera empleada¹³⁸⁵, las ofrendas u oblaciones, los paños del luto, el derecho de sepultura, el rompimiento y cubrición de la misma y, finalmente, el canon de la visita episcopal. A estas cantidades mínimas había que añadir toda una serie de sufragios que, de manera discrecional, cada individuo ordenaba dependiendo de su capacidad patrimonial, como refuerzo para su salvación: maitines, añales, misas agrupadas, misas votivas, institución de aniversarios perpetuos y capellanías, limosnas y una extensa variedad de legados piadosos de todo tipo. Resulta pues indiscutible que se puede hablar sin ambigüedades de un complejo andamiaje económico en el que el negocio de la muerte repercutía no solamente en los clérigos parroquiales y en las rentas episcopales sino que parte de este dinero se canalizaba hacia los conventos de religiosos los cuales se beneficiaban de los ingresos obtenidos a través de la multitud de celebraciones encargadas por muchos de los testadores, así como de sus ocasionales legados y donaciones *post mortem* y la venta de hábitos para mortajas. Si bien es cierto que el grueso de los dividendos generados por la muerte fueron a parar al estamento eclesiástico, también lo es que, tangencialmente, muchos personajes se lucraron de algún modo de sus ganancias: notarios, juristas, tasadores que junto con un reducido grupo de especuladores que esperaban obtener beneficios en las liquidaciones testamentarias de aquellos que habían dejado su alma como heredera, y algunos personajes subalternos como acólitos, enterradores, albañiles y pobres en general, conformaron un abigarrado grupo que absorbía hasta el último dinero de los capitales destinados al bien del alma. Todo el mundo participaba, fuera de manera directa o indirecta, de los beneficios mortuorios. Mercantilismo y espiritualidad aparecieron íntimamente unidos durante toda la época barroca en la que se concitaron el

¹³⁸⁵ En muchos lugares la cera sobrante de las funerarias suponía un ingreso más para las parroquias ya que se sacaba a subasta, AGUIRRE SORONDO, A.: “El fuego en el rito funerario vasco”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, p. 350.

materialismo formal y la esperanza en que la inversión dineraria pudiera conseguir la exoneración de las faltas cometidas. La literatura religiosa del momento no hizo sino abusar reiteradamente de esta figura como una imagen más que entendible para unas gentes que no concibieron la concesión de beneficio alguno si previamente no se había dado algo como contraprestación¹³⁸⁶.

Desentrañar con claridad las cantidades invertidas en la muerte y el destino de las mismas resulta una tarea compleja. La misma cotidianidad de los ingresos básicos que generaba cualquier difunto hizo que la contabilidad de los mismos se realizara de una manera precaria y efímera puesto que estas cantidades eran distribuidas sin muchas dilaciones entre los distintos actores que intervenían en las exequias. No ocurría lo mismo con el control de las misas perpetuas, aniversarios y fundaciones pías cuyas memorias había que registrar con el fin de conocer sus fondos principales y los réditos que generaban. Desgraciadamente la documentación que se conserva en las parroquias turolenses en cuanto a libros de sufragios, aniversarios y misas instituidas, es más bien escasa y discontinua, a la vez que está salpicada de numerosos errores y contradicciones. Cosa que no es de extrañar ya que a lo largo de toda la centuria, las visitas pastorales incidieron reiteradamente en la obligatoriedad de que todas las iglesias tuvieran un libro cabreo de rentas de los aniversarios y misas fundadas junto con otro en el que se debía expresar el levantamiento de dichas celebraciones¹³⁸⁷, recomendaciones éstas que, al parecer, tuvieron un éxito relativo.

¹³⁸⁶ Tanto la vida como la muerte eran una operación económica llena de debes y haberes. “Porque es tan fácil la condición humana que tenemos la vida arrendada como alcabala de viento, más la muerte tenemosla como perpetuo juro y es patrimonio que sucesivamente se hereda; y la vida es juro de por vida que cada día se quita y la muerte tiéenos por tan suyos que muchas vezes viene sin nos avisar y la vida tiéenos por tan estraños que muchas vezes se nos va sin despedir”, AMORAGA, Pedro: *op. cit.*, p. 261.

¹³⁸⁷ “Mandamos a los dichos vicarios y racioneros de la dicha Yglessia, que tengan un libro o quaderno llamado racional, en el qual, al principio de cada año asienten los racioneros que en la dicha Yglessia han de residir, y quando alguno se ausentare o muriere lo anoten en el qual libro o quaderno donde asienten todas las missas que cada uno de los dichos vicarios y racioneros dixeren en cada año; assí de las cargadas perpetuamente en dicha Iglesia como las que dexan los difuntos y las que por devoción les encomendaren, y al cabo del año los vicarios y racioneros todos juntos pasen cuentas de todo lo que aquel año los dichos vicarios y racioneros se ubiere celebrado, poniendo por número lo que cada uno ubiere dicho. Y al cabo de las dichas cuentas se firmen todos para que de esta manera pueda el ordinario en visita y fuera de ella, siempre que el pareciera, tomarles cuenta y razón de la missas y sufragios que ubieren celebrado y dicho. Todo lo qual mandamos, observen y guarden so pena de veinticinco ducados executaderos al que contraviniese dicho mandato y so la misma pena, mandamos que siempre y quando a qualquiere de ellos les encomendaren algunas missas de devoción las manifiesten al mayordomo o procurador de la iglesia diciéndole asiente tantas misas que le han encomendado, para que desta manera, en todo y por todo se sepa las missas que en aquel año se han celebrado, assí de las encargadas como de las de los muertos y

El coste de la fiesta

Se conoce bajo este nombre el conjunto de ceremonias religiosas que se llevaban a cabo durante el entierro y funeraria. Una vez más, el contrasentido del lenguaje barroco trasmutará una realidad dramática en una figura no exenta de grandes dosis de teatralidad donde la imagen visual adquirirá connotaciones festivas. En la ciudad de Teruel las exequias propiamente dichas aparecerán con esta denominación, tanto en la mayoría de los testamentos turolenses como en los registros de difuntos, donde al recoger las disposiciones hechas *pro animae* o al consignar los oficios fúnebres que tuvo el difunto aparecerán las expresiones: “que se haga mi fiesta como es costumbre” o bien, “se le hizo una fiesta ordinaria”. En todo el obispado de Teruel, al igual que en el arzobispado de Zaragoza, las funciones mínimas que obligatoriamente debían hacerse por cualquier difunto comprendían tres partes: el acto del entierro o de defunción en el que se celebraba una misa cantada, estando el cadáver de cuerpo presente, con diácono y subdiácono; la novena, que era otra misa cantada con tres celebrantes, y el cabo de año, que también consistía en una misa cantada¹³⁸⁸. Estas ordenanzas sólo fueron un patrón referencial que estuvo destinado a todos aquellos que debido a sus escasos recursos se veían imposibilitados para satisfacer los gastos que conllevaba una funeraria aceptable. Era muy habitual que a los oficios ejecutados durante el entierro se les añadiera una misa más por lo que fue común la celebración de cuatro actos sirviendo el primero como la misa propia de cuerpo presente y las otras tres como cumplimiento de la normativa eclesiástica. Desde comienzos del período el precio de las misas cantadas celebradas durante las exequias fue de diez sueldos jaqueses¹³⁸⁹. Este importe se mantuvo estable hasta el último cuarto del siglo en el que experimentó un notable aumento. En 1680, una misa cantada de funeraria venía a costar quince sueldos. Para las gentes más humildes los treinta sueldos que importaban estos tres actos suponían un esfuerzo económico notable ya que a ellos había que añadir los derechos que percibía el

adventicias”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), Visita pastoral del obispo Martín Terrer, 7-III-1614, vol. I, fols. 21r-21v. En la visita que hace el obispo Tomás Cortés a la iglesia de San Juan, en 1620, señala que no se ha cumplido el mandato que dio el obispo Terrer sobre llevar un libro racional de misas, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fols. 206r -206v.

¹³⁸⁸ C. S. de Zaragoza (1698), lib. 2, tit. 10, const. IV, p. 327; C. S. de Teruel (1627), tit. XXV, const. XII, p. 205.

¹³⁸⁹ Martín de la Guía sólo pudo permitirse la celebración de una misa cantada en el funeral de su mujer Catalina Galante, muerta en 1604, por la que pagó diez sueldos jaqueses, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 108. Los casos de exequias con una única misa no fueron infrecuentes a lo largo del siglo.

sacerdote por administrar *el ultimun vale* (confesión y viático) y por olear (dar la extremaunción). El doblar de las campanas incrementaba todavía más el gasto funerario de tal manera que una función mínima de estas características nunca bajó de los setenta sueldos jaqueses.

Por lo general, todos aquellos que en sus últimas voluntades solicitaban una funeraria ordinaria señalaban la celebración de una misa cantada de cuerpo presente seguida de un novenario o conjunto de nueve misas, un cabo de novena y un cabo de año acompañados de las ofrendas de pan, vino y cera: “que se me haga mi fiesta ordinaria con novena, cabo de novena y cabo de año con pan, vino y cera como es uso y costumbre”, es la voluntad casi universal de los testadores turolenses. La misión de estas celebraciones era el acompañar al alma en sus primeros pasos por la vida de ultratumba arropándola de méritos devotos ante el tremendo juicio particular. Normalmente, el novenario consistía en la celebración de nueve misas rezadas y una cantada de réquiem con vísperas de difuntos¹³⁹⁰, que correspondía con el cabo de novena. El acto del cabo de año, a pesar de estar destinado a celebrarse al cumplir el año del óbito¹³⁹¹, se decía a los treinta días del fallecimiento, y esto en contadas ocasiones, porque habitualmente se adelantaba oficiándose inmediatamente después del cabo de novena¹³⁹².

El número de los oficios celebrados durante la llamada “fiesta” o exequias tuvo una extraordinaria variabilidad. Dependiendo de la capacidad económica del finado, la cantidad de misas a celebrar durante este período podía alcanzar cifras realmente importantes. Dentro de las mentalidades de la época la creencia en que la inmediatez y

¹³⁹⁰ Las vísperas de difuntos formaban parte del oficio divino y eran celebradas por las tardes. Constaban de un himno, salmodia, lectura bíblica breve, canto del evangelio (*magnificat*), preces por el difunto y Padrenuestro. Las vísperas rememoraban la pasión y muerte de Cristo.

¹³⁹¹ Covarrubias define el cabo de año como “la memoria y sufragios que se hazen por el difunto, cumplido el año que murió, y si es perpetuo se llama aniversario”, COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián: *op. cit.*, p. 165.

¹³⁹² En las disposiciones que hace el deán Tomás Antonio Marín, muerto en 1678, se puede seguir el desarrollo de una fiesta ordinaria. “...Declararon dichos Señores que el vicario dixera y celebrara después de dicha difunción nueve días continuos cada día una misa rezada, y concluida dicha novena, por cabo de novena, se dixera y cantara una misa con sus vísperas de difuntos a la forma y manera que se hace el cabo de año, dando de caridad sesenta sueldos y las misas de la novena se diera al vicario a cuatro sueldos de caridad por cada una, y después su cabo de año como es costumbre”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 52r.

número de misas celebradas después del óbito contribuían a sacar el alma con mayor prontitud de las penas del Purgatorio dio lugar a que los solicitantes exigieran el mayor número posible de misas en los días inmediatos a su fallecimiento, incluso el mismo día de sus exequias. La viuda Magdalena Alcañiz, muerta en 1624, suplica le sean oficiadas el día de su entierro, además de la misa cantada de su funeraria, diez misas rezadas en la iglesia del Salvador y que en el convento de San Francisco se celebren otra misa cantada junto con cuarenta y cinco rezadas durante su novena¹³⁹³. Magdalena Torán, muerta en 1669, dispone que “se me celebren cien misas estando de cuerpo presente”¹³⁹⁴. Algunos miembros de las clases más privilegiadas llegaban a ofertar la posibilidad de que se les oficiaran todas las misas que se pudieran en las parroquias y conventos de la ciudad durante el transcurso de sus funerales. Don Jerónimo Pérez de Arnal, muerto en 1664, da poder a sus ejecutores testamentarios para que paguen con la caridad acostumbrada todas las misas que por su alma se celebren en las iglesias y conventos de Teruel el día de su muerte¹³⁹⁵. Así mismo, el mercader Diego de Salafranca, muerto en 1673, pide en su testamento que se digan el día de su entierro todas las misas que se quisieran dando como caridad dos sueldos y seis dineros por cada una de ellas¹³⁹⁶. Para incentivar la celebración de estas misas, y con el fin de que dijese con la mayor brevedad posible, se llegaba a pagar un estipendio mayor. Mosén Juan Aguilar, beneficiado de la Catedral, muerto en 1663, ordena “que el día de su entierro se le celebren misas por los racioneros y beneficiados en la capilla privilegiada de la Catedral con cuatro sueldos de caridad, y se le celebraron cincuenta y cuatro, y en las siete parroquias con dos sueldos de caridad, y se le celebraron noventa y seis”¹³⁹⁷. En estas actitudes no hay que perder de vista otro hecho mucho más prosaico: existía un cierto temor a que las disposiciones sobre los sufragios encargados no llegaran a cumplirse, bien por las negligencias de los ejecutores, bien por la imposibilidad de los celebrantes, quienes podían cederlos a otras parroquias o conventos, produciéndose, de

¹³⁹³ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 235r.

¹³⁹⁴ *Ibidem*, fol. 283v.

¹³⁹⁵ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 41v.

¹³⁹⁶ A.H.P.T., Notario Fernando Noguera (1673), nº 1172, fol. 100r.

¹³⁹⁷ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 41v.

esta manera “extravíos” de misas. Asegurar las misas *pro animae* era asegurar la salvación.

Hubo testadores que, creyendo que las misas de réquiem eran más provechosas, dispusieron que durante su novenario las misas fueran dichas de este oficio contraviniendo el ritual que únicamente admitía las misas de réquiem durante los días tercero y séptimo de la novena¹³⁹⁸; otros convirtieron los novenarios en un pretexto para acumular la mayor cantidad de misas posibles. Bartolomé Palomar, cuyos restos habían sido traídos de Zaragoza en 1600, ordenó que durante su novena “le dijessen cinquenta y seis missas rezadas”¹³⁹⁹. En ocasiones, el simbolismo numérico se hacía presente. La viuda Juana Navarro, muerta en 1631, dispone que durante su novena le sean dichas treinta y tres misas; cinco el primer día, siete el último y tres los restantes¹⁴⁰⁰. Durante este periodo la calidad de las misas a celebrar tenía una gran importancia y se procuraba que fuesen dichas en algún altar privilegiado. En 1625, Esperanza Andrés, madre del racionero Dimas Enríquez, pide que se le celebren diariamente durante su novena ocho misas rezadas, tres en su parroquia de San Juan y el resto en las capillas privilegiadas de las iglesias de San Pedro, la Catedral, la Merced, San Raimundo y la Trinidad¹⁴⁰¹. No faltaron los casos en los que el exceso y la exacerbación religiosa barroca unidos a la ostentación y el prestigio dicesen lugar a la solicitud de cientos de misas. Seguramente, esto fue lo que llevó al ciudadano y mercader Esteban de la Torre, muerto en 1636, a intentar, por todos los medios, colocar la enorme cantidad de mil misas durante los días de su funeral y exequias¹⁴⁰². Por supuesto que este tipo de peticiones incrementó el coste de las funerarias, las cuales, según las misas complementarias encargadas, podían alcanzar costes realmente importantes. Dejando a un lado los casos excepcionales de funerarias desmedidas, los precios medios de las exequias ordinarias se mantuvieron en

¹³⁹⁸ El ollero Miguel Pomar, muerto en 1621, solicita que durante su novena le sean celebradas nueve misas cantadas de réquiem, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fol. 72r.

¹³⁹⁹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 208v.

¹⁴⁰⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 154. Se advierte fácilmente la alegoría de estos números: el cinco representaba las cinco llagas que Jesús sufrió en la cruz; el siete, los siete gozos de la Virgen; el tres, la santísima Trinidad y la suma total, los años que vivió Cristo.

¹⁴⁰¹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 211r.

¹⁴⁰² Encareciendo a sus ejecutores “ser su voluntad de que se celebren con toda brevedad posible por la necesidad que de ellas tiene su alma”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (El Salvador), vol. II, fol. 256r.

un abanico que osciló entre los ciento diez, los ciento veinte sueldos del primer cuarto del siglo y los ciento ochenta o doscientos, del final del periodo.

Dada la complejidad y las diversas clases o categorías de funerales y lo aleatorio de los importes obtenidos de ellos, únicamente se puede hacer una aproximación global de las cantidades que se destinaron a este fin. Además hay que añadir una serie de variables que contribuyen todavía más a dificultar la cuantificación de este tipo de rentas. Resulta más que evidente que el volumen de feligreses difuntos, las diferentes posibilidades monetarias y las situaciones económicas coyunturales, influyeron de manera determinante en el cómputo total de las mismas. Los tiempos de malas cosechas o de enfermedades epidémicas mermaban notablemente los capitales destinados a las exequias. Cuando en las épocas de crisis las familias se veían golpeadas por sucesivas muertes, el dinero empleado en las honras fúnebres disminuía a la par que crecía la inquietud por el mantenimiento económico de los sobrevivientes. Porque a pesar de la profunda religiosidad de las gentes de la época, la prudencia siempre aconsejaba testar con un ojo puesto en el cielo y otro en la tierra. También las muertes de niños y jóvenes incidían en una acusada reducción de ingresos por derechos funerarios tanto por la rebaja de sus aranceles como por el desinterés espiritual que mostraba una sociedad que consideraba innecesario aplicarles gran parte de los sufragios que se destinaban a los adultos.

En el Cuadro 19 se pueden observar por quinquenios las cantidades globales que, con carácter de exclusividad, fueron destinadas a los actos del entierro y honras, expresadas en sueldos jaqueses, junto con la media correspondiente a cada período.

Cuadro 19

Relación por quinquenios entre fallecidos y gastos de funerarias con la expresión de los importes medios

Quinquenios	Fallecidos	Total gastos funeraria*	Media*
1600-1604	239	37.892	158
1605-1609	351	47.986	136
1610-1614	307	23.678	77
1615-1619	344	56.820	165
1620-1624	535	98.836	184
1625-1629	500	131.513	263
1630-1634	411	89.486	217
1635-1639	356	109.260	306
1640-1644	265	117.200	442
1645-1649	329	86.882	264
1650-1654	436	168.917	387
1655-1659	264	115.782	438
1660-1664	342	105.497	308
1665-1669	253	84.983	335
1670-1674	267	107.705	403
1675-1679	327	110.647	338
1680-1684	506	160.586	317
1685-1689	360	117.906	327
1690-1694	293	118.180	403
1695-1699	475	159.290	335
TOTAL	7160	2.049.046	290

* (En sueldos jaqueses)

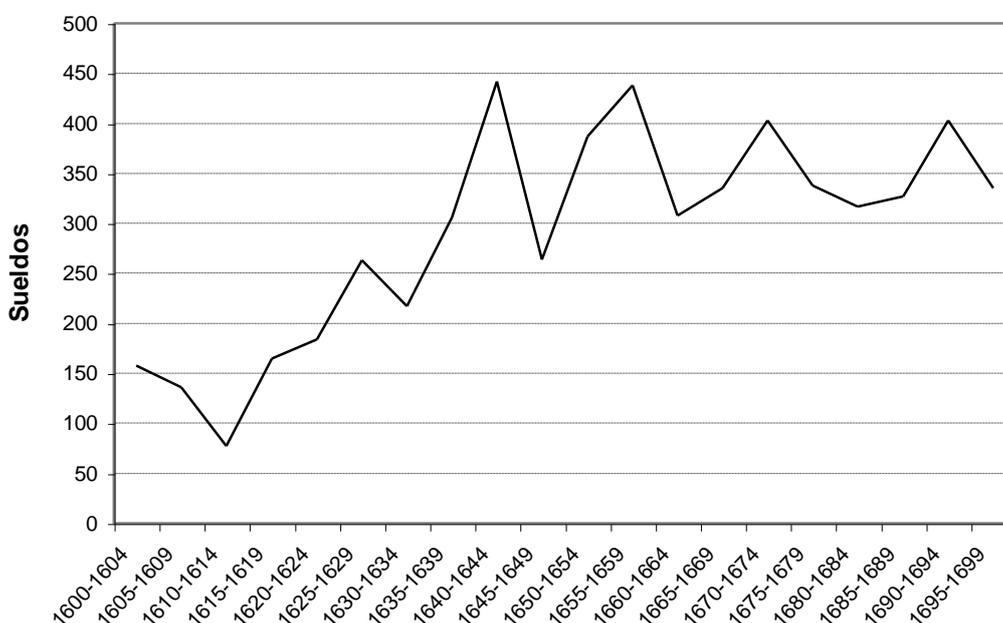
En la columna de los fallecidos solamente se han consignado aquellos cuyas funerarias fueron pagadas, bien por propia voluntad testamentaria, bien por familiares o allegados, omitiendo los que tuvieron el entierro gratis por ser pobres. La cifra de más de dos millones de sueldos invertidos a lo largo del siglo en los actos de las exequias, no es ni mucho menos aclaratoria y decisiva. A ella habrá que añadir otras cantidades entre las que figurarán las tasas por derecho de sepultura y la fundación de aniversarios y misas perpetuas.

Tal y como se pone de manifiesto en el Gráfico 18, la evolución media de los costes funerarios a lo largo del periodo mantuvo una tendencia alcista con algunas leves

discontinuidades. Durante la primera mitad del siglo, salvo el quinquenio correspondiente a 1610-1614, donde se alcanzará la cota más baja de toda la centuria, el crecimiento de las cantidades gastadas en las exequias se irá incrementando hasta alcanzar en el periodo de 1640-1644 su punto más elevado con cuatrocientos cuarenta y dos sueldos jaqueses de media. En la década siguiente, se produce una notable caída, que coincide con la irrupción de la peste en Teruel, para después alcanzar los niveles máximos anteriores. En los últimos cuarenta años del siglo los gastos se estabilizarán en un abanico que oscilará entre los trescientos y los cuatrocientos sueldos.

Gráfico 18

Evolución por quinquenios de los gastos medios por funeraria



Con toda seguridad esta consolidación de los gastos en las funerarias es la advertencia del agotamiento del modelo exequial barroco y el prolegómeno de una actitud mucho más equilibrada con respecto a los sufragios y pompas realizados inmediatamente después de producirse el óbito¹⁴⁰³.

¹⁴⁰³ En Valladolid se advierte un descenso significativo de los ingresos por misas *post mortem* a partir de 1650, GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos...*, *op. cit.*, pp. 260-261. Para Gijón y Oviedo, también se hace esta apreciación. Las mandas de misas comienzan a estabilizarse a comienzos del siglo XVIII, LÓPEZ LÓPEZ, R. J.: “Las disposiciones testamentarias sobre misas y fundaciones de misas en

Dentro de los llamados derechos de estola y pie de altar¹⁴⁰⁴, los generados por los actos de entierros y funerarias constituyeron una importante fuente de renta monetaria cuyo producto se repartía de manera desigual entre el personal eclesiástico y la fábrica de la iglesia¹⁴⁰⁵.

La distribución de los derechos funerales, entre los racioneros capitulares de las distintas iglesias de Teruel¹⁴⁰⁶, estuvo minuciosamente regulada desde antiguo ya que las cantidades obtenidas significaban un importante complemento de las rentas decimales que percibían, siendo para muchos la base de su mantenimiento diario. La división de los estipendios funerarios nunca fue homogénea. No todos los miembros que integraban los diferentes capítulos parroquiales percibían las mismas sumas. El reparto se realizaba atendiendo a la categoría que ocupaba cada individuo dentro del organigrama de la parroquia. El vicario o su lugarteniente absorbían una mayor cantidad de dinero dado que su beneficio era curado, es decir, que su misión era la cura de las almas mediante la administración de los sacramentos, la instrucción y el cuidado espiritual de los feligreses. Los vicarios tenían derecho a la percepción de la distribución que le pudiera corresponder a cualquier racionero presbítero o racionero entero, más una cantidad adicional por sus labores pastorales ejercidas junto al moribundo (confesión, viático y extremaunción). Los racioneros ordenados de diaconado tenían solamente la mitad de esta cantidad. En caso de que el fallecido solicitase un número de clérigos más elevado del habitual en su acompañamiento, los que asistían recibían una compensación por ello. De igual modo, todos aquellos que acompañaban al vicario durante la administración de los últimos auxilios ganaban una renumeración adicional. El

Asturias en los siglos XVI y XVII”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.): *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 1989, p. 246.

¹⁴⁰⁴ Los derechos de estola y pie de altar tienen un origen incierto. Probablemente arranquen de la antigua costumbre de los fieles de entregar alguna ofrenda en las celebraciones. Con el tiempo se convirtieron en obligatorios con el pretexto de que los eclesiásticos debían percibir ciertas cantidades para su mantenimiento. Estos derechos eran muy variados, se exigían por la administración de los sacramentos, la asistencia a procesiones, acompañamientos y cualquier otro acto de culto. Los entierros supusieron una de las fuentes más importantes y variadas de ingresos para los eclesiásticos.

¹⁴⁰⁵ La fábrica de la iglesia era el conjunto de fondos destinados a la provisión de todo lo necesario para el buen funcionamiento del culto: ornamentos, libros, cera, vino, pero también para la reparación, adorno y conservación del edificio.

¹⁴⁰⁶ En este punto se hace referencia a la congregación de clérigos que integraban cada una de las diferentes iglesias turolenses que, bajo la presidencia de un vicario, tenían potestad y autonomía para tratar en reuniones aspectos de la vida espiritual y material de la parroquia mediante acuerdos y ordenanzas exclusivamente dirigidas a su ámbito jurisdiccional.

mayordomo por su labor de contabilidad de los derechos funerarios obtenía una cantidad agregada llamada “de capítulo”, que se detraía de las partes correspondientes al vicario y al sacristán. Los ingresos de éste último resultaban ser los más sustanciosos debido a las múltiples obligaciones que tenía encomendadas dentro del aparato funerario tales como tocar las campanas, disponer el montaje de la capilla ardiente o catafalco, colocar los paños de luto y asistir al vicario en la dispensación de los sacramentos.

De los ingresos brutos obtenidos de las rentas funerarias, la fábrica de la iglesia tenía reservada una parte destinada a su mantenimiento denominada el derecho de sepultura (*ius sepulture*), un arancel que obligatoriamente debían de pagar todos aquellos que pretendían sepultarse dentro del templo. Su importe, que ascendía a cincuenta sueldos jaqueses, se mantuvo invariable a lo largo de todo el siglo¹⁴⁰⁷. Del pago por los dobles de las campanas, la fábrica recibía una pequeña cantidad que oscilaba entre los cuatro y cinco sueldos, correspondiéndole el resto al sacristán por el trabajo de tañerlas. También revertía en sus fondos el importe íntegro que suponía el uso de los lutos parroquiales llamado velo de la fábrica (*velo pro iure fabricae*), cuyo coste se mantuvo entre los diez y los doce sueldos.

Con el fin de que todos los racioneros participaran en los beneficios de las funerarias, tanto de las celebraciones de las misas como de los responsos y acompañamientos evitando el acaparamiento de los actos, las disensiones entre los miembros capitulares y las negligencias en la asistencia a los entierros, los servicios mortuorios se oficiaban por turnos. Estos podían ser de celebración o simplemente de acompañamiento. Para el correcto reparto de las misas a celebrar durante las funerarias, cada racionero estaba apuntado en una tabla donde se consignaba su turno para entrar en la celebración. El oficiante no percibía íntegro el estipendio de la misa sino tan sólo una parte (entre dos y tres sueldos) destinándose el resto de la limosna al fondo común que se distribuía entre los beneficiados parroquiales. De esta manera todos los clérigos incrementaban, rotativamente, sus porciones por funerarias.

¹⁴⁰⁷ Este extremo es reiterado en todas las constituciones sinodales turolenses.

Hay que destacar que estamos hablando en todo momento de funerarias básicas en las que los oficios litúrgicos demandados por los fallecidos se atenían estrictamente a las normas establecidas por los sínodos. Es evidente que muchas exequias no llegaron a alcanzar ni tan siquiera este nivel a pesar de las constantes presiones de las autoridades eclesiásticas que instaban a los fieles para que ordenaran unos servicios de enterramiento de acuerdo con las pautas recomendadas¹⁴⁰⁸, mientras que otras multiplicaron de forma desmesurada las sumas gastadas a través de la solicitud de grandes cantidades de misas destinadas a ser dichas durante el tiempo de las exequias; toques de campanas en diferentes iglesias y conventos de la ciudad; peticiones de acompañamientos multitudinarios¹⁴⁰⁹ y gastos en cera y lutos excesivos¹⁴¹⁰.

La mecánica de distribución del numerario obtenido en las funerarias debió de ser muy similar en todas las parroquias turolenses. Salvo algunas leves variaciones y a la vista de las diversas contabilidades de las distintas iglesias, se puede afirmar que no experimentó cambios significativos a lo largo de la centuria, a excepción de las cantidades percibidas por los racioneros que estuvieron íntimamente relacionadas con el aumento progresivo de su número y a la par, con el ligero incremento de los aranceles.

En el Cuadro 20 se puede observar con detalle la distribución de estas rentas en sus diferentes apartados.

¹⁴⁰⁸ “La defunción, novena y cabo de año, con las misas y sufragios, son actos ordinarios parroquiales aunque los testadores no hayan hecho mención alguna de ellos, mandamos a los herederos que los cumplan y sean si no compelidos con todo rigor por nuestro visitador”, *C. S. de Teruel* (1661), lib. IV, tit. V, const. I, p. 209.

¹⁴⁰⁹ Como don Jerónimo Pérez de Arnal, muerto en 1664, que en su testamento pide ser enterrado con la asistencia del Cabildo catedralicio, el Capítulo General de racioneros y los frailes de todos los conventos de la ciudad, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 41v.

¹⁴¹⁰ Mientras que el gasto normal en cera era de dos hachas y siete cirios, el vicario de la iglesia de San Andrés, Andrés Domingo, muerto en 1654, ordena que durante su funeraria ardan diez hachas y quince cirios, y que cada uno de los cinco conventos de la ciudad le digan un responso cantado además de los tres a los que tiene derecho por hermandad, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 332v.

Cuadro 20

División de los ingresos por funeraria

Perceptores	Conceptos	CantidadDeducciones	Total
Fábrica	Derecho sepultura	50 s.		70 s.
	Derecho lutos	12 s.		
	Campanas	4 s.		
	Cubrir sepultura	4 s.		
Vicario	Confesión y comunión	5 s.	7 d. para el Capítulo	6 s. y 5 d.
	Dar la unción	2 s.		
Sacristán	Acompañar en la unción	1 s.	1 d. para el Capítulo	11 d. 27 s. y 6 d.
	Obladas	10 s.	2 s. y 6 d. para el Capítulo	
	Campanas	20 s.		
Capitulares	4 Misas y nocturnos	60 s.	12 s. para los celebrantes	86 s. y 10 d.
	Responsos	10 s.	1 s. y 2 d. para el Capítulo	
	Obladas	30 s.		
	Acompañar en la unción	1 s.*		
Mayordomo	Por la administración			4 s. y 4 d.
	Total	208 s.		196 s. **

(*) No se computa el acompañamiento en la unción por ser indeterminado.

(**) Se restan los doce sueldos de las celebraciones que no entran en la distribución contable.

Los derechos pertenecientes a la fábrica tuvieron un carácter más o menos fijo pero su volumen dependía del número de feligreses que optaban por ser enterrados en el interior de los templos. Los humildes que recibían sepultura en los cementerios no generaban ingresos en este apartado. Los eclesiásticos se quejaban de la tenuidad de las entradas por este concepto intentando aumentar los ingresos tal y cómo hizo la iglesia de San Miguel, que, en 1681, restableció una vieja tasa por cubrimiento de sepultura que databa de 1512 y que hasta entonces no se había pagado¹⁴¹¹. En ocasiones, las rentas destinadas a la fábrica eran incluidas en las divisiones funerarias destinadas a los capitulares alegando que las cantidades a distribuir eran muy escasas y no alcanzaban para el honesto mantenimiento de sus componentes.

Las retribuciones de los vicarios se mantuvieron sin alteraciones a lo largo de todo el periodo. En 1604, el vicario de San Pedro percibía cinco sueldos por llevar el sacramento al moribundo y recitar la recomendación del alma (el maestraje) y dos por

¹⁴¹¹ A.P.L.M., *Libro de Funerarias* (San Miguel), fol. 24v.

administrar la extremaunción (olear)¹⁴¹². En 1767, el salario del vicario de San Miguel por esta misma tarea solamente había aumentado en un sueldo¹⁴¹³, lo cual indica la lenta evolución de este tipo de derechos.

Las oblaciones

La oblación era todo aquello que, generalmente en forma de alimentos, se ofrecía en las iglesias durante la celebración de la misa al tiempo del ofertorio, aunque en muchas partes también se entregaban en las vísperas, vigiliias, novenarios, cabos de año y más específicamente en los días de las honras fúnebres estando el cadáver de cuerpo presente. Fray Felipe de la Cruz Vasconcillos haciendo más extensivo su significado entendía por oblaciones “todo lo que también se comprendía en las caridades que muchos dexan por testamento que se den en tales o tales festividades y aun también las mandas que al fin de la Misa se azen para alumbrar el Santísimo Sacramento, ánimas y pobres del lugar y otras que andan por el pueblo para diversas cofradías”¹⁴¹⁴.

La ofrenda de alimentos genéricos sobre las tumbas es una tradición casi universalizada en la mayoría de las culturas antiguas. En los días inmediatos a su muerte los difuntos necesitaban tomar fuerzas en su largo camino. El pan y el vino, como alimentos esenciales, constituían elementos de unión entre los vivos y difuntos a la vez que satisfacían las necesidades básicas de aquellos que se veían empujados a la otra vida. La pervivencia de esta costumbre todavía se mantiene en muchas culturas que simbolizan en las ofrendas hechas a los muertos toda una amplia gama de actitudes en las que están incluidos la exteriorización del luto, el intento de apaciguamiento de los muertos y la apertura de canales de comunicación con los mismos¹⁴¹⁵. La Iglesia

¹⁴¹² A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 112r.

¹⁴¹³ A.P.L.M., *Libro de Funerarias* (San Miguel), fol. 113v. En Zaragoza, la administración de los últimos sacramentos tuvo una gradación social. Por el *ultimum vale* los vicarios percibían seis sueldos si el moribundo era labrador u oficial, nueve si era ciudadano y doce si tenía la categoría de caballero, *C.S. de Zaragoza* (1698), lib. II, tit. X, const. IV, p. 330.

¹⁴¹⁴ VASCONCILLOS, Felipe de la Cruz: *Tratado único de diezmos, primicias y oblaciones que deven pagar los fieles cristianos*, Madrid, imp. Juan Sánchez, 1643, fol. 107r.

primitiva mantuvo las ofrendas funerales dándoles un sentido comunitario. Tras el enterramiento del cadáver, los alimentos eran consumidos en un ágape colectivo reforzando de este modo la adhesión de los fieles con el individuo difunto y propiciando las oraciones colectivas.

En un momento indeterminado, las oblaciones pasaron a ser limosnas destinadas a la manutención de los ministros de la iglesia adquiriendo a la vez una significación de sufragio *pro anima defuncti* que ayudaba al finado en la redención de sus pecados. Martín Carrillo se basaba en las palabras del libro de Tobías para justificar la conveniencia de tales ofrendas¹⁴¹⁶, las cuales las asignaba de manera ambigua tanto a favor a los pobres como a los sacerdotes: “Que para rogar por los difuntos se hagan comidas poniendo pan y vino para que recibéndolo en limosna los pobres y siervos de Dios, rueguen por el difunto. De aquí ha salido aquella costumbre tan antigua, que en muchos pueblos se usa, que en las Missas de los Difuntos y días de las Ánimas, se ofrece pan y vino en abundancia para los Ministros y Sacerdotes”¹⁴¹⁷. Sin embargo, este tratadista consideraba que el destino primordial de la limosna de las ofrendas tenía que recaer en beneficio de los ministros de la iglesia, ya que los antiguos concilios habían prohibido dejar presentes sobre las tumbas para combatir los engaños de los demonios que inducían a creer que los alimentos eran consumidos por las almas de los difuntos que merodeaban cerca de sus sepulcros, fomentando de esta forma la superstición y la vanidad entre el pueblo. Nadie mejor que los sacerdotes que rogaban con sus oraciones por el alma del difunto eran los verdaderos merecedores de estas limosnas y tan sólo a ellos debían destinarse¹⁴¹⁸. Para Dimas Serpi todo lo que se ofrecía en las misas de difuntos ayudaba en la remisión de los pecados. La cera, el aceite y las hachas que los testadores ordenaban ardieran sobre sus sepulturas, simbolizaban la verdadera fe con la que el finado caminaba hacia el cielo. El incienso que se quemaba representaba el culto divino que se tributaba a la divinidad. Pero también “El pan y el vino y cualquier

¹⁴¹⁵Sobre este aspecto véase a NOLA, A. M. di: *La muerte derrotada...*, *op. cit.*, pp. 247 y ss. Una visión antropológica más detallada y actualizada con respecto a las ofrendas a los muertos se puede ver en el monográfico “Día de muertos”, *Artes de México*, n° 26, México (2002)

¹⁴¹⁶“Parte tu pan en el sepulcro de los justos y no en el de los pecadores” (*Tobías* 4, 17). Este versículo es de difícil interpretación; quizá sea la confirmación de una costumbre pagana, quizá se refiera al pan de consolación repartido entre los parientes del difunto según la tradición de los profetas.

¹⁴¹⁷ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, fol. 3v.

¹⁴¹⁸ *Ibidem*, fols. 3v - 4r.

limosna de dineros que se da así a los sacerdotes como a cualesquier pobres, son relaxación y remisión de las penas del purgatorio y aprovechan al difunto por quien se hazen”¹⁴¹⁹. Al lado de los pobres, los eclesiásticos se habían colocado dentro del grupo de los intermediarios y reclamaban también su papel decisivo en la salvación del alma del difunto. A mediados del siglo XVII, fray Antonio de la Natividad escribía que dentro de los sufragios que se hacían por los difuntos la limosna de las ofrendas destinadas en beneficio de los ministros de la Iglesia constituía un “sufragio muy importante para el refrigerio de los difuntos”¹⁴²⁰.

Con toda seguridad, a partir del siglo XV, las ofrendas funerarias destinadas al colectivo eclesiástico quedaron firmemente institucionalizadas dentro del marco aragonés¹⁴²¹. La expresión “me sea hecha mi fiesta, novena, cabo de novena y cabo de año con pan, vino y candela como es costumbre” fue unánime en todas las disposiciones testamentarias turolenses. Las ofrendas no se circunscribían a las misas de funerarias. También en las celebraciones dominicales y en los días de fiesta era costumbre llevar a la iglesia algún tipo de presente – preferentemente un pan o rosca - que después quedaba en poder del sacerdote. Estas oblaciones podían llegar a constituir un complemento importante dentro del mantenimiento de aquellos eclesiásticos cuyas rentas eran muy débiles¹⁴²² y los hombres de iglesia no dejaron de exigir las dándoles naturaleza de obligación.

La cuestión de las ofrendas suscitó frecuentes protestas en amplios segmentos de la sociedad laica. Frente a la postura de la mayoría de los párrocos y corporaciones eclesiásticas que consideraban obligatoria la ofrenda aduciendo que era un acto respaldado por el derecho divino positivo y también por derecho canónico a tenor de lo expresado en los textos bíblicos, muchos teólogos y canonistas entre los que se encontraban el mismo Felipe de la Cruz, opinaban que los parroquianos no estaban

¹⁴¹⁹ SERPI, Dimás: *op. cit.*, cap. LXXIII, p. 260.

¹⁴²⁰ NATIVIDAD, Antonio de la: *op. cit.*, lib. VI, cap. IX, p. 471.

¹⁴²¹ RODRIGO ESTEVAN, M^a. L.: *op. cit.*, pp. 134 y ss.

¹⁴²² Salvando las distancias literarias, sirva como ejemplo el caso del clérigo avariento en el *Lazarillo*, que prácticamente se sustentaba del producto de las ofrendas que recibía por las misas. *Lazarillo de Tormes*, prólogo de Marcel Bataillon, Barcelona. Orbis, 1983, pp. 86-88.

obligados a entregar por ningún derecho las dichas oblaciones, siendo una acción voluntaria la cual podía dejar de hacerse por tener la naturaleza de limosna “a libre albedrío” y no estar sujeta a censuras ni a otras penas. Su intención era aclarar esta problemática para prevenir muchos escrúpulos entre los ejecutores testamentarios y evitar las posibles fricciones con las autoridades parroquiales. Por otra parte, este mismo tratadista llamaba la atención sobre las penosas cargas que tenían que soportar las clases humildes en especial los labradores sobre los que recaía toda la fiscalidad de la Iglesia: “Sería notable rigor obligar a los pobres labradores, que son los que más asisten a una parroquia (porque los ciudadanos como se dividen en muchas, no son tan continuos) que gasten en estas limosnas todas sus haciendas dando diezmos, primicias, limosnas y oblaciones, parece muy riguroso imponer tantas cargas a los fieles”¹⁴²³.

Las constituciones sinodales intentaron impedir también este abuso y aunque reconocían que las ofrendas de pan, vino y cera eran un sufragio muy aceptable para las almas de los difuntos, señalaban que resultaba del todo indigno que los clérigos impusieran a la fuerza dichas oblaciones y mandaban que los que no llevaran a los entierros, honras y cabo de año ofrendas, no se viese forzado a hacerlo¹⁴²⁴. No obstante, en el caso de que algún difunto hubiese dispuesto en su testamento que durante los días de sus exequias se entregaran algún tipo de caridades consistentes en pan, vino, queso o frutas, o se diese de comer a ciertos pobres, dejando para ello una renta señalada, los herederos estaban sujetos al cumplimiento de estas mandas siempre que las rentas fueran las adecuadas. En caso contrario, no tenían obligación en conciencia. Por ello se recomendaba a los visitadores tomaran clara información de dichas mandas para que el clero parroquial no presionara a los herederos.

Hubo siempre gran confusión sobre el tema de las oblaciones ya que estas experimentaron variaciones significativas tanto en las cantidades como en las calidades según los lugares y las costumbres. En muchos obispados se ofrecía pan, trigo y carneros cada año coincidiendo con las vigiliias de los aniversarios mientras que en otros se tenía como tradición poner sobre las sepulturas de los finados el día o la víspera de su muerte tan sólo cera. La misma variabilidad se puede observar en los destinatarios de

¹⁴²³ VASCONCILLOS, Felipe de la Cruz: *op. cit.*, fol. 108v.

¹⁴²⁴ C.S. *Sevilla*, 1609, lib. III, cap. X, fol. 76r.

estas limosnas. En ocasiones la voluntad de los testadores determinaba que los receptores de las ofrendas fueran las ánimas, en sentido genérico, la fábrica de la iglesia o alguna cofradía, en cuyo caso inexcusablemente tenían que revertir en ellos. Si por el contrario se ofrecían en la misa Mayor, en las vísperas o durante las honras fúnebres y responsos, la casuística podía ser muy amplia. En muchas partes eran del cura, en otras se dividía entre él y los beneficiados parroquiales. Hubo lugares en los que las ofrendas correspondían al semanero mientras que en otros se repartían entre éste y los sacristanes. Todo esto lo hacía la costumbre y los moralistas afirmaban que se había de proceder en este sentido sin reparar a quién le tocaba la oblación puesto que lo que se ofrecía iba destinado a los ministros de la iglesia en general y con ello se satisfacía la caridad de la limosna¹⁴²⁵.

Las ofrendas u oblaiones realizadas durante las misas del funeral, a pesar de tener un carácter voluntario, se convirtieron en uno de los gestos más representativos del ritual funerario. Lo que en un principio fue un presente, generalmente en forma de pan o vino, de claras reminiscencias paganas, destinado a aliviar la pena del difunto y que después era entregado al sacerdote, se transformó en una demostración de ostentación y afirmación social. Los tratadistas justificaban la entrega de oblaiones acudiendo al relato del libro segundo de los Macabeos donde Judas mandó hacer una colecta entre su tropa para que fuese ofrecida por los pecados de los difuntos¹⁴²⁶. Venegas afirmaba que “el pan y el vino y los dineros que en limosna se dan a los sacerdotes, también relaxan las penas de los fieles difuntos”¹⁴²⁷. Las ofrendas podían llegar a convertirse en un importante gasto que en ocasiones superaba a los desembolsos funerarios¹⁴²⁸. Sin embargo, no todos podían permitirse tales dispendios¹⁴²⁹, y en la mayoría de los casos se convirtieron en algo simbólico de muy escasa entidad que frustraba más de una vez las expectativas de los eclesiásticos. Por ejemplo, en el obispado de Sevilla, las

¹⁴²⁵ VASCONCILLOS, Felipe de la Cruz: *op. cit.*, fol. 109r.

¹⁴²⁶ 2 *Macabeos*, 12, 38-46.

¹⁴²⁷ VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. V, cap. XIII, p. 205.

¹⁴²⁸ La fiesta de Luisa Rubio, muerta en 1639, costó 174 sueldos y 8 dineros, mientras que el valor de la cera que se ofreció en su funeraria ascendió a 198 sueldos y 2 dineros, A.P.S.S., *Legajo I, Libro de gastos de la defunción de Luisa Rubio*.

¹⁴²⁹ En el obispado de Alcalá La Real era costumbre llevar a la iglesia pan, odres de vino, trigo e incluso carneros, *C. S. de Alcalá La Real* (1623), const. VI, fol. 73r.

autoridades episcopales tuvieron que intervenir para atajar los abusos del clero que forzaba con diversas amenazas a sus fieles para que entregaran ofrendas en los entierros, honras y cabos de año¹⁴³⁰. En la entrega de las oblaciones se daban abundantes casos de picaresca entre los familiares y los mismos clérigos, que se ponían de acuerdo para admitir ofrendas fingidas que posteriormente eran retiradas de la iglesia, dejando tan sólo una parte de ellas¹⁴³¹. A tenor de la documentación manejada, parece ser que el papel de las ofrendas en las exequias turolenses fue bastante discreto¹⁴³². Durante la primera mitad del siglo, fue muy común la entrega de dos fanegas de trigo¹⁴³³ en calidad de obladas¹⁴³⁴ y rara vez su equivalente en moneda¹⁴³⁵. No faltaron algunos que sustituyeron la materialidad de la ofrenda por donativos más provechosos para el espíritu. Jerónimo Mesa, muerto en 1612, especifica al disponer su funeraria: “pero que en lugar de las obladas que se dan en dicha novena, me sean dichas dieciséis misas rezadas”¹⁴³⁶. Sin embargo, y de forma progresiva comenzaron a establecerse en las distintas parroquias de la ciudad aranceles específicos destinados a fijar el importe de estas donaciones que en un principio fueron discrecionales, para transformarse en una parte sustancial del monto funerario. Los clérigos mostraron su preferencia por el cobro

¹⁴³⁰ C. S. de Sevilla (1609), lib. III, cap. I, fol 75v-76r.

¹⁴³¹ “Si el difunto mandare o declarare la offrenda que se ha de llevar sobre su sepultura, se lleve toda inviolablemente, sobre lo qual no haya composición, ni los priores o curas lo consientan y si la hizieren, por el mismo caso pierdan el derecho que tienen a la ofrenda y se adquiera a la fábrica de la iglesia y la tercia parte al que diere noticia de la composición y la fábrica, sin embargo della cobre por entero de los herederos”. C. S. de Jaén (1624), lib. IV, tit. VIII, cap. V, fol. 185v.

¹⁴³² La evolución de las ofrendas en el caso asturiano parece altamente significativa. La cantidad y calidad de estas parece que fue disminuyendo a partir de mediados del siglo XVI. Los testadores del siglo XVII, dejan de especificar la naturaleza de las mismas y suelen confiarlas a la voluntad de los testamentarios con la expresión “como es de costumbre”, BARREIRO MALLÓN, B.: *op. cit.*, p. 45.

¹⁴³³ La fanega de Teruel tenía una capacidad de 21,40 litros.

¹⁴³⁴ Mosén Juan Bernabé entrega en la funeraria de su cuñado José Asensio, muerto en 1614, dos fanegas de trigo como ofrenda por no tener éste últimas posibilidades. A. P. S.A. *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 196r. Del mismo modo, el racionero Antonio Aragón, ofrece, en 1636, dos fanegas de trigo en el funeral de su hermana, muerta en la pobreza, *Ibidem*, fol. 227r. Parece ser que la ofrenda frumentaria triunfó sobre todas las demás ya que no se tienen noticias de donaciones hechas en vino u otros productos. También fue muy raro presentar las oblaciones en forma de panes. Francisco Muñoz, muerto en 1636, es uno de los pocos que señala que en su funeral las obladas sean en pan, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 228v.

¹⁴³⁵ Quiteria Perales, muerta en 1606, paga el pan, vino y candela en dinero. A.P.S.S. *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 147r. Al igual que el tejedor Pedro Esteban, muerto en 1631, que en los gastos de su funeraria consta el pago de cuarenta sueldos por las obladas, A. P. S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 221v.

¹⁴³⁶ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 149v.

en metálico dado que su distribución resultaba más sencilla. En el último cuarto del siglo, prácticamente desaparecen las ofrendas en forma de productos (trigo, panes o vino) y son sustituidas por cantidades monetarias que se mantuvieron entre los cuarenta y los sesenta sueldos¹⁴³⁷.

El clamor de la muerte

El sonido de las campanas fue uno de los signos funerarios más importantes dentro del ritual de la muerte. Su lenguaje, además de dotarla de un claro sentido publicitario, revelaba la posición de los distintos grupos sociales matizando aspectos tales como el sexo, la edad o el estado religioso. A la vez encerraba un mensaje aleccionador cargado de connotaciones pedagógicas. El tañido a muerto recordaba el inevitable y sorpresivo fin de todo ser humano. Martín Carrillo explicaba la razón de hacer sonar las campanas cuando alguien moría: “en muriendo se mandan tañer las campanas de la parroquia para que oyendo el sonido se acuerden los vivientes de la muerte y rueguen a Dios por el difunto”¹⁴³⁸. Pero también las campanas tenían un fin propiciatorio para el alma del finado ya que sus sonidos ahuyentaban a los demonios que vagaban por los aires impidiendo que se apoderaran del espíritu del difunto¹⁴³⁹. El pago por los dobles en la ciudad de Teruel se mantuvo estable durante el periodo. Todas las parroquias tenían la misma tarifa, treinta sueldos a excepción de la Catedral y la iglesia de San Miguel. En ésta última, el precio por el toque de campanas se reducía a veinticuatro sueldos, probablemente por la debilidad de su utillaje sonoro, mientras que en la Catedral los dobles por difuntos podían alcanzar los ciento veinte sueldos según la categoría del difunto.

Al lamento de las campanas se unían las plegarias cantadas propias del rito exequial y del oficio de difuntos. Los responsos eran salmos de intercesión y arrepentimiento que el difunto proclamaba por boca de los sacerdotes. En ellos se pedía

¹⁴³⁷ Fueron muy pocos los casos en los que el importe de las oblatas alcanzó la cantidad de sesenta sueldos. Estando esta cantidad en clara relación con las posibilidades económicas del difunto. En la funeraria de la mujer de Vicente Navarro, muerta en 1630, en la cual se gastaron 700 sueldos, se dieron en calidad de ofrenda la cantidad de sesenta sueldos, A. P. S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 218r.

¹⁴³⁸ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, 2ª parte, cap. XIX, p. 203.

¹⁴³⁹ NATIVIDAD, Antonio de la: *op. cit.*, lib. VI, cap. X, p. 490.

tanto la liberación del alma de la muerte eterna como su descanso en la paz del Señor¹⁴⁴⁰. Dentro de las plegarias por los muertos el responso tenía una especial significación ya que el cuerpo sacerdotal, como mediador entre el fallecido y la divinidad, pedía por el alma del muerto que era conducida a las puertas de la eternidad amparada por las credenciales de la oración de la Iglesia. La piedad común dio a los responsos un significado casi mágico, tanto por su número como por los efectos espirituales que podían tener. Existía la creencia en que se debían rezar tres veces en conmemoración de los tres días que Jesucristo estuvo en la sepultura¹⁴⁴¹. Así lo debieron de entender la mayoría de los testadores turolenses cuando especificaron que durante el traslado de su cuerpo a la iglesia les fueran dichos tres responsos: “en el camino de mi casa a la iglesia se me digan tres responsos cantados”. Sin ser un gesto muy recurrente, algunos testadores llegaron a solicitar hasta seis responsos cantados, como el matrimonio formado por doña Magdalena Corbalán y don José Cubel, muertos ambos en 1683¹⁴⁴². El precio de los responsos fue experimentando una tendencia alcista a lo largo del tiempo. En 1615, cada clérigo percibía un sueldo, cuatro dineros por cada uno de ellos¹⁴⁴³. En 1700, un responso venía a costar tres sueldos y cuatro dineros¹⁴⁴⁴.

Los capitulares podían ganar algunas pequeñas retribuciones tanto por acompañar al vicario en la administración de los sacramentos como por formar parte del cortejo del difunto. Según las peticiones del moribundo o de sus familiares, se podía solicitar la presencia de varios clérigos o incluso de todo el capítulo parroquial para que asistieran a los últimos momentos del enfermo¹⁴⁴⁵. En estos casos, y para evitar

¹⁴⁴⁰ Se trata del responso *Libera me, Domine...* “Líbrame Señor de la muerte eterna en aquel día terrible...” probablemente introducido en Roma durante el siglo XI que iba acompañado de los versículos: “Dale Señor el eterno descanso. Y la luz perpetua lo ilumine”.

¹⁴⁴¹ NATIVIDAD, Antonio de la: *op. cit.*, lib. VI, cap. X, p. 489.

¹⁴⁴² A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fols. 96v y 99r (respectivamente). Frecuentemente, los clérigos turolenses solicitarán, además de los tres responsos que les correspondían por hermandad, otros tres más que se debían pagar de sus fondos testamentarios. El racionero Juan Magana, muerto en 1650, pide “me sean dichos tres responsos además de los ordinarios a los que tengo derecho de balde por la hermandad que nos asiste”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 184.

¹⁴⁴³ En el acompañamiento del esparteñero Miguel Dobón, muerto en 1615, cada racionero recibió medio real por los tres responsos cantados, A. P. S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 224.

¹⁴⁴⁴ Cantidad pagada por la viuda Margarita Felipe, muerta en 1700, A.P.L.M., *Libro de Funerarias* (San Miguel), fol. 46r.

enfrentamientos y disputas por la obtención de las obvenciones correspondientes, las iglesias tenían en sus estatutos un orden de precedencia con el fin de que todos los racioneros, por turno, pudieran obtenerlas. Como ya se ha expresado, todos los que acompañaban al vicario recibían un sueldo de gratificación¹⁴⁴⁶. Esta cantidad no entraba en el fondo general de la distribución pasando directamente al que la ganaba. Otro tanto ocurría con el semanero que llevaba la capa durante los oficios fúnebres, el cual percibía el doble por el trabajo de llevarla (dos sueldos)¹⁴⁴⁷. Si el acompañamiento del cadáver se hacía hasta algún convento de la ciudad, los clérigos ganaban dos sueldos y el capero cuatro¹⁴⁴⁸. La alusión de los testadores turolenses a que se llevara capa pluvial durante sus acompañamientos es más bien escasa¹⁴⁴⁹, probablemente porque fue un detalle menor que se dejaba al libre albedrío de ejecutores y familiares. Con respecto a la cruz parroquial, cuya presencia era inexcusable en todo acompañamiento¹⁴⁵⁰, no se tienen noticias sobre pagos abonados por este concepto¹⁴⁵¹. Ningún testamento hace expresa mención sobre ella ni aparece registrada en los aranceles funerarios, lo cual hace sospechar que seguramente fue llevada siempre de oficio y de forma gratuita.

¹⁴⁴⁵ Jerónima Hervás, muerta en 1685, solicita que le acompañen trece clérigos, la totalidad de los miembros capitulares de su parroquia. A.P.L.M. *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 103v.

¹⁴⁴⁶ En el arzobispado de Zaragoza, los clérigos por acompañar el cadáver dentro de la misma parroquia o de parroquia a parroquia recibían dos sueldos y tres si el difunto había pedido ser enterrado en algún convento, *C.S. de Zaragoza* (1698), lib. II. tit. X, const. IV, p. 330.

¹⁴⁴⁷ El peso de algunas capas pluviales era enorme. Los brocados sobre pesadas telas de terciopelo solían ser hechos con hilos de oro y plata y las manecillas y cierres también eran de metal, con lo cual podían alcanzar un peso hasta de catorce kilogramos.

¹⁴⁴⁸ Bartolomé Torralba, muerto en 1616, pide que cuando su cuerpo sea llevado desde la iglesia de San Pedro al convento de San Francisco para ser sepultado, se les den a cada uno de los clérigos revestidos que le acompañen dos sueldos y cuatro al que llevara la capa. A. P. S.A. *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 227. En 1690, el Labrador Juan Torán, ordena en su testamento se den dos sueldos a cada clérigo del capítulo de la iglesia de San Miguel que acompañen su cuerpo al convento de la Merced. A.P.L.M. *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 108r.

¹⁴⁴⁹ En Huelva apenas un 0,1% de los testadores lo solicitan, LARA RÓDENAS, J. M.: *La muerte Barroca...*, *op. cit.*, p. 145.

¹⁴⁵⁰ “Que no salga la cruz de la parroquia para ningún entierro sino trayendo primero la hijuela del testamento” expresan las constituciones sinodales de Alcalá La Real, *C. S. de Alcalá La Real* (1623), const. IV, fol. 72r.

¹⁴⁵¹ Las constituciones sinodales de Zaragoza distinguían entre la cruz mayor y la menor. Por los derechos de la primera había que abonar seis sueldos, nueve si el acompañamiento era a otra parroquia y doce si el entierro se hacía en algún convento. De la cruz pequeña se cobran tres, seis y nueve sueldos, según el lugar donde se sepultaba el finado, *C.S. de Zaragoza* (1698), lib. II. tit. X, const. IV, p. 330. Durante el siglo XVII la presencia de la cruz parroquial en la ciudad de Huelva costaba entre uno y cinco reales y medio, LARA RÓDENAS, J. M.: *La muerte Barroca...*, *op. cit.*, p. 144.

Las otras ayudas de costa

Hasta aquí se ha tratado sobre los desembolsos que había que efectuar según las prescripciones normalizadas auspiciadas por las autoridades eclesiásticas y las inveteradas costumbres populares. No obstante los gastos podían seguir incrementándose de modo significativo como consecuencia de la petición de otros elementos adicionales. Cuantitativamente, uno de los apartados que influyeron con más determinación en la elevación de los costes funerarios fue, sin duda alguna, la elección de sepultura. El deseo generalizado de recibir sepultura en el interior de los templos dio lugar a que la Iglesia estableciera aranceles por este concepto. El pago por obtener el derecho a enterrarse en la iglesia suscitó entre los moralistas y teólogos un serio problema. El suelo sagrado estaba considerado como un bien espiritual y al igual que las celebraciones de las misas no podía intercambiarse por dinero pues en ambos casos se caía en el pecado de simonía. Sin embargo, era lícito recibir dinero si este se destinaba al sustento de los eclesiásticos o al culto litúrgico. El cardenal y jesuita Francisco Toledo consideraba que las sepulturas gozaban de una naturaleza mixta, ya que tenían parte espiritual, en cuanto al lugar en el que se hallaban, y parte temporal porque servían durante cierto tiempo como albergue del cuerpo muerto hasta la llegada de la resurrección. Atendiendo a esta segunda acepción y siguiendo a Santo Tomás, suponía que las sepulturas se podían vender, aunque era más seguro recibir alguna cosa por modo de ofrenda que llevar precio. Mientras, Pedro de Soto era taxativo en este punto indicando que “no se podía vender el lugar que fue consagrado para sepultura de los cuerpos muertos”¹⁴⁵². Estas disquisiciones no fueron obstáculo para que la mayoría de las constituciones sinodales establecieran categóricamente, y sin ningún rubor, tasas sobre las sepulturas¹⁴⁵³. En algunos casos se matizaba que el dinero que daban los fieles por las sepulturas era una verdadera limosna que se ofrecía para el reparo de la fábrica de la iglesia y el sustento de sus ministros, advirtiendo que no se pagaba precio por lugar sagrado¹⁴⁵⁴, pero hecha esta salvedad exculpatoria, lo cierto es que la sepultura de

¹⁴⁵² TOLEDO, Francisco: *Instrucción de sacerdotes y suma de casos de conciencia. Traducción de Diego Enríquez de Salas*, imp. Patricio Mey, Valencia, 1617, lib. V, cap. LXXXIX, punto 12, p. 709.

¹⁴⁵³ En el obispado de Segorbe para ser sepultados dentro de su catedral los adultos tenían que abonar doscientos sueldos y los párvulos cien. En las demás parroquias se pagaban sesenta sueldos por cuerpo adulto y treinta por el de un niño, *C.S de Segorbe* (1668), tit. XVIII, const. III, p. 181.

los menos afortunados quedó relegada a los cementerios mientras que todos aquellos que pretendieron enterrarse en un lugar más honorífico tuvieron que añadir a sus costes funerales unas cantidades nada despreciables.

En la ciudad de Teruel los pagos por sepultura siguieron las normas establecidas por las antiguas constituciones sinodales del arzobispado de Zaragoza dictadas ya desde los tiempos de los arzobispos Lope de Luna, Juan de Aragón y Alonso de Aragón. En ellas se expresaba que para poder enterrarse en el interior de las iglesias había que fundar un aniversario por el alma del difunto, abonar cincuenta sueldos a modo de limosna para las jocalías¹⁴⁵⁵ de la iglesia y contribuir con un ducado a las arcas episcopales por la licencia de enterramiento. A raíz de la reducción de aniversarios decretada por el obispo Jaime Jimeno de Lobera, en 1588, la pensión mínima para la institución de un aniversario en la catedral quedó establecida en cuarenta sueldos mientras que en las iglesias parroquiales esta cantidad fue sensiblemente menor: diez sueldos¹⁴⁵⁶. Más tarde, en 1612, Martín Terrer de Valenzuela elevó esta suma a sesenta sueldos para los aniversarios celebrados en la iglesia catedral y veinte para los fundados en las parroquias de la ciudad¹⁴⁵⁷. No obstante, y a pesar de que estas cuantías se mantuvieron inamovibles a lo largo de todo el siglo, tan sólo un exiguo número de fieles (185) instituyeron aniversarios dotados con estos importes. La mayoría de los fallecidos optaron por la fundación de medios aniversarios de doscientos sueldos de principalidad y diez de renta, siendo expresión común “me sea cargado medio aniversario por razón de sepultura (*ratione sepulture*)” o “se me cargue un aniversario de diez sueldos de *annua* pensión con doscientos de principalidad”¹⁴⁵⁸. Sin embargo, hubo una iglesia que

¹⁴⁵⁴ C.S. de Málaga (1671), lib. 3, tit. 9, p. 462; C.S. de Burgos (1575), lib. III, cap. V, p.181.

¹⁴⁵⁵ Recibían el nombre de jocalías el conjunto de ornamentos y ajuar litúrgico que eran necesarios para la celebración del culto divino.

¹⁴⁵⁶ C.S. de Teruel (1588), const. II, fols. 64v-65r.

¹⁴⁵⁷ C.S. de Teruel (1609-1612), p. 195.

¹⁴⁵⁸ Las normativas episcopales debieron parecer excesivas a las distintas parroquias capitulares que se contentaron con el abono de la mitad de las cantidades establecidas. “Se tomó el arbitrio de que todos los fieles que quisiesen sepultarse dentro de los templos (que hasta entonces se sepultaban fuera) debiesen fundar un aniversario o Misa cantada perpetua por el tributo o censo del capital de diez libras jaquesas, que son escudos de a diez reales de plata, este fue el valor más general, aunque hubo iglesias de menos y otras de más capital. Y no fundando aniversario o Misa, se sepultasen en el cementerio, a fin de que habiendo dichas misas cantadas que dexaban de annua otilidad diez sueldos, entrase este más caudal por este medio suave que facilitaba el aumento preciso de más sacerdotes para dotar el coro sacerdotal que debía celebrarlas”, LÓPEZ POLO, A.: *op. cit.*, pp. 165-170.

llegó a contemplar el cuarto de aniversario como derecho para enterrarse en una capilla destinada a los fieles de escasos recursos. Nos referimos a la parroquia de San Martín, que durante todo el siglo mantuvo una tasa de cien sueldos para todos aquellos que solicitaban ser inhumados en la capilla de Santa Catalina¹⁴⁵⁹. Con toda probabilidad, dicha capilla estuvo ligada a alguna cofradía que poseyó una bóveda colectiva destinada a albergar, sin mucha especificación, los cuerpos de aquellos que a toda costa buscaron la cercanía de los santos a través del asociacionismo, compartiendo también de forma común las conmemoraciones anuales de los oficios perpetuos¹⁴⁶⁰. En las iglesias turolenses resultaba pues condición ineludible para todos aquellos que no tenían derecho a sepultarse en alguna capilla familiar o en el entierro de alguna cofradía, fundar previamente un aniversario si aspiraban a inhumarse dentro de los recintos sagrados. Este comportamiento tiende a ocultar qué parte de estas fundaciones fueron hechas atendiendo a un claro motivo espiritual, incardinado dentro del marco general del pensamiento teológico de la época, y cuántas de ellas fueron producto forzado de la legislación eclesiástica que vedaba el acceso de los cadáveres al interior de los templos si antes no eran satisfechos sus derechos.

De todos modos, fuera como fuese, la institución de los aniversarios turolenses adquirió una doble connotación. Por un lado servían para lograr el ingreso del cuerpo muerto dentro de la iglesia, con todas las ventajas espirituales que ello conllevaba, pero a la vez significaban un recordatorio del difunto cuyo nombre, rescatado del olvido, se repetía año tras año, convirtiéndose en ejemplo de solidaridad entre vivos y muertos, reforzando de paso, el mantenimiento de las cohesiones familiares y comunitarias.

Los aniversarios resultaron para las parroquias un flujo de ingresos permanente dado su carácter de perpetuidad. De aquí que los distintos capítulos mostrasen un especial interés en la administración y contabilidad de los mismos. En teoría su

¹⁴⁵⁹ Durante todo el siglo se enterrarán en esta capilla ciento catorce personas entre las que encontraremos los más variados oficios: herreros, calceteros, labradores, zapateros, albañiles, andadores... Algunos de ellos estarán bajo el epígrafe de pobres por no tener de qué estar, sin embargo, serán sepultados en este enterramiento junto con sus esposas e hijos previo el pago del cuarto de aniversario.

¹⁴⁶⁰ En ocasiones, la elección de este enterramiento se hacía mediante disposición testamentaria. En 1677, Catalina Martín cargará un cuarto de aniversario para que la sepulten en la capilla de Santa Catalina. Las mismas disposiciones harán Gregorio Suárez, en 1680, y el herrero José Vicente, en 1689, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fols. 223, 228 y 267 (respectivamente).

celebración debía prolongarse indefinidamente ya que los fieles, ignorando el tiempo que debían pasar en el Purgatorio, procuraron dilatar los sufragios con el fin de acumular las gracias suficientes para limpiar sus pecados. Sin embargo, la realidad demostraba que, debido a diversos factores, los capitales que los sustentaban podían experimentar devaluaciones periódicas que conducían a la cesación de las conmemoraciones por no alcanzar los réditos producidos el importe suficiente para satisfacer las distribuciones de los eclesiásticos. Sin embargo, a pesar de las reiteradas reducciones de aniversarios que se realizaron cada cierto tiempo, el volumen global de ingresos por aniversarios fue aumentando progresivamente a lo largo del siglo.

Cuadro 21

Número de fallecidos por sexos que fundan aniversarios

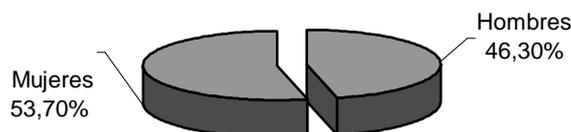
Quinquenios	Fallecidos	Hombres	Mujeres	Total	%
1600-1604	266	28	38	66	24,8
1605-1609	416	37	32	69	16,5
1610-1614	362	28	31	59	16,2
1615-1619	391	31	65	96	24,5
1620-1624	565	59	67	126	22,3
1625-1629	554	66	84	150	27,0
1630-1634	445	70	60	130	29,2
1635-1639	395	70	57	127	32,1
1640-1644	298	55	68	123	41,2
1645-1649	357	68	81	149	41,7
1650-1654	489	56	73	129	26,3
1655-1659	278	58	57	115	41,3
1660-1664	366	69	87	156	42,6
1665-1669	284	71	55	126	44,3
1670-1674	297	51	67	118	39,7
1675-1679	343	65	80	145	42,2
1680-1684	548	107	103	210	38,3
1685-1689	383	53	73	126	32,8
1690-1694	308	44	68	112	36,3
1695-1699	528	81	107	188	35,6
Total	7.873	1.167	1.353	2.520	32,0

El Cuadro 21 refleja el número de aniversarios establecidos por quinquenios así como su diferenciación atendiendo al sexo de los instituyentes, junto con el valor porcentual obtenido sobre el total de fallecimientos en cada período. Sobre un porcentaje global del 32%, las mujeres superarán a los hombres en más del 7,3% en

cuanto a solicitudes de celebraciones perpetuas poniendo de manifiesto su tradicional sensibilidad religiosa.

Gráfico 19

Fundación de aniversarios por sexos (1600-1700)



En el Gráfico 19 se puede apreciar esta diferenciación porcentual. En este punto es preciso señalar que, además de los testamentos nuncupativos dobles¹⁴⁶¹ en los que los cónyuges ordenaban un aniversario por cada uno de ellos con el fin de ser sepultados en el mismo lugar del templo¹⁴⁶², existieron disposiciones femeninas individuales donde el número de petición de aniversarios podía alcanzar cifras sorprendentes. Francisca Tello, muerta en 1600, dispone en su testamento que se carguen doce aniversarios en la iglesia de San Martín¹⁴⁶³; Jerónima Manrique, viuda del ciudadano Pedro Bautista Castellot, deja en 1644 cinco aniversarios para que se celebren en el convento de los trinitarios¹⁴⁶⁴; Catalina Campillo, muerta en 1618, funda cuatro aniversarios enteros de cuatrocientos sueldos¹⁴⁶⁵. A estos incrementos en el número de fundaciones femeninas habría que añadir las frecuentes instituciones de aniversarios que hicieron los clérigos a favor de

¹⁴⁶¹ El testamento nuncupativo era uno de los actos jurídicos más utilizados. Las disposiciones de los otorgantes se hacían oralmente ante la presencia de testigos para después ser reducidas a escritura por el escribano. Se llamaban dobles si eran otorgados por el marido y la mujer conjuntamente.

¹⁴⁶² Según el derecho canónico, la sepultura era comparada con el domicilio de los vivos y así la mujer debía enterrarse en la sepultura de su marido porque según derecho primaba la casa donde había vivido sobre el domicilio de los padres. Otro caso era cuando la mujer estaba casada de segundas nupcias, en este supuesto, la normativa estipulaba que ésta debía enterrarse con su último marido aunque el primero tuviese dispuesta la sepultura para los dos, RODRÍGUEZ, Manuel: *Tercero y cuarto tomo de la Suma y obras morales*, imp. Juan Lanaja y Quartanet, Zaragoza, 1615, cap. CXXX, p. 371. Estas disposiciones pudieron influir en la duplicidad de aniversarios femeninos.

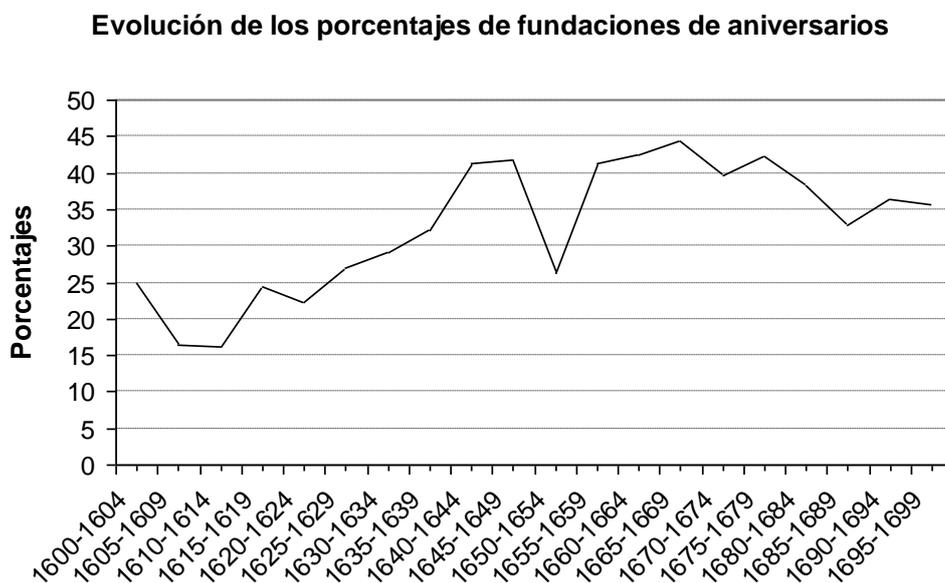
¹⁴⁶³ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 91v.

¹⁴⁶⁴ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 351v.

¹⁴⁶⁵ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 288v.

madres, hermanas y sobrinas con escasos recursos a fin de que pudieran ser sepultadas en el interior de los templos.

Gráfico 20



Como ya se ha señalado, el número de aniversarios instituidos por los fieles turolenses fue aumentando de manera ostensible a lo largo de todo el siglo. El Gráfico 20 refleja que la evolución de los porcentajes de fundaciones de aniversarios sobre el número de fallecidos muestra una clara tendencia al crecimiento tan sólo interrumpida por una drástica caída que coincide con el quinquenio correspondiente a 1650-1654, una época de gran mortalidad debido a la irrupción de la peste en la ciudad en 1652¹⁴⁶⁶. Un argumento explicativo sobre este desplome bien pudiera ser que la acumulación incesante de muertes en tiempos de peste daba lugar a una pérdida de la sensibilidad social y a una ruptura de los ritos funerarios, aspectos estos a los que habría que añadir la imposibilidad económica de muchas familias que se vieron incapaces de hacer frente a los pagos de varios aniversarios consecutivos. Este descenso será superado en el

¹⁴⁶⁶ Este hundimiento de la institución de aniversarios se registrará de forma similar en la catedral de Huesca durante la peste de 1651, LATORRE CIRIA, J. M.: *Economía y religión...*, op. cit., p. 182. Del mismo modo, en la Huelva del XVII, con respecto al gesto religioso del amortajamiento, se advierte una caída sustancial en la incidencia de esta práctica, LARA RÓDENAS, J. M.: *La muerte Barroca...*, op. cit., p. 89.

quinquenio siguiente hasta alcanzar los niveles anteriores. El punto culminante se alcanzará en el período de 1665-1669, en el que más del 44% de los fallecidos tendrán misas conmemorativas, para iniciar un suave descenso que se hará más significativo durante el tramo de 1685-1689, probablemente motivado por algún tipo de crisis económica. Finalmente, acaba el siglo con un comportamiento estable, superior siempre al 35%.

Mayoritariamente, en las distintas iglesias de la ciudad, la demanda de aniversarios estuvo directamente relacionada tanto con el número de sus feligreses como con las capacidades económicas de los mismos, excepción hecha de la Catedral, la cual muestra un bajo índice de fundaciones en relación con su población de fallecidos. Cincuenta y seis aniversarios para todo el siglo es una cifra realmente baja si se compara con las obtenidas en el resto de las parroquias. La interpretación de este comportamiento hay que buscarla en que un número nada despreciable de sus fallecidos pertenecieron al cuerpo clerical (el 18,4%) y que, por lo tanto, no necesitaron el aniversario como medio preceptivo para ser inhumados en el suelo del templo. Las dignidades y canónigos no estaban obligados a pagar jocalías, ni el derecho de sepultura al ordinario, ni a instituir aniversario alguno, atendiendo a que ya lo habían cargado a la toma de posesión de sus canonjías¹⁴⁶⁷. No obstante, algunos descuidaron esta formalidad y esperaron al momento de su muerte para efectuarla. El licenciado Bartolomé Pérez, canónigo de la catedral, muerto en 1639, deja sesenta libras para cumplimentar el aniversario que debería haber cargado al principio de su entrada¹⁴⁶⁸. Otros ordenaron en sus testamentos que se completaran las cantidades que previamente habían adelantado. El canónigo Miguel Dalda, muerto en 1648, especifica: “se den de mis bienes a dicha iglesia setecientos sueldos jaqueses que ajuntados con los quinientos que ya di y entregué quando mi ingreso hacen la suma de mil y doscientos sueldos para que se me celebre perpetuamente en cada un año un aniversario”¹⁴⁶⁹.

¹⁴⁶⁷ *C.S. de Teruel* (1609-1612), De Sepultis, const. IV, p. 203.

¹⁴⁶⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), vol. III, fol. 19v.

¹⁴⁶⁹ *Ibidem*, fol. 27v. Parece ser que estas actitudes se mantuvieron de manera esporádica durante todo el siglo. En 1699, el canónigo Antonio Zapata dispone “que de los frutos de su prebenda y de su casa, se carguen treinta libras para medio aniversario, el cual otro medio que cargó el día de su toma hacen uno entero”, *Ibidem*, fol. 78r.

Los aniversarios instituidos por los clérigos de la catedral tuvieron un carácter eminentemente representativo al que habría que añadir ciertos matices llenos de convencionalismos corporativos y una intencionalidad de manifiesta afirmación social¹⁴⁷⁰. Las instituciones de aniversarios en los legos fueron bastante restrictivas, estando reservadas casi exclusivamente a los grupos privilegiados dado lo elevado de su coste – se requería el desembolso de mil doscientos sueldos jaqueses para que su renta permitiese una mínima distribución entre los numerosos miembros que formaban el coro catedralicio¹⁴⁷¹. Por último, no hay que olvidar que la catedral fue el lugar de inhumación del nutrido grupo de sirvientes que asistían tanto a los obispos como a los miembros del cabildo. Si a este colectivo se añaden los pobres y viajeros que no perteneciendo a la ciudad morían en ella, nos encontraremos con que una buena parte de los fallecidos difícilmente tuvieron posibilidades de efectuar fundación alguna dada su frágil situación económica.

¹⁴⁷⁰ Algunos mostraron una postura exclusivista. El deán Juan Lechago, muerto en 1627, deja a la mayordomía de la catedral mil doscientos sueldos para que le sea celebrado un aniversario por sus compañeros prebendados. Otros, sin estar muy seguros de que sus pretensiones se llevaran a efecto, quisieron equiparar sus aniversarios a los que se celebraban por las más altas dignidades. El anteriormente mencionado Miguel Dalda, deja dos mil sueldos para que “perpetuamente se le diga y celebre una dobla aniversario con la solemnidad que se celebran en dicha iglesia catedral las doblas aniversario de los señores obispos y si no se huviere de celebrar en la conformidad arriba dicha quiso que los dos mil sueldos se dispongan en obras pías las quales pareciere a mis ejecutores”, *Ibidem*, fols. 11v y 87r (respectivamente).

¹⁴⁷¹ No cabe duda que las dignidades y canónigos fueron los mayores instituyentes de aniversarios. Sirvan como ejemplos los siguientes: El canónigo Juan Asín que solicita “se funden en la dicha santa iglesia Catedral dos aniversarios con caridad cada uno de sesenta sueldos y dos missas votivas con caridad cada una de cuarenta sueldos. La una el día de san Juan Bautista o en uno de los días de octava y la otra en día de la festividad de la Degollación de San Juan Bautista, y los dos aniversarios sean celebrados en dos días de las octavas de dichas fiestas”. De igual modo, el arcediano Miguel Julve, muerto en 1674, a pesar de tener cubierta su defunción, cabo de año y sepultura, deja 1.200 sueldos para que con su pensión se funde un aniversario. También, el doctor Jerónimo Serrano, canónigo magistral, muerto en 1668, ordena entre otras mandas, se le funde un aniversario de 1.200 sueldos, nombrando como ejecutores al obispo Diego Chueca y al canónigo Juan Martín Arroyos, A.P.S.S., *Lib. Reg. (Catedral)*, vol. III, fols. 45v, 50r y 44v. (respectivamente).

Cuadro 22

Número de hombres y mujeres que fundan aniversarios por parroquias

Parroquia	Fallecidos	Hombres	Mujeres	Total	%
Catedral	600	46	10	56	9,4
San Andrés	487	96	128	216	44,4
San Juan	1099	208	240	448	40,8
San Martín	1111	167	209	376	33,8
San Miguel	570	92	100	200	35,1
San Pedro	2466	323	414	737	29,9
S. Salvador	1195	210	225	435	36,4
Santiago	345	25	27	52	15,1

Tal y como se puede apreciar en el Cuadro 22, también la iglesia de Santiago refleja un bajo porcentaje de fundaciones, en este caso tanto atribuible a su reducido número de parroquianos como a su paupérrimo tejido social ya que la mayoría de sus integrantes eran sujetos relacionados con actividades textiles que en este período estuvieron en franca recesión. Las demás parroquias superaran la media del 30,6%, siendo la de San Pedro la que más se aproxima a este índice dado su elevado número de fallecidos y lo heterogéneo de su composición social.

Computar con exactitud el volumen dinerario que los aniversarios supusieron para cada una de las arcas parroquiales resulta un tema dificultoso ya que la documentación conservada al respecto es muy escasa y para alguna de las iglesias prácticamente inexistente. No obstante, a tenor del número de fundaciones efectuadas durante el siglo y gracias a la especificación de su cuantía, se pueden calcular de forma aproximada las cantidades teóricas que fueron destinadas a tal fin tomando algunas reservas. Cautelas necesarias, máxime cuando se advierte que algunos aniversarios que fueron estipulados por vía testamentaria nunca se cargaron, mientras que otros no llegaron a celebrarse por impago de la renta o por ignorar las personas que estaban obligadas a sufragar las pensiones. Del mismo modo, cierto número de fallecidos fueron sepultados dentro de las iglesias bajo la promesa de instituir un aniversario que jamás se fundó, bien por falta de capitales para ello bien por la inhibición de familiares y herederos.

El Cuadro 23 refleja los distintos tipos de aniversarios y su correspondiente importe detallado por parroquias. Tal y como se ha señalado con anterioridad, los aniversarios “enteros”, es decir aquellos que exigían un capital de cuatrocientos sueldos resultan notablemente escasos, tan sólo 185, lo que supone un 7,4% sobre el total de los instituidos, frente al 88,1% de los “medios aniversarios”, que prácticamente universalizarán la muestra. El 4,5% restante corresponderá a los cuartos de aniversarios que, de manera singular, tendrán cabida en la iglesia de San Martín. Con respecto al monto total de los aniversarios enteros hay que señalar que este se verá incrementado por los fundados en la catedral ya que su importe se elevaba a mil doscientos sueldos de principalidad. Idéntica observación se puede hacer sobre los medios aniversarios catedralicios, cuyo coste era de seiscientos sueldos.

Hay que hacer notar que en el cuadro se han incluido todos aquellos aniversarios que fueron instituidos en otras parroquias ajenas a la propia y también los que se fundaron por familiares ya fallecidos. Debido a que estos gestos fueron muy puntuales, pensamos que su influencia en los resultados finales resulta prácticamente despreciable.

Cuadro 23

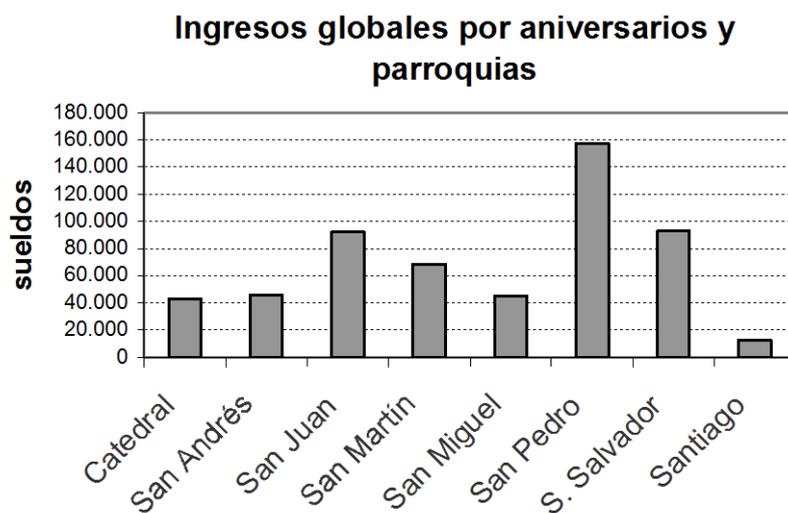
Tipología de aniversarios instituidos por parroquias y su importe global

Parroquia	Aniversarios enteros	Importe (sueldos)	Medios aniversarios	Importe (sueldos)	Cuartos de aniversario	Importe (sueldos)	Total aniversarios	Total importe
Catedral	16	19.200	40	24.000			56	43.200
S. Andrés	15	6.000	201	40.200			216	46.200
S. Juan	13	5.200	435	87.000			448	92.200
S. Martín	24	9.600	238	47.600			376	68.600
S. Miguel	25	10.000	175	35.000	114	11.400	200	45.000
S. Pedro	50	20.000	687	137.400			737	157.400
Salvador	30	12.000	405	81.000			435	93.000
Santiago	12	4.800	40	8.000			52	12.800
Total	185	86.800	2.221	460.200	114	11.400	2.520	558.400

Con el fin de tener una visión más precisa sobre las cuantías monetarias que supusieron los aniversarios para las distintas parroquias se ha confeccionado el Gráfico 21, donde se puede observar que destacan, de manera notable, los ingresos obtenidos por la iglesia de San Pedro, mientras que las parroquias de San Juan y San Salvador, ambas con un número casi similar de fallecimientos, ingresarán cantidades parecidas.

La Catedral, San Andrés y San Miguel, se moverán dentro de un abanico escasamente diferenciado, mientras que la parroquia de Santiago presentará el nivel más bajo de ingresos por este concepto.

Gráfico 21



La cuestión de los aniversarios no estuvo exenta de polémicas. Muchos de ellos, con el pretexto de que no podían ser celebrados el día de una festividad, se trasladaban a otros días perdiendo una de sus particularidades más definidas, que era la conmemoración de la fecha del óbito del testador. También ocurría con harta frecuencia que la saturación de oficios de aniversarios daba lugar a que se priorizaran aquellos que estaban cargados con mayor capital, mientras que otros eran relegados a los huecos que quedaban en las tablas de celebración. Seguramente todo ello dio lugar a protestas de familiares y deudos de los difuntos que veían un incumplimiento de la voluntad de los instituyentes y se quejaban de las traslaciones y formas de ejecutar estos oficios. Las autoridades eclesiásticas tomaron cartas en el asunto señalando que todas las misas votivas y perpetuas debían celebrarse en el tiempo y modo que habían determinado los instituyentes. En 1588, el obispo Jaime Jimeno amenazaba con la pena de un sueldo a todos aquellos clérigos que no celebrasen los aniversarios y misas tal y como estaban instituidas, especificando que debían ser dichas con diácono y subdiácono o de lo

contrario se multaría con un escudo por cada vez que se incumpliese esta norma¹⁴⁷². Parece ser que los capitulares debieron de hacer caso omiso a estas advertencias ya que, en 1620, el obispo Tomás Cortés volvía a reiterarlas elevando las penas a diez ducados con el fin de que fuese respetada la voluntad de los fundadores¹⁴⁷³. Y es que la autoridad eclesiástica no podía permitir ciertas irregularidades que podían perjudicar a la larga las rentas parroquiales. Resultaba fundamental mantener viva la confianza de los fieles y asegurar a los sobrevivientes que el dinero invertido en sus almas se empleaba tal y como lo habían dispuesto.

Iglesia militante, iglesia contable

Según la visión escatológica del cristianismo, la Iglesia era conceptuada como el Cuerpo Místico de Cristo, cuerpo que bajo una perspectiva antropológica estaba formado por la cabeza, que era el mismo Cristo, y los miembros, compuestos por todos los fieles. Éstos podían hallarse en tres estados muy diferenciados: los que habían alcanzado ya la gloria a través de su extraordinaria vida de santidad formaban parte de la Iglesia triunfante; aquellos que, estando en el Purgatorio redimían sus pecados en espera de gozar de Dios, integraban la Iglesia purgante y, por último, los que vivían en la tierra luchando contra las tentaciones procurando acumular gracias con vistas al futuro juicio particular, eran denominados miembros de la Iglesia militante. Dado que las dos primeras eran invisibles y espirituales, le tocaba a la iglesia militante ejercer las actividades materiales y humanas conducentes al acrecentamiento de la fe y a la defensa de los dogmas fundamentales del cristianismo. En esta tarea jugaba un papel fundamental el clero, a través del cual el individuo establecía sus relaciones con la divinidad. La organización de su sustento y la provisión de los elementos litúrgicos necesarios para el desarrollo del culto hicieron necesario el establecimiento de estructuras contables capaces de organizar el enorme flujo de limosnas, donaciones y

¹⁴⁷² A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fol. 9v. (Visita 28-mayo-1588)

¹⁴⁷³ “Para cumplir con el descargo de conciencia así nuestra como de las personas a quien toca, y con la voluntad de los instituyentes y legatarios acerca de las missas así perpetuas como votivas que dexan por sus almas y en especiales capillas o altares, mandamos a dicho vicario y racioneros en pena de diez ducados, cumplan con la voluntad de los testadores diciendo aquellas del oficio que los tales dispusieron o de réquiem, como ellos las dexaron y en los días mismos que ellos quisieron se celebrassen, como no sea diciéndolas de oficio diverso del día, siendo aquel doble o domingo; por quanto es pecado mortal en materia grave, como la dicha, no cumplir con la voluntad e intención de los testadores”, A.P.S.S. *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fols. 228r-228v. (Visita 28-mayo-1620).

retribuciones que la Iglesia recibía de los fieles como pago por su labor pastoral. Así se puede hablar de una Iglesia contable, que, con mayor o menor éxito, intentó controlar los bienes y rentas generadas así como la distribución de las remuneraciones correspondientes a cada miembro de los distintos colectivos capitulares.

A lo largo del siglo, en los sínodos y visitas pastorales, las autoridades episcopales insistirán sobre la necesidad de la correcta administración de las rentas parroquiales y en especial de aquellas que generaba la muerte. Periódicamente, junto a la reiteración de las normativas encaminadas a elevar el nivel de instrucción religioso y moral de los feligreses, aparecerán las llamadas de atención destinadas al clero parroquial, en las que se condenarán ciertos usos y prácticas económicas especulativas llevadas a cabo con los capitales destinados para los sufragios de los difuntos. Llegados a este punto hay que preguntarse por el grado de cumplimiento que tuvieron estos mandatos y si la administración de las rentas parroquiales experimentó algún cambio sustancial en su desarrollo. Evidentemente el valor de los sínodos y visitas pastorales tiene el valor que tiene. Se ha llamado la atención sobre la escasa variación de las disposiciones, que una vez y otra se reiteran proclamando los mismos conceptos, lo que hace pensar en una inercia pastoral fruto más bien de una postura burocrática y contemporizadora que de un verdadero intento por atajar desde su base los problemas suscitados siendo, por lo tanto, muy difícil de evaluar la eficacia real de sus efectos dentro de las estructuras parroquiales¹⁴⁷⁴.

La administración y gestión de los bienes e ingresos en las iglesias turolenses estuvo a cargo de un mayordomo que se elegía, con carácter anual y por turno, entre los racioneros perpetuos que integraban sus diferentes capítulos. El mayordomo tenía como misión el cuidado y conservación de las rentas así como la distribución de los recursos entre los miembros capitulares. Al cabo del año tenía que presentar cuentas sobre los ingresos y gastos, siendo necesario que antes de comenzar su oficio mostrara fianzas seculares para asegurar la renta de la iglesia¹⁴⁷⁵. Una de las graves deficiencias de este sistema administrativo radicaba en que la gestión contable, en ocasiones, dejaba mucho

¹⁴⁷⁴ MARCOS MARTÍN, A.: “Religión predicada y Religión vivida. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 1989, pp. 54-55.

¹⁴⁷⁵ *C.S. de Teruel* (1609-1612), p. 199.

que desear debido a la escasa formación intelectual de algunos clérigos que se veían en serias dificultades para ajustar los balances anuales. El descuido en el registro de los ingresos por funerarias, misas, aniversarios y capellanías, fue motivo de frecuentes conflictos entre el clero que se veía defraudado en sus porciones. Pero también la negligencia en asegurar las rentas *post mortem* daba lugar a la pérdida de los capitales con el consiguiente cese de las celebraciones y por tanto, la disminución de las cantidades a ingresar en el fondo común de las distribuciones

En otros casos era el comportamiento nada edificante de los mismos procuradores lo que ocasionaba corruptelas y aprovechamientos irregulares. A tenor de lo expresado en los documentos de visita, fue harto frecuente que las cantidades destinadas a los sufragios fuesen cargadas sobre los bienes de los clérigos que detentaban este oficio, los cuales podían luir los censos apropiándose de los importes obtenidos por la redención de los mismos. En la visita realizada por el obispo Martín Terrer de Valenzuela a la iglesia de San Martín se condenará esta práctica conminando con la pena de excomunión a todos aquellos que intentaran aprovecharse de los capitales dejados por el bien del alma¹⁴⁷⁶. Pero a pesar de las periódicas admoniciones de la jerarquía sobre este aspecto, casi noventa años más tarde, en 1701, algunos mayordomos seguían limitándose a pagar el rédito de las cantidades dejadas para las celebraciones quedándose con el principal durante varios años, reservándose de esta manera para su beneficio privado un dinero que, en principio, tenía que estar colocado a censo y registrado en los libros de cuentas. Muchas de estas cantidades se perdían con la muerte de los administradores, bien por no encontrar suficiente hacienda para reintegrarlas, bien por estar prestadas a personas desconocidas que no manifestaban el haberlas recibido¹⁴⁷⁷.

¹⁴⁷⁶ “Por quanto nos han informado que el vicario o algunos racioneros de la dicha iglesia, habiendo tenido oficios de mayordomos o fabriqueros o aviendo de pagar algunos legados dexados a la dicha iglesia por los difuntos, por ser el dicho vicario o alguno de los racioneros de ella herederos o malmentores o avelles hecho algunos alcanzes en los oficios arriba dichos, las tales cantidades de dineros las cargan sobre sus haciendas. Por tanto mandamos que so pena de excomunión y treinta ducados, ni el vicario ni racionero alguno pueda cargar sobre sus haciendas a censales, semejantes deudas o obligaciones, ni de dinero que a dicha iglesia le luyeren los censalistas; no puedan tomar sobre sus haciendas en particular. Con apercibimiento que se hará restituir la tal cantidad a más de la pena arriba dicha que se executará irremisiblemente al que al presente mandato contraviniere”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 110. (Visita 3-3- 1614).

¹⁴⁷⁷ “Por quanto ha llegado a nuestra noticia que en algunas iglesias de la presente ciudad, el mayordomo cobra de los herederos o albaceas de los difuntos las cantidades necesarias para cargarles el medio

Las cantidades depositadas para fundaciones pías, misas y aniversarios resultaban unos fondos tentadores con que hacer frente a los frecuentes pleitos comunes que sostenían las iglesias o para intentar recobrar alguna de sus rentas impagadas. Como resultado de estas actuaciones se producían, las más de las veces, descalabros económicos que daban al traste tanto con la cantidad que se pretendía recuperar como con la empleada para ello. Las autoridades eclesiásticas admitían con muchas cautelas y previo el permiso expreso del ordinario, el empleo de los capitales consignados siempre que fueran destinados a la recuperación de las rentas del mismo instituyente y se tuviese probada seguridad sobre el éxito de la operación¹⁴⁷⁸, condenando con la pena de excomunión cualquier otra práctica, incluida la ejecución de préstamos a los capitulares o a otras personas ajenas a la iglesia¹⁴⁷⁹. No obstante, y a pesar de lo terrible de las censuras sinodales, las visitas eclesiásticas nos descubren que estas irregularidades se produjeron con carácter sistemático a lo largo de toda la centuria.

Particularmente, los legados destinados a limosnas para parientes pobres cuyas ejecuciones se podían dilatar durante años por estar destinados, en primera instancia, al usufructo de ciertas personas hasta su muerte, fueron los que con mayor facilidad se emplearon en usos totalmente distintos a los que la voluntad de los instituyentes había previsto. En 1601, el obispo Martín Terrer llamará la atención sobre una limosna instituida por Ana Pérez de Monteagudo, que tenía una renta de mil sueldos y de la cual no se había distribuido cantidad alguna. Interrogado el vicario Jerónimo Martínez, como uno de los patronos de dicha limosna, éste afirmó que habían estado guardados los instrumentos públicos originales de los tres censales que respondían a la renta pero que

aniversario, doblas o missas cantadas que dexan en sus testamentos, y dicho mayordomo se queden en su poder dichas cantidades por tiempo de uno, dos o más años, dándose por contentas las iglesias con que el dicho mayordomo pague el rédito que les corresponde, a donde puede resultar perderse dichas cantidades con perjuicio de las almas de los difuntos por ausencia del racionero que las debe o porque al tiempo de su muerte no se hallan bastantes bienes de donde recobrarlas; por tanto queriendo remediar este daño mandamos al vicario y racioneros de la presente iglesia que todos los años, al tiempo en que se le tomen quantas al mayordomo, averigüen las cantidades que el dicho hubiere cobrado para semejantes cargamientos y hagan que las entregue y las deposite en el archivo de la presente iglesia, y si no las depositaren, se les detenga el dinero de las tercias hasta tanto que estuvieren recobradas dichas cantidades”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fols. 279v-280r. (Visita del canónigo Francisco Ibáñez, 24-abril-1701).

¹⁴⁷⁸ “Mandó su señoría que siempre que se huviesen de hazer algunas antipocas o reconocimientos de los censos de dicha iglesia se pague el coste de lo común o cervo o se tome el capsueldo de las misas que se celebraren”, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fol. 9v. (Visita del Obispo Jaime Jimeno, 28-mayo-1588).

¹⁴⁷⁹ *C.S. de Zaragoza* (1698), tit. 9, const. XXIII, pp. 160-161.

ante la petición del ciudadano Miguel Juan Fombuena, “que le dio su fe y palabra de que se los restituiría y devolvería con mucha brevedad”, se los dejó, y que a pesar de que “muchas y diversas veces se los ha pedido con insistencia no se los ha restituido”. El obispo ordenó la restitución de los documentos en el plazo de seis días bajo pena de excomunión y la presentación de los patronos de la limosna para dar cuentas de su administración¹⁴⁸⁰. Durante la visita que hace el canónigo Ginés Martínez, en el año 1631, a la iglesia de San Pedro, advierte que entre las disposiciones del notario Jaime Hernández, muerto en 1621, figuraba una cláusula por la cual, una vez fallecidos los usufructuarios de su hacienda, esta debía venderse y cargar su importe a censal para que su renta fuera destinada a limosnas para parientas pobres. En 1624 quedaron como patronos de esta limosna el vicario Simón Matamala y el racionero más antiguo, Francisco Hernández, que, junto con el entonces mayordomo Martín Asensio, no habían librado la limosna hasta el día de la visita. El fraude debió de ser flagrante ya que el visitador ordenó el embargo de todas las rentas, frutos y distribuciones de los tres clérigos para recobrar las cantidades que se debían al legado, amenazándoles bajo pena de excomunión y multa de veinticinco ducados si en el plazo de cuatro meses no restituían una comanda de dos mil cuarenta sueldos otorgada por don Martín Garcés de Marcilla y cobraban las pensiones que un tal micer Calvo debía desde el año 1603¹⁴⁸¹. Parece ser que todos estos castigos fueron poco efectivos porque en la visita que hace este mismo canónigo dos años más tarde, en 1633, pide que se le dé cuenta del cumplimiento de la cobranza de la limosna en litigio quejándose de que sus mandatos anteriores todavía no se habían puesto en ejecución¹⁴⁸². Se ignora el desenlace del caso pero hay que hacer notar que el racionero Francisco Hernández había muerto tres meses después de la fecha de la primera visita, mientras que el vicario y el mayordomo fallecieron, en 1635, sin volverse a mencionar en visitas posteriores la resolución del problema. Lo cual hace pensar que, en la mayoría de estos casos, las autoridades eclesiásticas procedían más bien presionadas por las quejas de los que se sentían perjudicados por estas venalidades que movidas por un firme interés en acabar con este tipo de corruptelas. Más leve debió de ser el descuido de los racioneros de la iglesia de

¹⁴⁸⁰ A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fols. 33v-34r. (Visita 26- noviembre- 1601).

¹⁴⁸¹ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fols. 321v - 322r - 322v - 323r. (Visita del canónigo Ginés Martínez, 14-julio-1631).

¹⁴⁸² *Ibidem*, fol. 331r. (Visita del canónigo Ginés Martínez, 19- octubre- 1633).

Santiago cuando, en 1683, el visitador general José Dolz de Espejo les amenaza solamente con ejecutar sobre sus haciendas un censal de ciento treinta libras que había sido prestado a un particular y que no se había recuperado¹⁴⁸³.

Las exigencias de los mismos capitulares también facilitaron la apropiación indebida de las bases dinerarias destinadas a los sufragios. Cuando existían dificultades en el cobro de las rentas corrientes destinadas a las distribuciones se recurría al empleo de las principalidades destinadas *pro animae* difiriendo su cargamiento. Si las rentas que se esperaban recibir resultaban impagadas, se producía un doble quebrantamiento contable porque era imposible la recuperación del capital distribuido, al que había que añadir las cantidades de débito y la cesación de intereses al no poder colocar a censo las cantidades legadas.

El enorme número de misas a celebrar resultó un excelente caldo de cultivo para la picaresca eclesial. Una contabilidad descuidada propiciaba que las mandas se registrasen de manera global sin tener en cuenta que muchas de estas misas estaban destinadas a ser celebradas en otros lugares, con lo cual se producía la percepción indebida de sus estipendios, y esto en el mejor de los casos, porque en otros dejaban de celebrarse directamente a pesar de que los legatarios habían abonado su importe. La ocultación de misas también llegó a ser un fenómeno frecuente. Algunos clérigos recibían limosnas a título particular por decir misas votivas u otros sufragios sin manifestarlos ante el capítulo, con lo cual resultaba muy difícil certificar si habían sido celebradas en su totalidad¹⁴⁸⁴. Las confidencias de sus testamentos revelarán que esta práctica se produjo con alguna asiduidad entre los eclesiásticos a pesar de las penas pecuniarias que se imponían. Fue precisamente en el capítulo dedicado a enmendar los

¹⁴⁸³ “Hará unos catorce años que los racioneros de entonces se cargaron y gravaron un censal de ciento y treinta libras a favor de la iglesia de San Pedro, cuya cantidad prestaron a don Luis Mateo Diez de Aux, parroquiano de dicha iglesia y están pagando la pensión de dicho censal. Se ordena se recobre esta cantidad con la comanda que tienen contra él dicho Luis Mateo y dentro de dos meses hagan la cancelata de dicho censal, de lo contrario se ejecutará en la haciendas de dichos racioneros por el gran descuido que se ha tenido en no recobrar dicha cantidad”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. II, fol. 267v. (Visita 3-abril -1683).

¹⁴⁸⁴ En los sínodos y visitas pastorales se ordenaba que cada iglesia tuviera un libro racional de misas donde se debían de anotar todas las celebraciones que entraban en la parroquia. “Que cualquier cura o teniente de beneficiado o capellán, que recibiere limosnas para decir misa votiva adventicia y otro cualquier sufragio, esté obligado a manifestarlo al cura o procurador de la iglesia, para que lo asiente en el libro y se haga memoria de la entrada de ellas, so pena de cien reales por cada una vez que en la visita se hallare haber habido descuido en cada una de estas cosas”, *C.S. de Teruel* (1609-1612), p. 194.

casos de conciencia cuando algunos confesaron el incumplimiento de las celebraciones que les habían sido encomendadas intentando compensar estas faltas con mandas piadosas¹⁴⁸⁵.

Avidez y previsión, o simplemente acuciante necesidad, motivaron que algunos sacerdotes en tiempos de escasez de celebraciones oficiaran misas *futuris intencionibus*, es decir; misas anticipadas para satisfacer las demandas posteriores aplicándolas por aquel a quien Dios ya sabía que se las iba a encomendar¹⁴⁸⁶. Estas actuaciones fueron un ejemplo más de cómo el negocio de las misas llegó a alcanzar proporciones verdaderamente mercantilistas, lo que hizo exclamar a Serpi: “con todo como digo, en nuestros tiempos queriendo reducir, a mi parecer, el fruto que da el santo sacrificio de la missa a modo de mercadería que se vende en la plaza no ha faltado quien, aunque con muy flacos fundamentos, lo quiere persuadir”¹⁴⁸⁷.

Existieron otras infracciones con respecto a la administración del dinero destinado a los sufragios. Ante la imposibilidad de levantar las cargas que suponían la gran cantidad de misas solicitadas por los difuntos, parte de ellas se solían ceder a capellanes famélicos necesitados de celebración o a conventos de religiosos que las decían por un precio menor del establecido; de esta manera se certificaba su ejecución y la parroquia se embolsaba la diferencia de las celebraciones. Las autoridades eclesiásticas prohibían bajo pena de excomunión y veinticinco ducados dar a celebrar misas fuera de la parroquia y aconsejaban que si la celebración fuera tan grande que los racioneros no la pudieran cumplir, las rentas que sobrasen se cargasen a censal para que con su interés se oficiaran aniversarios por las almas de los que las habían solicitado.

¹⁴⁸⁵ Sirvan como ejemplo los casos del racionero Matías Casas, A.P. S.A. *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 200v. y de Juan de San Miguel, racionero de San Martín, A. P. S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 246.

¹⁴⁸⁶ Las celebraciones *futuribus intencionibus* suscitaban opiniones encontradas entre los teólogos. Algunos como el franciscano Manuel Rodríguez admitían que el sacerdote que no tenía limosna podía celebrar las misas y acumularlas para cobrarlas en el tiempo que le fuesen encargadas. RODRÍGUEZ, Manuel: *Summa de casos de conciencia con advertencias muy provechosas para confesores, tomo II*, Lisboa, imp. Antonio Álvarez, 1597, cap. CCXLIX, p. 820. Sin embargo, Dimas Serpi, dedicará los capítulos LVIII y LVIV de su tratado a refutar esta práctica argumentando entre otras cosas que “El santo sacrificio de la misa y qualquiera otra obra buena hecha en gracia, si quando la hazen no se aplica en el mismo punto que es hecha, pertenece y es del tesoro de la Iglesia del qual sólo el Papa puede sacarlo, síguese luego el sacerdote no le podrá sacar de allí para darle a su voluntad. SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. LXIV, fol. 209r.

¹⁴⁸⁷ *Ibidem*, fol. 206v.

Solamente en el caso extremo de que el número de misas fuera tal que los beneficiados de una iglesia se vieran imposibilitados para decirlas, se podían ceder a otros clérigos con la condición de que las debían celebrar en la parroquia donde habían sido fundadas¹⁴⁸⁸. En otros lugares, los clérigos parroquiales tenían un año de plazo para cumplir con las celebraciones dejadas en los testamentos; pasado este tiempo, los testamentarios o albaceas estaban obligados a darlas a otros clérigos o religiosos siempre que estos fuesen conocidos. En el caso de que se destinaran al clero regular, debían entregarse al superior del convento para que este las distribuyera como mejor le pareciera entre los religiosos¹⁴⁸⁹. Los tratadistas en cuestiones morales, como el agustino Juan Enríquez, admitían que un sacerdote podía reservarse parte del dinero de las misas dándolas a celebrar a otros siempre que estas se las hubieran entregado a él para oficiarlas a título personal, pero si la voluntad del testador era que fueran dichas sin designar al oficiante, no podía quedarse con parte alguna de este dinero¹⁴⁹⁰. El padre Bausembaum también era de la misma opinión matizando, sin embargo, que las misas cedidas por un menor estipendio debían concederse a un sacerdote bueno “porque si haze que la celebre uno malo, se pierde el fruto *ex opere operantis*”¹⁴⁹¹. Los tiempos y los intereses no estaban para matizaciones y seguramente los capitulares pensaron que lo que valía para un caso valía para otro. Al fin y al cabo el difunto recibía el mismo fruto redentor de la misa mientras que ellos veían aumentadas sus raciones en unos pocos dineros.

La enorme cantidad de celebraciones dio lugar a que muchos clérigos oficiasen una misa por dos, aplicando sus frutos por distintas intenciones. Los tratadistas veían en esto un grave engaño tanto para los vivos como para los difuntos porque consideraban que los sacerdotes se apropiaban de una de las dos limosnas ofrecidas y estaban

¹⁴⁸⁸ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fol. 282r. (Visita 4 - marzo-1614).

¹⁴⁸⁹ *C.S. de Calahorra y la Calzada*, 1698, lib. III, tit. VIII, const. IV, pp. 441-442. En el arzobispado de Toledo el administrador de las misas, que recibía el nombre de colector, reservaba una cantidad que se pudiera celebrar en cincuenta días comunicando las sobrantes para que fuesen repartidas entre los conventos de la ciudad, MARTÍNEZ GIL, F.: *op. cit.*, p. 466. En Pamplona, si el número de misas era tan elevado que los clérigos de una iglesia no podían celebrarlas en el plazo de un año se podían ceder a otras iglesias y conventos, *C.S. de Pamplona*, (1590), lib. III, cap. VI, fol. 78.

¹⁴⁹⁰ ENRÍQUEZ, Juan: *Questiones prácticas de casos morales*, Madrid, imp. Domingo García Morras, 1665, secc. XXI, cuest. XXIII, p. 233.

¹⁴⁹¹ BAUSEMBAUM, Herman: *op. cit.*, trat. III, p. 216.

obligados a restituirla. Además estaba el escrúpulo moral de aplicar el valor de la misa para varios, lo cual le restaba eficacia como remedio de salvación. Muchos se amparaban en que dada su extrema situación de pobreza les era permitido ganar dos estipendios por cada celebración, pero los canonistas consideraban pecado mortal estas prácticas aduciendo que la excusa de la pobreza no quitaba la justicia que se debía para con los donantes, los cuales tenían derecho a recibir íntegro el fruto de las misas que habían ordenado¹⁴⁹². De todas formas, estas condenas fueron dirigidas más a los clérigos que se sustentaban, en muchos casos de forma precaria, con la celebración de un cierto número de misas dispuestas por patronos laicos¹⁴⁹³ que a las iglesias, colegiatas y catedrales donde se tenía por costumbre satisfacer con una misa de difuntos todos los aniversarios que caían en aquel día. Los capitulares intentaban justificar esta actuación aduciendo que debido a la escasez de sacerdotes resultaba imposible levantar las cargas del elevado número de aniversarios y memorias de misas. Los canonistas no tuvieron más remedio que admitir esta práctica, que fue incrementándose a medida que las parroquias se vieron colapsadas por la incesante entrada de sufragios. Sin embargo, esta aceptación estuvo claramente condicionada a que los testadores no hubieran manifestado previamente alguna observación contraria al hecho de compartir las celebraciones. A partir del último cuarto del siglo, la mayoría de las parroquias turolenses se vieron obligadas a satisfacer con una sola misa varias cargas espirituales a la vez, especialmente aquellas pertenecientes a capellanías de celebración diaria y semanal. En 1684, la iglesia de San Miguel, que contaba con cinco capellanías además de la capellanía de once¹⁴⁹⁴, oficiaba en cada una de ellas trescientas sesenta y cuatro misas aplicadas a diferentes personas y colectivos en sus celebraciones diarias¹⁴⁹⁵.

¹⁴⁹² SERPI, Dimás: *op. cit.*, cap. LXI, fol. 219v.

¹⁴⁹³ Nos referimos a las capellanías laicales que eran instituidas sin la intervención del ordinario y que estaban dotadas con ciertos bienes destinados al mantenimiento de un clérigo con la obligación del cumplimiento de ciertas cargas espirituales.

¹⁴⁹⁴ La capellanía de once o capellanía mayor englobaba todas las misas ordenadas por los testadores que obligatoriamente debían celebrarse diariamente en esa hora (en invierno desde Todos los Santos hasta Pascua de Resurrección y a las diez el resto del año).

¹⁴⁹⁵ Sirva como ejemplo la capellanía llamada primera menor de extravagantes: Domingo, misa rezada por mosén Jerónimo Torremocha, Jaime Benedicto de la Zarzosa y Francisca Sanz, cónyuges; Lunes, misa rezada por el oficio de pelaires, por los cofrades de San Miguel y Jaime Solsona, notario; Martes, misa por Francisco Martínez y Jaime Solsona, notario; Miércoles, misa por mosén Francisco Parra, mosén Juan Benedicto, Miguel Benedicto y Jaime Solsona, notario; Jueves, misa por mosén Vicente Matutano, vicario y Jaime Solsona, notario; Viernes, misa por Ana Pérez y Jaime Solsona; Sábado: misa por Pascual

Como se habrá observado por lo antecedente, el ingente negocio que supusieron las misas perpetuas y aniversarios generó un sin fin de problemas en los que siempre estuvo presente el interés crematístico. La Iglesia actuó como una institución más del Antiguo Régimen. Deudora de su tiempo, no siempre supo posponer los intereses económicos frente a los espirituales, y tanto sus miembros más comunes como los superiores mantuvieron un comportamiento equiparable al resto de la sociedad en la cual estuvieron inscritos. A pesar de los decididos y voluntariosos esfuerzos de muchos obispos por implantar una renovación tanto espiritual como ética, el ingente y heterogéneo colectivo de los hombres de iglesia evolucionó muy lentamente. Las resistencias fueron muchas. En ocasiones, el clero capitular que se mostraba altanero y levantisco, animado por un fuerte sentido corporativista, hacía caso omiso a las objeciones expresadas en los documentos de visita llegando a no publicarlas tal y como era preceptivo, hurtando de esta manera a los feligreses la información sobre sus, a veces, poco edificantes actuaciones¹⁴⁹⁶. Los intereses cotidianos primaron sobre un mundo espiritual que a veces se confundía con la materialidad terrenal. Quizás una de las dificultades más importantes a la que tuvo que enfrentarse la Iglesia después de Trento fue el hecho de que sus miembros no siempre supieron mantener el espíritu de ejemplaridad que de ellos se esperaba, espíritu de contención y devoción tan ponderado desde las más altas instancias de la institución.

Pero no todos los problemas administrativos tuvieron como protagonista al personal eclesiástico. En el polo opuesto, los fieles dieron muestras de comportamientos similares y de fraudes generalizados. Algunos testamentarios se mostraban remisos a manifestar los aniversarios y obras pías que les habían sido encomendadas, demorando la presentación de las certificaciones notariales de los testamentos y reteniendo los importes destinados al pago de las celebraciones de los sufragios. La situación se encontraba cuando era un extraño al difunto el que tenía que cumplir con tal obligación por haber adquirido haciendas que estaban gravadas con esta carga¹⁴⁹⁷. Y es que tanto la

Foz y Francisca Navarro, conyugues, Juana Gómez, viuda, por otros y por los racioneros difuntos, A.P.L.M., *Libro Racional de sufragios, censos y aniversarios de San Miguel*, fol. 262r.

¹⁴⁹⁶ Era obligatorio que el tenor de la visita fuese leído el primer día festivo al tiempo del ofertorio durante la misa conventual “en voz alta e inteligible” para que llegara a noticia de todos los feligreses. En 1633, el doctor Ginés Martínez conmina bajo serias amenazas a Juan Herrera, vicario de San Salvador, para que publique sus anteriores mandatos junto con los actuales, obligándole bajo firma al pie de dicha visita, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fols. 251r-252v.

fundación de aniversarios como la de capellanías y memorias perpetuas de misas votivas incorporaron mecanismos más complejos que los utilizados para el pago de las ceremonias de los funerales (ceremonias “por una sola vez”). Estas instituciones, cuya duración se preveía hasta el fin de los tiempos, implicaban la necesidad de una fuente dineraria perpetua capaz de satisfacer el pago de las celebraciones por lo que sus cargas debían considerarse trasferidas a varias generaciones. En muchas ocasiones los testadores advertían de los compromisos que les habían legado sus ascendientes o cónyuges y añadían sus propias disposiciones con lo cual el volumen de los capitales pignorados se iba incrementando dando lugar a que las transmisiones hereditarias experimentaran un enmarañamiento progresivo a lo largo de toda la Edad Moderna.

Con frecuencia, las fundaciones suponían una servidumbre económica para los herederos porque se cargaban sobre bienes raíces y dificultaban su transmisión. Esto obligaba a efectuar revisiones periódicas para que se mantuviese la relación entre las rentas y el gasto producido por la celebración de las misas. Algunos autores señalan que una de las razones del fuerte descenso que experimentaron las fundaciones perpetuas a partir de finales del siglo XVII, radica en la imposibilidad de sostener unas fundaciones que exigían una garantía económica basada en cargas sobre heredades y censos. En el momento de la transmisión de los bienes, estos se transformaban en indivisibles o los herederos debían subrogarse a partes iguales en las cargas¹⁴⁹⁸. La vinculación de la mayoría de las fundaciones a las rentas de la tierra o a bienes inmuebles de naturaleza urbana propició que, a lo largo de las sucesivas transmisiones, éstas estuviesen excesivamente cargadas y que muchos propietarios intentaran eludir el pago de los réditos a las parroquias¹⁴⁹⁹. Para ello se contaba con la falta de rigor en la

¹⁴⁹⁷ Don Diego Lamata, será conminado a pagar cuatrocientos sueldos de dos aniversarios por Jaime Silvestre y su mujer “por haber comprado unas casas de los dichos con ese cargo”, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 323r.

¹⁴⁹⁸ BARREIRO MALLÓN, B.: *La nobleza asturiana ante...*, *op. cit.*, p. 49. Esta observación es también señalada para el caso de Galicia donde la disposición de misas de fundación experimentará una caída significativa a finales del siglo, GONZÁLEZ LOPO, D.: *La actitud ante la muerte...*, *op. cit.*, p. 130.

¹⁴⁹⁹ Sirva como ejemplo la memoria de la venta de los bienes del vicario Juan Villaspesa, muerto en 1615, donde se puede apreciar la cantidad de cargas que soportaban los bienes raíces: Item, se vendió un guerto situado en Val de Paraíso en doscientos y un escudos de los cuales se quitan cinco escudos por otros tantos que ai cargados sobre dicho guerto a favor de los vicarios y racioneros de San Juan, y diez escudos por otros tantos que ai cargados a favor de los vicario y racioneros de San Salvador. Item, se vendieron otras dos viñas en Pinilla en veinte libras de las cuales dos, salió a pagar Pedro Villaspesa en censo perpetuo a dicha iglesia de un sueldo pagadero cada un año. Item, se vendió la viña de la Acera en treinta

administración de las rentas, pero también con el silencio de los nuevos propietarios, que procuraban no manifestar las cargas que pesaban sobre los bienes adquiridos.

Este problema fue detectado muy pronto por las autoridades eclesiásticas, que intentaron corregirlo mediante medidas coercitivas obligando tanto a los albaceas y descendientes como a aquellos que tenían transmitidos bienes con ciertas obligaciones, a mantener las rentas destinadas a los aniversarios y sufragios. Todos aquellos que tenían cargados censales sobre sus haciendas debían reconocerlos mediante acto notarial y revisarlos cada diez años, especialmente cuando las propiedades cambiaban de dueño¹⁵⁰⁰. Con esto se pretendía controlar el mantenimiento de los intereses y tener registrados a todos los particulares o instituciones que debían abonarlos. De que estas disposiciones no se llevaron a cabo con la eficacia recomendada nos da fe el goteo de censales que se fueron perdiendo a lo largo del periodo por ignorarse quiénes eran los deudores.

Las constituciones sinodales no sólo se preocuparon por mantener las rentas de los censales cargados sobre propiedades sino que establecieron plazos para la percepción del dinero líquido que los albaceas o herederos tenían que consignar en las parroquias con el fin de que se pudieran cumplir los sufragios dispuestos por los testadores. Un año era considerado tiempo suficiente para hacer inventario de los bienes y disponer de la parte correspondiente que había sido destinada a tales fines¹⁵⁰¹. No

libras con tres dineros de censo perpetuo a dicha iglesia”, A.P.S.S., *Legajo I, Papeles del Vicario Villaspesa*.

¹⁵⁰⁰ “Por quanto nos consta el descuido grande que hay en la conservación de las rentas eclesiásticas con las cuales se ha de pagar la caridad de los sufragios de missas y aniversarios y otros legados que han dexado los difuntos por sus almas, y perdiéndose las tales rentas cesan las celebraciones de los dichos aniversarios y missas con grande daño de los difuntos; por tanto mandamos a los vicarios y racioneros, hagan reconocer y anticipar a todas y cualesquiera personas que estuvieren en posesión de pagar o tuvieren censales cargados sobre sus haziendas, pertenecientes a los dichos vicario y racioneros, los quales reconocimiento hagan mediante acto de notario, lo qual hagan de diez en diez años y siempre y quando mudaren de nuevos dueños y poseedores de los especiales sobre los quales estuvieren cargados los tales censales. Y a la persona o personas que rehusaren el hacer tales reconocimientos, como dicho es, el vicario o su teniente los eche de la iglesia si fuese su parrochiano, y si por un mes perseverase de estar fuera de ella, pasado aquel, lo declare por público descomulgado y no lo absuelva hasta en tanto que, realmente y con efecto uviere cumplido con lo sobredicho”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fols. 20v-21r. (Visita 7- marzo-1614).

¹⁵⁰¹ “Que siempre y quando se ubiere cumplido el año de la muerte de qualquier difunto que ubiere dexado por su testamento o haviendo muerto abvintestato ubiere el vicario o su teniente ordenado sobre el cuerpo algunos legados perpetuos de aniversario o aniversarios, missa o missas cantadas o rezadas, o otros cualesquiera sufragios, los hagan cumplir o cargar en parte segura a contento de los dichos vicario y

obstante, la resolución de litigios entre los herederos¹⁵⁰², las deudas acumuladas, la falta de bienes para ejecutarlos¹⁵⁰³, la tardanza en las averiguaciones sobre las últimas disposiciones del finado¹⁵⁰⁴, junto con los “olvidos”, más o menos intencionados, dieron lugar, frecuentemente, a que este plazo se prolongara más de lo debido. Cuando esto sucedía, si los vicarios y administradores sospechaban que la cuantía de los legados no era excesiva, procuraban que fuesen satisfechos, parte de ellos, llegando a ciertos arreglos y compromisos con los albaceas y herederos, dejando sin cumplir el posible contenido que pudiera tener el testamento en todas sus cláusulas. En el fondo de estos comportamientos subyacía una cuestión eminentemente práctica: la evitación de pleitos, que en muchos casos tenían desenlaces gravosos para las arcas parroquiales, pero también la seguridad de la inmediata percepción de un dinero que, de otra forma, podía demorarse de manera indefinida. Nunca se sabrá con seguridad cuántas disposiciones testamentarias fueron conculcadas de esta manera, a través de acuerdos y pactos en los que no debieron de estar exentos los vínculos familiares, el clientelismo y la aquiescencia clerical. Con toda certeza las listas de deudores que nos ofrecen las visitas pastorales solamente serán la punta del iceberg de multitud de situaciones irregulares connotadas más por la obstinación de aquellos que tenían obligación de abonar el importe de las obras pías que por la falta de avenencia entre las partes.

racioneros o de la mayor parte de ellos, o cobren el dinero de contado que para los tales sufragios estuviese y fuese necesario y al que no lo quisiere pagar como dicho es, el cura o su teniente lo eche de la iglesia y por dos meses estuviere fuera de ella y si no hubiere cumplido lo sobredicho lo declare por excomulgado y no lo absuelva hasta en tanto que realmente con efecto ubiere cumplido con lo sobredicho”, *Ibidem*, fol. 22v.

¹⁵⁰² La viuda Francisca Asensio, muerta en 1648, ordenó en su testamento se gastasen en sufragios por su alma ochenta libras “y por haber pleito en su hacienda no se ha podido compeler al heredero a toda la cantidad. Solo se ha hecho una fiesta ordinaria”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 180.

¹⁵⁰³ Las autoridades eclesiásticas a pesar de la exigencia de sus mandatos fueron bastante flexibles a la hora de permitir la inhumación dentro de los templos a aquellos difuntos que presentaban algún problema en la ejecución de sus testamentos, confiando en que alguien se haría cargo de los gastos. En 1627 muere Pedro de Orrios tras haber hecho testamento “y por parecer que no tenía hacienda para cumplirse todo se dio razón al Señor Obispo y su señoría reverendísima mandó se cumpliese todo como lo avía dispuesto y que si se allava hacienda se pagaría y si no se pasaría de esta suerte. Y aquel día propio su sobrino Pedro de Orrios se obligó para todo en doze escudos”, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), vol. II, fol. 216r.

¹⁵⁰⁴ Las indagaciones sobre el testamento se podían prolongar durante mucho tiempo y las parroquias preferían ajustar con los familiares los gastos funerales y de sepultura mediante algún compromiso escrito. A la muerte de Francisco Garzarán que tenía testamento hecho en Albarracín “se hizo un hombre propio para traer los legados píos y no los hayó porque las notas estaban en Zaragoza manifestadas y para que enterrasen al dicho se obligaron la muger y un hombre del Campillo en comanda de diez escudos para la fiesta y entierro con contracarta para si allí era más o menos y también se obligaron en diez escudos para el aniversario”, *Ibidem*, fol. 216r.

Las sedes episcopales también se lucraban del fenómeno de la muerte. Desde muy antiguo, los obispados aragoneses percibían veintidós sueldos por cada difunto que se enterraba en el interior de las iglesias, el llamado “derecho del ducado”, y once si era párvulo o estaba bajo la tutela de los padres¹⁵⁰⁵. También tenían establecida una tasa sobre el volumen global de todos los legados píos del difunto, que ascendía a tres sueldos y cuatro dineros por cada cien sueldos¹⁵⁰⁶. El pago de estas exacciones no recaía necesariamente en los ejecutores testamentarios ni en los herederos sino que podían ser familiares u otras personas de la confianza del difunto los encargados de satisfacerlas. Esto daba lugar a que muchos se presentaran como fianzas con el fin de avalar los gastos que conllevaba dar sepultura dentro de la iglesia a parientes, amigos y convecinos para después, haciendo manifestaciones de pobreza, declarar la imposibilidad de abonar dichos derechos negando, de paso, los correspondientes a la mitra. Como los derechos episcopales eran computados aparte y constituían capitales que no incidían en las economías de las parroquias, el interés por cobrarlos estuvo siempre bastante relajado. A la vista de las tenues cantidades que el obispado obtenía por este concepto, se obligó a los mayordomos a unificar la contabilidad imponiéndoles que, junto con las fianzas que se mostraban para los gastos de enterramiento, se incluyeran los derechos de visita registrando de forma segura a aquellos que tenían obligación de pagarlos¹⁵⁰⁷. Existió otra modalidad de fraude consistente en escoger

¹⁵⁰⁵ Sirva como ejemplo el siguiente caso: En 1615, muere una hija de Vicente Torán de edad de seis o siete años “pagó la mitad del derecho por ser pequeña y se enterró en la iglesia”. En 1616, morirá otro de sus hijos “de dos años poco más o menos” y también será sepultado en la iglesia pagando la mitad del derecho, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fols. 62r-62v. (respectivamente). La misma tarifa será aplicada en el obispado de Zaragoza. *C.S. de Zaragoza* (1698), lib. II, tit. X, p. 324.

¹⁵⁰⁶ “No dexen abrir sepultura sin licencia del ordinario aunque sea en capilla particular o carnero y tomen fiança segura a los derechos de sepultura, un ducado para el ordinario... y más de lo sobredicho tomen fiança de los derechos de los legados que dexaren que son tres sueldos y quatro dineros por cada cien sueldos con apercibimiento que todo lo que de esto se perdiere de cobrar será a cuenta de los dichos vicario y racioneros”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 180. (Visita del obispo Martín Terrer, 3-marzo-1614).

¹⁵⁰⁷ “Por quanto se ha experimentado que las fianzas que los curas ponen en los cinco libros para la seguridad de los derechos de visita que los señores obispos han de percibir y el ilustre cabildo en caso de sede vacante, se excusan y niegan a pagarlas y reconociendo la facilidad con que muchos se entierran en el cuerpo de la iglesia sin acordarse de sus pocas posibilidad y mucha pobreza, hasta que pidiéndoles los derechos del ducado y medio aniversario que *ratione sepulture* deben pagar, se escusan y niegan la satisfacción de ellos con título de pobres, no conociéndose ni confesándose por tales hasta este casso, en que defraudan a la parroquia y prelado y al cabildo en dicho casso de sede vacante. Por tanto deseando proveer del debido remedio al grande abuso que en esto se ha experimentado, mandamos a los vicario y racioneros y capítulo de dicha iglesia y al mayordomo que de ella es y por siempre será, que al tiempo de tomar los derechos del entierro y defunción de cualquier difunto que huvieren de enterrar, lo tomen también juntamente de lo que montan los derechos de visita en los quales hagan de obligar también a la

avalistas ajenos a la ciudad, que después nunca se presentaban y cuya localización entrañaba serias dificultades. A este respecto el obispo Fernando Valdés recomendaba “que primero se diesen fianzas legítimas y aseguradas y de la ciudad”¹⁵⁰⁸. Lo cierto es que el enterramiento en la iglesia adquirió tal atractivo que todos los grupos de la escala social se esforzaron de manera obstinada para conseguirlo, aunque tuvieran que emplear para ello métodos cuya ética resultaba en muchos de los casos bastante dudosa. Lo importante, dentro de las mentalidades de la época era conseguir un hueco dentro del templo porque una vez producida la inhumación ya no había vuelta atrás. La práctica de hechos consumados fue usada con bastante frecuencia. Una vez enterrado el cadáver en la iglesia, no existía fuerza legal alguna que permitiese su exhumación y posterior traslado a otro lugar, excepto en casos muy especiales y siempre con licencia escrita del obispo o su representante¹⁵⁰⁹. Si no se podía impedir la sepultura de un difunto por deudas, mucho menos por las contraídas en razón del pago del lugar donde había sido enterrado¹⁵¹⁰.

Los enterramientos de párvulos supusieron una de las pérdidas más notables para los ingresos episcopales. A pesar de los reiterados mandatos de la autoridad eclesiástica para que sus fallecimientos se registrasen al igual que los de los adultos¹⁵¹¹, en contadas ocasiones fue obedecida esta disposición. Los familiares inhumaban en el interior de los templos a los niños sin abonar los once sueldos correspondientes al ordinario por el derecho de fracción de sepultura, alegando las más variadas excusas. Los que poseían

persona que se obliga para la seguridad de los derechos del entierro para que quando el mayordomo cobre estos incorpore también los derechos de visita, los cuales se depositarán en el archivo para dar cuenta de ellos al tiempo de la visita”, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. III, fol. 97v. (Visita del canónigo José Dolz de Espejo, 23-marzo. 1683).

¹⁵⁰⁸ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fol. 139. (Visita del obispo Fernando Valdés, 4 -mayo-1627).

¹⁵⁰⁹ *C.S. de Zaragoza* (1698), lib. II, tit. X, const. VI, p. 336.; *C.S. de Málaga* (1671), lib. III, tit. IX, pp. 465-466.; *C.S. de Segorbe* (1668), tit. XVIII, const. IX, p. 188.

¹⁵¹⁰ VILLALOBOS, Enrique de: *Suma 2.ª parte...*, *op. cit.*, trat. XXXI, dif. II, p. 507. Los obispos podían ordenar desenterrar los cuerpos de los públicos excomulgados, de los usureros manifiestos y los de aquellos que se habían enterrado durante el tiempo de entredicho, pero carecía de autoridad para exhumar cadáveres por cualquier otra causa, RODRÍGUEZ, Manuel: *Summa de casos...*, *op. cit.*, cap. CXXXII, p. 377.

¹⁵¹¹ Durante todo el siglo, las visitas pastorales instarán repetidamente a que se anoten todos los niños en los libros de registro. Será a raíz de la visita efectuada por el canónigo Juan Valeriano Barcelona, en 1674, cuando se establecerán penas por estos incumplimientos. “Que del presente día de oy en adelante, todos los párvulos que se enterraren en dicha iglesia los anoten en forma en el libro de difuntos como a todos los demás, por haver experimentado muchos grandes daños de no hacerlo, so pena de cien sueldos apocaderos a nuestro arbitrio”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), vol. II, fols. 212-213.

enterramientos particulares consideraban lógico introducir en ellos los cuerpos de los más pequeños, apelando al derecho de propiedad que les amparaba. Lo mismo ocurría con las cisternas o bóvedas de las cofradías donde se pensaba que los párvulos estaban exentos de todo pago. Debido a que la muerte de las criaturas siempre tuvo una baja consideración humana y espiritual, era frecuente hacer pasar por párvulos a los niños con uso de razón para eludir el pago por los derechos de enterramiento¹⁵¹². Los mismos vicarios parroquiales toleraron estas situaciones quizás ante la imposibilidad de cobrar los aniversarios y derechos que se pedían. Tan sólo en algunas ocasiones surgieron disputas sobre estos aspectos, promovidas más por los mismos administradores capitulares que por las autoridades episcopales. En 1672, el boticario Diego Blasco pretendió dar sepultura a su hijo como párvulo, lo que no debió de gustar a los capitulares de San Pedro ya que lo sometieron al juicio del vicario general de la diócesis, el cual declaró que tenía ocho años y dos meses y, por lo tanto, debía sepultarse pagando medio aniversario como adulto¹⁵¹³. En otros casos, las autoridades eran más comprensivas ante ciertas circunstancias familiares. A la muerte del niño Miguel Juan Mateo, en 1616, se enterrará en la iglesia atendiendo a que su padre había fallecido y “por ser de poca edad y tener poca o ninguna hacienda dio lugar y licencia el señor vicario general a que no se cargase aniversario por él, tan sólo una misa cantada”¹⁵¹⁴.

El horrible pecado de la usura

Uno de los valores fundamentales del cristianismo fue el rechazo sistemático a cualquier tipo de enriquecimiento que pudiera generarse a través del dinero. La literatura bíblica condenaba sin paliativos todo préstamo que supusiera la percepción de

¹⁵¹² “El derecho de fracción de sepultura de los párvulos y de los adultos que estuviesen debaxo la tutela de sus padres y sin aver tomado estado y que se enterraren en la iglesia sea solamente onze sueldos, y assí mismo mandamos que el aniversario de los dichos adultos sea rezado, entregando la parte a los capítulos tan solamente la principalidad correspondiente a quatro sueldos en cada un año, y el derecho de jocalia veinte y cinco sueldos. Y declaramos que no hay obligación de fundar aniversario por los niños que murieren antes de los siete años o que no han llegado al uso de razón aunque se entierren en la iglesia”, *C.S. de Zaragoza* (1698), lib. II, tit. X, const. I, p. 324.

¹⁵¹³ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 398v.

¹⁵¹⁴ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 152r.

un interés¹⁵¹⁵. Sin embargo, la complejidad de las relaciones económicas iniciada a partir del siglo XIII dio como resultado una imparable evolución de los movimientos de capitales que, necesariamente, estuvieron unidos a un beneficio. Pero fue la llegada masiva de los metales preciosos americanos lo que dio al traste con la famosa tesis aristotélica que afirmaba que el dinero resultaba un elemento estéril. Probablemente uno de los primeros canonistas que tomó conciencia del cambio que experimentaron las transacciones económicas en la Edad Moderna fue Martín de Azpilcueta, que en su obra *Comentario resolutorio de usuras*, publicada en 1565, trató de conciliar la vieja tradición moral con las nuevas prácticas económicas de la época. Este tratadista consideraba la colocación del dinero a censo como una forma aceptable de obtener beneficio siempre que se cumplieran las condiciones dispuestas por las autoridades eclesiásticas. No obstante, se mostraba muy crítico con la abundancia de operaciones de este tipo que se daban en su tiempo, recomendando a las autoridades que controlaran a las personas que intervenían en estos contratos. Azpilcueta veía en la facilidad con que se negociaban los censos un grave desorden social, que trasgredía en muchas ocasiones el orden natural de las cosas dando ocasión a que muchas gentes viviesen fuera de sus posibilidades, endeudándose de por vida¹⁵¹⁶. Los males morales que producía este desordenado apetito de dinero resultaban incontables. No eran solamente las personas de calidad las que se habían acostumbrado con exceso a hipotecar sus bienes sino que labradores y artesanos también habían caído en esta práctica dando muestras de una soberbia abominable a los ojos de Dios, muy contraria a lo que de ellos se esperaba: sufrir con paciencia y retraimiento la pobreza, cosa por lo demás muy agradable a los ojos de la divinidad. La vergüenza, la cárcel, el abandono de la familia y las obligaciones dejadas a los herederos, constituían para el canonista otros tantos elementos disuasorios que debía considerar todo cristiano antes de decidirse a tomar un

¹⁵¹⁵ Le Goff hace referencia a cinco textos fundamentales contenidos en la Biblia en los cuales se expresa de manera inequívoca la prohibición que tenía todo cristiano de obtener alguna ganancia a través del préstamo dinerario, LE GOFF, J.: *La bolsa y...*, *op. cit.*, pp. 30 y ss.

¹⁵¹⁶ “Consideremos ser esta facilidad una gran causa de desorden, que cada día en nuestra España más crece, de que unos se hagan mercaderes con sola hacienda ajena, y tomando casa, hábito y vida de ricos hombres, alcancen crédito con que a unos y a otros engañan, roban y después quiebran y se ausentan, no solamente de su tierra y de la gracia de su rey y gobernadores de ella, más aún del cielo y de la gracia que lo gobierna. Consideramos que esta misma facilidad es causa de la desorden de que muchos caballeros y hombres honrrados añadan gastos a gastos, deudas a deudas, para vanidades de superfluos platos, familias, vestidos y arreos con los que disminuyen las necesarias pagas de sus deudas, los salarios debidos de sus de sus criados, el mantenimiento de los caballos y ejercicio de armas a su estado necesarios”, AZPILCUETA, Martín de: *Comentario resolutorio de usuras*, Estella, imp. Adrián Anvers, 1565, p. 47.

censo. Y es que la repulsión ante cualquier tipo de actividad ganancial y la vieja identificación con el judío usurero, permanecieron indisolublemente unidas a lo largo de todo el período en la médula del dogmatismo eclesiástico. A pesar de todo, los censales constituyeron durante la época moderna una de las actividades crediticias más importantes. Su éxito radicó en que fue el único sistema de empréstito aceptado a regañadientes por una Iglesia que, sin embargo, hizo de él un uso extraordinario.

En sustancia, los censales consistían en el préstamo de cierta cantidad con el derecho a recibir unos réditos anuales para cuya seguridad se hipotecaban uno o varios bienes inmuebles¹⁵¹⁷. Según el modo de hacer el contrato, los censos podían ser reservativos o consignativos. En los primeros se entregaban algunos bienes reservándose el censalista una pensión sobre ellos. Este tipo de censos no fueron considerados como tales sino más bien una venta por cuyo valor se recibía una renta. El censo consignativo fue el más común. En él se retenían los bienes obligándose a pagar cada año cierto rédito. La mayoría de los censos eran reales porque se imponían sobre bienes raíces. Los juristas consideraban que si estos desaparecían, la renta cesaba, pero si se traspasaban o vendían, la carga u obligación se vinculaba al nuevo propietario.

En los censos las pensiones percibidas podían ser fructuarias, cuando se pagaban en especie, o pecuniarias, si se recibían en dinero. Hubo contratos en los que las rentas tenían un carácter incierto y variable pues solamente contemplaban la percepción de una parte anual de la producción agraria o ganadera. La duración de los censos era un aspecto muy importante dentro de la mecánica crediticia de la época. Había censos perpetuos, que no se podían redimir; censos llamados al quitar, que se podían redimir pagando la principalidad; censos de por vida, que permanecían vigentes mientras durara la vida del censatario y censos por un tiempo determinado, por ejemplo veinte años. La Iglesia consideraba todas estas operaciones lícitas y libres de sospecha de usura si se

¹⁵¹⁷ El dominico Simón de Salazar definía en su índice de vocablos al censo como “un derecho de recibir cada año de los bienes y hacienda de otro una pensión, el qual derecho se compra con cierta cantidad de dineros”, SALAZAR, Simón: *Súmulas de moral...*, *op. cit.*, p. 131. Sebastián de Covarrubias se extendía más en la explicación “Comúnmente llamamos censo el que tenemos cargado sobre algunos bienes raíces y este suele ser al quitar, que está en la voluntad del censatario que le paga dar el principal y redimirle. Otro se llama censo perpetuo quando no se puede redimir sino es que el señor del censo huelgue dello, pero tampoco puede forçar al censatario que se lo quite. Otro es censo de por vida que se da como pensión por los días que la persona viviere, pocos o muchos. Y entonces el uno y el otro se ponen a la aventura”, COVARRUBIAS, Sebastián de: *op. cit.*, fols. 271v-272r.

compraban por su justo precio y se guardaba la igualdad entre las partes contractuales. Incapaz de mantener la rigurosa máxima de que el dinero prestado engendraba la codicia del lucro y por ende la usura, no tuvo más remedio que admitir, bajo estrictas condiciones, el valor del crédito, soslayando la idea tomista de que a través del interés se vendía el tiempo, el cual sólo pertenecía a Dios¹⁵¹⁸.

Ya en el siglo XV, los papas Martín V y Calixto III habían reconocido que si a cualquiera le era permitido enajenar sus bienes, bien se podía vender el censo, considerándolo como una parte de la hacienda propia¹⁵¹⁹. Los canonistas de los siglos posteriores defendieron esta postura esforzándose por aclarar que el censo era una verdadera compraventa en la que no se compraba precisamente la pensión sino el derecho a percibirla. Como este derecho valía mucho menos que lo prestado se deducía que siempre se adquiriría en menos cantidad, aunque después de muchos años los intereses excedieran el precio de la principalidad. El padre Busembaum, afinando este razonamiento y con el fin de erradicar toda connotación usuraria de los contratos de censo, consideraba que estrictamente no podía hablarse de una compra de pensiones, ni del derecho a ellas, ni de los frutos, sino de una parte de la utilidad de la cosa sobre la que estaba cargada el censo, “de manera que todo dominio directo quede en el que vende y el útil o derecho de usufructo se venda en parte”¹⁵²⁰.

Con el fin de regular el mercado de los censos, el papa Pío V publicó, en 1568, un *motu proprio* en el que se establecían las condiciones necesarias para que las actividades censales estuviesen libres de toda sospecha usuraria¹⁵²¹. Teólogos y moralistas se apresuraron a explicar el contenido del mismo porque, según expresaba el franciscano Manuel Rodríguez, “sobre él han nacido algunas dudas, por respecto de las cuales los confesores, visto lo que dicen las summas ordinarias, ponen demasiado escrúpulo donde no se ha de poner”¹⁵²². En resumen, se trataba de dar un contenido

¹⁵¹⁸ LE GOFF, J.: *Mercaderes y...*, *op. cit.*, p. 88.

¹⁵¹⁹ VILLALOBOS, Enrique: *Suma de la...*, *op. cit.*, trat. XXIII, dif. II, p. 380.

¹⁵²⁰ BUSEMBAUM, Hermann: *op. cit.*, trat. VI, duda IX, p. 111.

¹⁵²¹ El jesuita Francisco de Toledo aseguraba que después de este decreto los censos habían perdido su carácter de perpetuidad pues todos se podían redimir, TOLEDO, Francisco: *op. cit.*, p. 628.

¹⁵²² RODRÍGUEZ, Manuel: *Explicación de la Bulla...*, *op. cit.*, fol. 217v.

moral a una práctica cuyos límites siempre estaban bajo el estigma del pecado de la usura. De esta manera el censo debía ser impuesto necesariamente sobre bienes raíces de carácter fructífero: casas, fincas u otra cosa semejante. En este punto se admitían los censos impuestos sobre las alcabalas porque sus réditos anuales se consideraban como bienes raíces. En evitación de impagos, la propiedad sobre la que se cargaba tenía que rentar lo suficiente para que, una vez descontados los gastos invertidos en su producción, quedasen suficientes frutos para pagar los réditos. Antes de la constitución de un censo, debía pagarse su precio justo por entero en dinero al contado ante notario y testigos, soslayando de esta manera los abundantes fraudes y engaños que se producían¹⁵²³. Estaba prohibido cargar censos sobre mayorazgos cuyas haciendas estaban vinculadas así como sobre los beneficios eclesiásticos y, finalmente, todo censo lícito podía redimirse por porciones, abonando la parte de la principalidad que el censatario considerara oportuna¹⁵²⁴. La obligación del pago de los intereses se extinguía cuando la hacienda sobre la que estaba cargado el censo desaparecía siempre que no fuera por culpa del dueño de la misma. Los tratadistas aducían que el contrato censal de carácter real se transformaba en personal porque la obligación recaía sobre la figura física del censatario y esto suponía una suerte de esclavitud. El censo personal fue visto por todos los tratadistas como un censo injusto pues era el mismo individuo el que se ofrecía como garantía para el pago de los intereses a través de su trabajo, lo cual no hacía sino abrir la puerta a la usura¹⁵²⁵.

El propio carácter perpetuo de los aniversarios y memorias de misas hizo que la Iglesia adoptara el sistema de censos como garantía para asegurar una renta continua que permitiese, en teoría, las celebraciones *ad perpetuam rei memoriam* de sus instituyentes. Los capitales necesarios para el pago de estos sufragios entraban en las iglesias por distintas vías. La mayoría de los fieles dejaban dispuesta una determinada cantidad que pasaba directamente a la parroquia con la obligación de que esta la cargase

¹⁵²³ “Y cierto esto es harto favorable para muchos pobres y para muchos puestos en necesidad, que no pueden pagar lo que deven sin quemar sus haciendas, vendiéndolas por muy menos de lo que valen, pues pueden satisfacer a sus acreedores, poniendo censales sobre sus heredades y tierras conforme las deudas que les deven, lo qual sino hiciesen, les llevaría todo el dinero y caudal que traen entre manos y quedarían perdidos, porque el mercader sin dineros es como el pintor sin instrumentos”, *Ibidem*, fol. 226r.

¹⁵²⁴ VILLALOBOS, Enrique: *op. cit.*, trat. XXIII, dif. IX, pp. 384 y ss.

¹⁵²⁵ AZPILCUETA, Martín de: *Comentario resolutorio...*, *op. cit.*, p. 41; VILLALOBOS, Enrique: *op. cit.*, trat. XXIII, dif. X, p. 388.

a censo “en lugar tuto y seguro” con el objeto de que su rédito pudiera satisfacer el levantamiento de las cargas. Si el capital era elevado, se imponía en varios censos para atenuar el riesgo de pérdida en caso de impagos de los censalistas. Existió otra fórmula consistente en la donación de uno o más censos ya constituidos para que sus rentas fuesen utilizadas en la celebración de los sufragios. Estos censos quedaban jurídicamente vinculados a los capítulos eclesiásticos que, mediante varios instrumentos públicos de cesión, trasportación y aceptación, se constituían en los nuevos señores del censo con todas las obligaciones que ello conllevaba. Generalmente, esta modalidad estuvo reservada a personajes de alguna solvencia económica, que destinaban las rentas de censales para el bien de su alma. Algunos de estos testadores prefirieron realizar en vida estas cesiones, reservándose las pensiones hasta el momento de su muerte. Polonia Ferrer, viuda del doctor en medicina Jerónimo Brunel, dispondrá en su testamento, hecho en 1617, que dos censales cargados sobre el concejo de Santa Eulalia, de ocho mil y cuatro mil sueldos respectivamente, y otro de diez mil sueldos de principalidad, cargado sobre el concejo de Celadas, pasen al poder de los clérigos de la iglesia de Santiago con la obligación de que le celebren una misa diaria perpetua. Ese mismo año, mediante instrumento público de loación y aceptación, los dichos clérigos se obligarán al cumplimiento de esta capellanía. Y tres años más tarde, en 1620, los jurados de los dos lugares que respondían de los censales, reconocerán a los racioneros como propietarios de los mismos. Polonia Ferrer fallecerá en 1628 y será enterrada bajo la grada del altar mayor en atención a “que era principal bienhechora de esta iglesia”. No se descuidaron los racioneros en mantener la renta de estos censos. En 1632, el concejo de Santa Eulalia redimió los seiscientos escudos, y un mes más tarde ya estaban prestados a los jurados de Villar del Cobo. Del mismo modo los quinientos escudos cargados sobre los jurados de Celadas después de su luición, en 1633, sirvieron como empréstito para la villa de Monreal del Campo¹⁵²⁶. Así, la Iglesia se convirtió en un importante centro de actividades crediticias encubiertas bajo el pretexto de la acuciante necesidad que tenían las almas de los difuntos por aliviar las penas que purgaban a través de misas y oraciones; sin olvidar, de paso, el derecho a la honesta sustentación de aquellos que debían officiarlas.

¹⁵²⁶ A.P.S.S., *Legajo I*, Testamento y décimas de Polonia Ferrer.

Un simple repaso a los libros de memorias y aniversarios nos desvelará otra práctica bastante habitual: en muchas ocasiones, las parroquias se constituían en prestamistas para permitir que aquellos que carecían de numerario y estaban obligados a pagar ciertos aniversarios pudieran hacerlo hipotecando parte de sus bienes. Particularmente, los grupos modestos de economías débiles optaron por este sistema, en el que nunca percibieron el dinero de la principalidad, pero sí la obligación anual de abonar los réditos de un capital intangible. Por ejemplo, en 1612, el tejedor de paños Juan Marco Matutano, vende a la iglesia de San Salvador diez sueldos de censal con doscientos de principal sobre una pieza de cuatro fanegas en la vega para el pago del aniversario de su mujer Esperanza Estaban¹⁵²⁷. En otros casos las parroquias, ante la imposibilidad de recaudar los préstamos tradicionales, los reconvertían en censales con la intención de poderlos recobrar a costa de los réditos que generaban. Ese mismo año, el matrimonio formado por Jorge Cañigral e Isabel Hernández debían de haber recibido doscientos sueldos para pagar un aniversario por un tal Andrés Dorrios para lo cual hipotecaban una pieza de sembradura, “pero costaba que los diez escudos se los prestó la iglesia en 1606, y se habían obligado en una carta de encomienda y por no poderlos devolver, se les dieron a censal y así, estos y aquellos son los mismos”¹⁵²⁸. En 1631, el sobredicho Jorge Cañigral volverá a presentar como fianza la misma finca junto con la casa donde vivía para poder pagar el aniversario de su esposa¹⁵²⁹. Serán incontables aquellos que en aras de ser sepultados en el interior de los templos gravarán sus escasas propiedades y las de sus herederos hasta extremos verdaderamente insoportables.

Las ventas de censales entre las diversas iglesias de la ciudad fueron una práctica bastante común haciendo caso omiso a las prohibiciones sinodales de cargar censales sobre los bienes, haciendas y rentas de las parroquias¹⁵³⁰. Muchas veces los capitales principales estaban integrados por la acumulación de dos o más censos, de cuyos réditos se detraían las cantidades pertinentes para el cumplimiento de cada una de las finalidades a las cuales estaban destinadas¹⁵³¹. Esta adición de activos permitía a las

¹⁵²⁷ A.P.S.S., *Libro de memorias de San Salvador*, fol. 74r.

¹⁵²⁸ *Ibidem*, fol. 74v.

¹⁵²⁹ *Ibidem*, fol. 131r.

¹⁵³⁰ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 144v. (Visita 1-diciembre-1601).

parroquias incrementar el volumen de sus empréstitos hasta cantidades realmente importantes. También las oligarquías de la ciudad encontraron en los archivos de las iglesias unas fuentes crediticias seguras capaces de resolver sus problemas económicos¹⁵³². En estos casos, tal y como escribía Azpilcueta, se daba el dinero bajo una usura paliada y encubierta usando como vía el préstamo descarado, aunque siempre existía la atenuante de que éste se hiciese por ganar la amistad con Dios o con los hombres¹⁵³³. Las asociaciones gremiales también se vieron abocadas a la pignoración de sus bienes al objeto de poder celebrar sus actos de culto, siendo las propias iglesias las beneficiarias de las rentas¹⁵³⁴.

Fruto de esta dinámica serán las frecuentes dificultades que experimentaran las haciendas capitulares, que se verán acentuadas en épocas de crisis, cuando muchos censos se perdían ante el impago de los censatarios. Pero también por las alteraciones monetarias o las bajadas de los tipos de interés, que hacían inviable la continuación de las celebraciones por la tenuidad de los réditos. No obstante hay que reconocer que, a pesar de esta clara subordinación del capital a la propiedad, no se tienen noticias de la ejecución de las garantías hipotecadas en los casos de impagos, lo que hace pensar en un rechazo de los diferentes capítulos parroquiales frente a la acumulación de bienes inmuebles, mostrando su preferencia por la percepción de una renta líquida que podía distribuirse con más facilidad entre el clero capitular¹⁵³⁵.

¹⁵³¹ En 1621, la iglesia de San Pedro venderá doscientos sueldos por cuatro mil de principalidad a la iglesia de San Salvador. Destinando ciento ochenta para los actos celebrados por el oficio de pelaires y veinte para el aniversario de Isabel Torán, madre del vicario Domingo Julián y por el de Juana Báguena, mujer de Jerónimo Torán, *Ibidem*, fol. 104r.

¹⁵³² Cuando los censos se redimían no siempre se volvían a cargar por vía de censal sino que las cantidades podían cederse a personajes cuya solvencia económica aseguraba el reintegro de los capitales junto con las pensiones correspondientes. La iglesia de San Salvador prestará dos mil sueldos, que se habían luido sobre el consejo de Aguatón, al grupo formado por el médico doctor Polo, el doctor Ondeano, don Eugenio de Santa Cruz, el ciudadano Juan de Gabarda y los boticarios Damián Delgado y Jerónimo Marín bajo la promesa de que pagada su pensión les serían devueltos el día de Todos los Santos. El reintegro se hizo esperar ocho años. El 31 de enero de 1629 devolvieron mil sueldos y los otros mil en diciembre del mismo año, *Ibidem*, fol. 102r.

¹⁵³³ AZPILCUETA, Martín de: *Compendio del manual...*, *op. cit.*, fol. 90.

¹⁵³⁴ En 1622, la compañía de carpinteros vende a la iglesia cincuenta y seis sueldos sobre mil ciento veinte para lo siguiente: “diez sueldos para las cinco misas que se dicen en la fiesta de Nuestra Señora de febrero, marzo, agosto, setiembre y diciembre; diez para una misa cantada el día que los cofrades hacen la fiesta y veintiséis para el aceite que se gasta todos los sábados de todo el año para la lámpara de la Virgen”, A.P.S.S., *Libro de memorias de San Salvador*, fol. 107r.

Todo lo antecedente nos lleva a considerar un hecho que no por ser demasiado conocido deja de tener una importancia esencial dentro de las relaciones económicas en el Antiguo Régimen: el enorme peso que tuvo la Iglesia como entidad financiera y que la llevó a constituirse en una redistribuidora de las ingentes cantidades dinerarias obtenidas a través de la muerte. Su brazo llegó tanto a lo más recóndito de las almas como al fondo más profundo de las bolsas de sus fieles. Sumida en la incontestable dialéctica de que la salvación sólo era posible a través del ofrecimiento persuasivo de incontables misas y sufragios, generó un enorme cuerpo sacerdotal para su celebración, que a su vez necesitó una extraordinaria cantidad de dinero que le permitiera sustentarse. Gran parte de sus afanes contables se dirigieron a este fin y sus pecados de usura más se deben al espíritu rentista que la animó que a la obtención de un lucro desmedido.

La mudanza de los tiempos y de las cosas: la reducción de misas y aniversarios

El creciente aumento de las celebraciones perpetuas dio lugar a que se produjeran periódicamente verdaderos colapsos en la celebración de las misas. A esta problemática habría que añadir la escasa entidad de muchas fundaciones antiguas cuyas rentas habían quedado muy disminuidas y no alcanzaban para una mínima distribución entre los capitulares parroquiales. Los padres conciliares facultaron a los obispos, abades y generales de religiones para que pudieran tomar las medidas necesarias en este sentido¹⁵³⁵. Periódicamente, los capitulares de las iglesias elevaban protestas a las

¹⁵³⁵ Esta misma actitud es observada por Latorre Ciria en su estudio sobre la economía de la catedral oscense señalando que en los casos de impagados su cabildo se inclinó más por los acuerdos y conciliaciones que por la apropiación de los bienes raíces. La explicación a esta actitud la encuentra en la mentalidad claramente rentista de sus eclesiásticos y en las condiciones originales de los testadores que exigían la inversión continua de los capitales legados, LATORRE CIRIA, J. M.: *Economía y religión...*, *op. cit.*, pp. 84-85. La iglesia vasca también rechazaba la posesión de las tierras prefiriendo la conversión de los bienes hipotecados en capital dinerario, CATALÁN MARTÍNEZ, E.: *op. cit.*, p. 120. Esta misma tónica es también señalada en el cabildo catedralicio de Barcelona, FATJÓ GÓMEZ, P.: “Organización y gestión de una hacienda eclesiástica en la Cataluña del XVII: La Catedral de Barcelona”, *Revista de Historia Económica*, XVII, 1, (1999), p. 98.

¹⁵³⁶ “Ocurre muchas veces en algunas iglesias o ser tantas las misas que tienen obligación de celebrar por varios legados de difuntos, que no se pueden dar cumplimiento en cada uno de los días que determinaron los testadores, o ser tan corta la limosna asignada por celebrarlas, que con dificultad se encuentra quien quiera sujetarse a esta obligación, por cuya causa queda sin efecto la piadosa voluntad de los testadores y se da ocasiones de que graven sus conciencias las personas a quienes pertenece el cumplimiento”, *Concilio de Trento*, *op. cit.*, sesión XXV, pp. 391-392.

jerarquías superiores quejándose de la imposibilidad de oficiar las enormes cantidades de misas dejadas por los testadores solicitando la conmutación de las mismas por distribuciones de coro. Ya en 1617, el franciscano Dimas Serpi se quejaba de la facilidad con que se concedían estas permutas acusando a las iglesias de acumular miles de misas para después solicitar un breve pontificio que permitiese su sustitución por algún oficio colectivo, criticando a la vez la sórdida avaricia con la que se comportaban algunas iglesias que no cedían las misas sobrantes a los sacerdotes pobres que apenas tenían celebración con la que sustentarse¹⁵³⁷.

El flujo constante de misas perpetuas y memorias fue uno de los fenómenos más destacables que se produjeron durante los siglos XVI y XVII. La saturación de celebraciones dio lugar a diversas revisiones periódicas con el fin de comprobar las dotaciones que las sustentaban. Las iglesias se lamentaban de que las fundaciones más antiguas tenían sus rentas muy reducidas, tanto por las concordias y rebajes de los censales como por la pérdida o menoscabo de las posesiones sobre las cuales estaban cargados. Los réditos no correspondían al equivalente para el decente mantenimiento de los celebrantes, “según la calamidad de los tiempos y la carestía de los comercios”, y además se hacía preciso habilitar espacios que permitieran cumplir con las nuevas celebraciones que iban entrando y que estaban dotadas con cantidades más sustanciosas. Los obispos turolenses ordenaron varias deflaciones en las misas de las capellanías y aniversarios con el fin de ajustar su número a las cantidades dinerarias que sustentaban las fundaciones. En 1588, el obispo Jaime Jimeno dispuso que todas aquellas capellanías simples y colativas¹⁵³⁸ que no tuvieran cierto número de misas determinadas por sus fundadores celebrasen dos misas anuales por cada veinte sueldos mientras que

¹⁵³⁷ Serpi consideraba que muchas de estas solicitudes carecían de verdadero fundamento y que estaban movidas más por la comodidad y ambición de los clérigos que por una verdadera necesidad. “Yo me hallé predicando en cierta parte y el señor obispo vino a visitar. Y la clerecía le presentó un breve de su santidad Gregorio treceno, en que conmutaba onze mil missas que tenía aquella yglesia sobradas, en distribuciones del choro, con obligación de que cada día dixessen un nocturno de difuntos. El señor obispo vio el breve y lo examinó y halló que la información que avían hecho a su Santidad no era verdadera... Yo me he hallado predicando en cierta parte una cuaresma y tenía aquella yglesia cuatro mil missas y me dixerón que cuando tuvieran diez o doze mil missas impetrarían breve para distribuciones”, SERPI, Dimas: *op. cit.*, cap. LXI, fol. 222r.

¹⁵³⁸ Las capellanías colativas estaban instituidas por el ordinario sobre unos bienes dotales que podían ser estrictamente eclesiásticas, es decir, vinculadas a un beneficio particular de una determinada iglesia, y familiares o de sangre, donde el nombramiento del capellán dependía de la voluntad del patrono que determinaba el familiar sobre el cual debía recaer la obligación del beneficio, TERUEL GREGORIO DE TEJADA, M.: *op. cit.*, p. 63. Al parecer, este último tipo de capellanías, también llamadas de sangre, fueron muy escasas en el ámbito turolense.

en aquellas que estaba estipulado que la celebración fuese continua y perpetua se oficiasen cuatro misas por cada veinte sueldos. En las capellanías donde se tenían concertadas un número de misas determinado, éstas debían celebrarse tal como estaba dispuesto salvo que los frutos fuesen tan tenues que no alcanzasen los dos sueldos por misa, en cuyo caso se permitía decir diez misas anuales por cada veinte sueldos de renta. Para evitar críticas y protestas estas reducciones se hacían ante notario público, donde los vicarios parroquiales debían mostrar el valor de los beneficios y capellanías con el fin de proceder a su posterior reducción, dándose posteriormente, información a los patronos de las fundaciones y publicándose dichas reducciones en la misa dominical. Los aniversarios también experimentaron una reducción significativa. Los fundados en la catedral debían tener cuarenta sueldos de renta, veinte en la colegial de Mora, diez en las iglesias parroquiales donde sirviesen ocho beneficiados y cinco en las demás iglesias¹⁵³⁹. Estas disposiciones afectaron a un gran número de misas cuyo estipendio era tan bajo que difícilmente se encontraban celebrantes para decir las, especialmente en el caso de las misas anuales que contemplaban una celebración diaria, las cuales quedaron reducidas a dos semanales, siempre que en la iglesia donde estuvieran instituidas hubiera clérigos suficientes para officiarlas. De esta forma, muchas memorias de misas dejaron de celebrarse, aunque siempre existía la opción de que los herederos y familiares se obligaran a la actualización de las rentas. En 1612, el obispo Martín Terror elevará la renta para la fundación de los aniversarios¹⁵⁴⁰, aunque en la práctica las iglesias aceptaron fundaciones con menor valor atendiendo a las protestas de los laicos, que veían excesivas estas cantidades.

La reducción de misas en las distintas parroquias turolenses se llevó a efecto a comienzos del siglo. En 1601, la iglesia patrimonial de San Andrés tenía instituidos noventa y seis aniversarios con una renta de ochocientos cuarenta sueldos, quedando reducida a cuarenta y dos con una distribución de veinte sueldos por aniversario¹⁵⁴¹. Las

¹⁵³⁹ *C.S. de Teruel* (1588), Del modo de celebrar las missas, aniversarios y divinos officios, consts. I y II, fols. 64r-65v.

¹⁵⁴⁰ “Estatuimos y mandamos que la reducción de los aniversarios tenga la forma siguiente: en nuestra iglesia catedral se reduzca a sesenta sueldos jaqueses por cada aniversario; y en la colegial de Mora, a treinta; y en las parroquiales de la presente ciudad, a veinte; y en Cella y Sarrión, a quince; y en las del obispado, donde hubiere seis beneficiados, a doce y en todas las demás, a ocho”, *C.S. de Teruel* (1609-1612), tit. De clericis non residentibus, const. VI, p. 195. Esta constitución se reiterará en los sínodos de los obispos Fernando Valdés y Llano y Diego Chueca, celebrados en 1627 y 1657, respectivamente.

capellanías específicas que poseían las iglesias con obligación de celebrar cierto número de misas por diversas intenciones también se adaptaron a los nuevos estipendios. Por ejemplo, en esta misma iglesia se acostumbraba a decir durante la Cuaresma dieciséis misas cantadas llamadas de nona y cuya renta era de cincuenta y dos sueldos jaqueses destinados a distribuciones entre los asistentes, quedando reducidas tan solamente a cinco. Otras misas semanales, tales como las que se celebraba el viernes, llamada de Plagis, y el sábado, dedicada a nuestra Señora, debido a la tenuidad de sus rentas (cuatro sueldos y seis dineros por cada una de ellas) languidecían porque acudían muy pocos racioneros a officiarlas. En estos casos se prefirió aumentar la distribución hasta los diez sueldos tomando la diferencia del libro de celebraciones antes que proceder a la disminución de las misas. A pesar de las conmutaciones y reducciones llevadas a cabo, las misas de aniversarios y capellanías experimentaron un fuerte incremento a lo largo del siglo. Por ejemplo, tal como se puede comprobar en el Cuadro 24, la iglesia de San Miguel registraba, en 1684, la obligación de celebrar 2.417 misas, de las cuales tan sólo un 5, 25% correspondían al culto conmemorativo de festividades y solemnidades litúrgicas, estando destinadas las demás a sufragios por los muertos¹⁵⁴².

¹⁵⁴¹ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), vol. II, fols. 271v-272r. En la iglesia de San Miguel la reducción de aniversarios fue efectuada en 1602 pasando de ochenta a cuarenta, A.P.L.M., *Lib. Reg.* (San Miguel), vol. II, fols. 39r-39v.

¹⁵⁴² A.P.L.M., *Libro de Funerarias de la iglesia de San Miguel*, fol. 268.

Cuadro 24

Computo de las celebraciones anuales de la iglesia de San Miguel

Categoría de celebraciones	Número
Misas cantadas con maitines y sin maitines en días señalados	63
Misas cantadas de Plagis	52
Misas llamadas de Nona	19
Misas cantadas de aniversarios ordinarios de tabla	215
Misas cantadas de aniversarios particulares	4
Primera capellanía de misas rezadas	364
Segunda capellanía de misas rezadas	364
Tercera capellanía de misas rezadas	364
Cuarta capellanía de misas rezadas	364
Quinta capellanía de misas rezadas	364
Sexta capellanía de misas rezadas (incompleta)	188
Misas de tabla de las cinco festividades de la Virgen	5
Misa rezada de San Jerónimo	1
Misas rezadas en la ermita de San Jorge del Arrabal	50
Total	2.417

Si se comparan los 340 aniversarios que anualmente tenía que cumplir la catedral de Toledo¹⁵⁴³ con los 215 de esta pequeña parroquia turolense, no habrá más remedio que dar la razón a Martín Carrillo cuando escribía: “Esta costumbre tan piadosa y tan santa está ya entre los fieles tan introducida, principalmente en el Reyno de Aragón, que casi todos (digo los que tienen algo de hazienda) dexan e instituyen capellanías, aniversarios, missas y otros sufragios perpetuos. La cual costumbre se ha de loar grandemente y estimar tan santo y piadoso zelo”¹⁵⁴⁴. La prueba de que la fundación de aniversarios adquirió en la ciudad de Teruel una importancia significativa dentro del modelo de la muerte barroca vendrá confirmada por siguiente hecho: entre 1639 y 1642, tan sólo en la iglesia de San Salvador, se cargarán treinta y ocho aniversarios¹⁵⁴⁵.

Las cantidades asignadas para las celebraciones perpetuas se mantuvieron sin variación hasta mediados del siglo XVIII, cuando las pensiones de los censos pasaron

¹⁵⁴³ MARTÍNEZ GIL, F.: *Muerte y sociedad...*, *op. cit.*, p. 477.

¹⁵⁴⁴ CARRILLO, Martín: *op. cit.*, part. I, cap. XI, fol. 63r.

¹⁵⁴⁵ A.P.S.S., *Libro de memorias*, fols. 3r y 4r. La iglesia de Santiago, cuyo número de feligreses siempre fue muy escaso, estaba obligada, en 1638, a celebrar sesenta y ocho aniversarios. A.P.S.S. *Libro de Rentas*, s/f.

del 5% al 3%. Fue entonces cuando se procedió a una nueva reducción para ajustar las memorias de celebraciones a los intereses de los capitales¹⁵⁴⁶.

La morosidad espiritual

La ferviente religiosidad de la época, la preocupación por la salvación y el firme convencimiento de que el cumplimiento de todos los rituales aseguraba la pronta salida del Purgatorio, nos pueden dar una visión un tanto deformada de otra realidad mucho más prosaica en la que se entremezclaron actitudes discordantes, intereses terrenales y resistencias de todo tipo. Acciones y pensamientos contradictorios dieron lugar a actitudes equívocas que distorsionaron el aparentemente monolítico aparato religioso del Barroco. Los hombres y mujeres de la época, como los de hoy, saltaron frecuentemente las estrictas barreras impuestas por la jerarquía eclesiástica representante de una Iglesia que a veces se hacía demasiado “visible”. Su propia humanización trajo como consecuencia la aplicación de los mismos parámetros que se emplearon en la cotidianidad de las relaciones sociales y lo sagrado e intocable se convirtió en algo familiar y negociable dando lugar al empleo de numerosos subterfugios para evitar las tasas eclesiásticas.

Las visitas pastorales pondrán de manifiesto que la tardanza en dar ejecución a los legados dispuestos por los testadores fueron frecuentes, pero también las resistencias a entregar los capitales para cumplir con la institución de aniversarios y misas perpetuas. Los familiares y albaceas demoraban los pagos presentando como excusa la escasez de bienes del fallecido o las dilaciones en los pleitos suscitados entre los herederos, difiriéndolos con la esperanza de que cayeran en el olvido. El cumplimiento de las memorias de los difuntos nunca estuvo exento de dificultades¹⁵⁴⁷. No importó el grado de parentesco que unía a los que estaban obligados con el difunto, ni la calidad social de los mismos. Los nombres de los remisos aparecerán periódicamente a la vergüenza pública durante el ofertorio amenazados bajo severas penas de excomunión,

¹⁵⁴⁶ En 1752 se procedió a esta reducción en la que se especificaba el número de misas, su renta, la rebaja y el residuo de la reducción general, A.P.L.M., *Documento impreso de la reducción de misas, aniversarios y doblas de la Iglesia de San Miguel*, 1752 (Papel suelto).

¹⁵⁴⁷ LORENZO PINAR, F. J.: *op. cit.*, p. 230.

sin que al parecer tales intimidaciones tuvieran, en muchos de los casos, efectos inmediatos. En este punto Venegas ya se quejaba sobre tales comportamientos: “Muy pocas veces se hallan fieles los albaceas y herederos para cumplir las mandas del testador, y ya que las cumplan tarde, y con mal, y a poder de excomuniones no se cumplen en el modo y manera que mandó el testador”¹⁵⁴⁸. En las visitas pastorales que realiza el obispo Martín Terrer durante los meses de noviembre y diciembre de 1601 a las diversas iglesias de la ciudad, dará cuenta de más de veinte casos en los que el plazo de un año que se daba para cargar los aniversarios y demás obras pías había sido superado ampliamente. La nómina de deudores estará compuesta tanto por artesanos y labradores como por clérigos¹⁵⁴⁹, notarios y personajes de la oligarquía, que por los más diversos motivos se mostrarán reacios a depositar los fondos necesarios para las celebraciones de los sufragios de padres, cónyuges, hijos y parientes. La casuística de este tipo de comportamientos podía ser muy variada.

Por ejemplo, durante el periodo que va desde 1627 a 1631, en la iglesia de San Pedro, doce individuos aparecerán conminados a pagar los derechos de enterramiento y otros legados píos. Entre ellos cabe destacar el caso de un tal Timoteo Martínez, que desde el fallecimiento de su esposa, Ana Jerónima Castellot, en 1620, todavía no había ejecutado parte de las disposiciones que ésta había ordenado en su testamento, las cuales dependían de la supervivencia de su hijo Pablo Martínez¹⁵⁵⁰. Como éste hubiera fallecido en 1631, el visitador reclamaba al padre el cumplimiento de aquellas mandas que ascendían a la nada despreciable cantidad de mil cuatrocientos sueldos jaqueses. Después de haber sido intimado personalmente, y ante su reiterada negativa, el oficial eclesiástico había concedido letras subsidiarias para que el obispo de Albarracín ejecutara la pena de excomunión. En otros casos era el nuevo matrimonio contraído por el sobreviviente la causa de estas negativas. A Nicolás Gil de Luna y a su esposa se les

¹⁵⁴⁸ VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. II, cap. 12, p. 39.

¹⁵⁴⁹ Como el caso del racionero Andrés Baeza que a pesar de haber vendido todos los bienes muebles y unas casas de su abuela Catalina Torres, se le requería para que en el plazo de quince días pagara a los clérigos de Santiago el aniversario de su abuela.

¹⁵⁵⁰ Entre otras especificaba que todos los días de las ánimas le fuesen celebradas perpetuamente dos misas cantadas y treinta responso cantados, la una por su alma y la otra por su madre teniendo encendidas dos hachas dando como oblatas una fanega de trigo. También solicitaba unos maitines y misa cantada el día de San Valero y un aniversario a celebrar el mismo día que muriera. Todo esto en el caso de que su hijo y heredero Pedro Pablo Castellot muriera sin tener edad para poder testar o muriese sin dejar hijos legítimos, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. III, fol. 74r.

conmina a pagar los doscientos sueldos del aniversario de Antonio García, marido anterior de la misma. Las experiencias de Dimas Serpi en el confesionario le hacían considerar que estos hechos se producían con demasiada frecuencia cuando relataba: “Y en cierta parte del mundo, tuve una penitente que avía casado muchas vezes y aún estaba por cumplir el testamento del que fue su primer consorte, y avía passado muchos años y tenía con que cumplirlo y no lo quería hazer por no gastar”¹⁵⁵¹.

La muerte podía sorprender a los individuos dejando sin cumplir algunas obligaciones que les habían sido encomendadas en los testamentos, como el notario Jerónimo Calvo, muerto en 1631, dejando a deber tres aniversarios por su suegro, uno por su mujer y ochocientos sueldos que tenía en depósito otorgados por el también notario Julio de Miedes y que estaban destinados a la reparación de la reja de la capilla de Santa Engracia. La reclamación del pago iba destinada a sus herederos y ejecutores testamentarios en cumplimiento de las disposiciones que dicho notario había expresado en su testamento como exoneración de su alma¹⁵⁵².

Que la salvación del alma adquirió perfiles de alto contenido personal nos lo demuestra el comportamiento utilitario y un tanto egoísta que se dio dentro de todos los grupos sociales, incluidos aquellos de cuya solvencia económica no hay dudas. El notario Juan Pérez Adrián, fallecido en 1632¹⁵⁵³, ordenó, entre otras disposiciones, una misa diaria a celebrar en la capilla privilegiada de la Catedral más trescientas setenta y tres misas que debían oficiarse con toda brevedad dentro del año de su muerte. Para ello dejó usufructuaria de toda su hacienda a su segunda mujer, Luisa Rubio, la cual estuvo bajo subsidio de derecho de excomunión mayor por no cumplir con lo dispuesto en las últimas voluntades de su marido¹⁵⁵⁴. Lo paradójico del asunto está en que la dicha Luisa Rubio dispondrá a su muerte, ocurrida en 1639, una gran cantidad de sufragios por su alma instituyéndola como heredera universal de todos sus bienes y sólo entonces reconocerá que de la subasta de su hacienda se deberá detraer “la cantidad necessaria por una missa perpetua que el quodam Juan Pérez Adrián, mi señor marido, dexó

¹⁵⁵¹ SERPI, Dimás: *op. cit.*, cap. LXXIV, fol. 262v.

¹⁵⁵² A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fols. 323r-323v. (Visita 14-julio-1631)

¹⁵⁵³ *Ibidem*, fol. 329v.

¹⁵⁵⁴ *Ibidem*, fol. 332r. (Visita 19- octubre - 1633)

dotada¹⁵⁵⁵. Una vez más la proximidad de la muerte mostrará a través del testamento la fuerte carga del peso de la conciencia y la necesidad acuciante de reparar las faltas cometidas. Algunos testadores para evitar estas situaciones cargaban sus aniversarios en vida, con lo cual tenían una cierta confianza en que se celebrarían, al menos durante unos cuantos años¹⁵⁵⁶.

Donde no llegaban las conciencias llegaba en ocasiones el brazo determinante de la Iglesia. Cuando muere el mercader Jerónimo Guitar, en 1636, sin haber hecho testamento, el vicario de San Juan al testar sobre el cuerpo, entre otras cosas dispone que sus herederos den a la iglesia de San Salvador ciento cuatro libras para que se carguen a censo y con la renta se celebre una misa rezada cada semana por las ánimas de sus suegros. El motivo de esta cláusula radicó en que su mujer había dejado dicha cantidad por las almas de sus padres, pero su marido se la había hecho revocar bajo la promesa de que él la cargaría más tarde. La relación que hizo del suceso el vicario Juan de Herrera, que se hallaba presente en el testamento, fue decisiva para que, aun después de muerto, este defraudador de las almas fuera obligado a cumplir con su promesa¹⁵⁵⁷.

El abuso que hicieron las autoridades eclesiásticas de la censura de la excomunión como instrumento para conminar a los fieles al pago de las memorias dejadas por los difuntos produjo, en muchas ocasiones, un efecto contrario al que se pretendía. Las gentes se sintieron más obligadas por el deshonor que suponía la pública exposición de sus deudas y por el daño que sufría su socialización al ser apartadas de la comunidad parroquial que por los efectos espirituales ocasionados por este tipo de reprobación¹⁵⁵⁸. A pesar de las advertencias que se hicieron en el Concilio tridentino

¹⁵⁵⁵ A.P.S.S., *Legajo I*, Testamento de Luisa Rubio.

¹⁵⁵⁶ El pelaire Dionisio Ramos, muerto en 1650, expresa “tengo mi aniversario cargado en vida así que sólo se me celebren cincuenta misas rezadas”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, 268v. Del mismo modo, Juana Torán, parroquiana de San Juan, deja que se le celebren cien misas rezadas por tener ya cargado su aniversario, *Ibidem*, fol. 274r. La viuda del doctor Jerónimo Ambel, Emerenciana Gregorio, cargó en vida el contenido de su testamento y sólo pagó una fiesta ordinaria, al igual que Lupercio Martínez, muerto en 1667, o la viuda Magdalena Navarro, muerta en 1671, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fols. 387r-338r y 397v (respectivamente).

¹⁵⁵⁷ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. II, fols. 254v-255r.

¹⁵⁵⁸ Una de las penas que llevaba implícita la excomunión consistía en la privación de la comunicación civil con los fieles, incluidas las conversaciones, cartas, saludos, negocios y cualquier tipo de relación, BUSEMBAUM, Herman: *op. cit.*, lib. VII, trat. I., cap. II, duda II, p. 282.

sobre el uso indiscriminado de la excomunión¹⁵⁵⁹, ésta se prodigó de manera constante como elemento coercitivo tanto para los laicos como para el personal eclesiástico. Los ordinarios consideraron que la negligencia y descuido en el pago de los sufragios era un gravísimo pecado porque privaba a las almas de los difuntos de los beneficios espirituales de las misas, no ocultando, por otro lado, que “se veían defraudados sus derechos episcopales”. El mismo Serpi animaba a los obispos a usar el anatema de la excomunión sin reparar en la calidad social de los deudores¹⁵⁶⁰.

Las deudas con la Iglesia adquirirían una connotación de manifiesta rebeldía que no se podía tolerar. Era un pecado que además tenía una cualidad pública capaz de inducir al resto de los fieles a imitarlo. Cuando el padre Busembaum hablaba de las censuras eclesiásticas establecía como condición para imponerlas que “el acto del pecado debía ser mortal, no solamente en cuanto a lo interno, sino también en cuanto a la sustancia de la obra externa; por eso no se excomulga al que hirió levemente al clérigo, aunque la intención haya sido mortal, como ni el que interiormente cayó en heregía, que exteriormente no manifestó, porque la Iglesia solamente juzga las cosas externas”¹⁵⁶¹. De todas formas, las amenazas de excomunión eclesiástica rara vez fueron llevadas a la práctica. Es de suponer que la concordia e incluso la permisividad aceptada suplieron esta terrible condena que separaba al cristiano de la comunidad eclesial impidiéndole la recepción de los sacramentos, la asistencia a los divinos oficios y los sufragios comunes de la Iglesia. Tan sólo se tiene noticia de un caso en el que se aplicó debido a la obstinación manifiesta a ejecutar ciertos legados. Se trata del ciudadano José Miguel González, que en 1673 ya estaba amenazado con pena de excomunión para que cumpliera con las obras pías encargadas por su padre. Al año siguiente se le vuelve a intimar para que efectúe el anterior mandato en el plazo de dos meses. Nueve años más

¹⁵⁵⁹ “Aunque la espada de la excomunión sea el nervio de la disciplina eclesiástica, y sea en extremo saludable para contener los pueblos en su deber, se ha de manejar no obstante con sobriedad y gran circunspección, pues la experiencia nos enseña, que si se fulmina temerariamente o por leves causas, más se desprecia que se teme, y más bien causa daño que provecho”, LÓPEZ de AYALA, Ignacio (traductor), *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Imprenta Real, 1789, sesión XXV, cap. III, p. 389.

¹⁵⁶⁰ “Por lo qual de parte de los fieles difuntos, suplico a los señores obispos y como procurador dellos protesto, que a los testamentarios y albaceas los constriñan a que cumplan con diligencia los testamentos, y aunque uno sea tenido por muy honrado y de buen nombre, no por esso han de de descuydarse de pedirle y saber si cumplió el testamento que le fue encargado”, SERPI, Dimás: *op. cit.*, cap. LXXIV, fol. 263v.

¹⁵⁶¹ BUSEMBAUM, Hermam: *op. cit.*, lib. VII, trat. I., cap. II, duda IV, p. 278.

tarde, en 1683, el entonces visitador y vicario general José Dolz de Espejo y Arnal, tesorero de la catedral, ordenará “que se ponga en el archivo de la iglesia el censal de la misa de doze cargado por José Miguel Gonzáles que estuvo por público excomulgado”¹⁵⁶². Más de diez años mantuvo su rebeldía este individuo, que por otra parte perteneció a una reconocida familia de juristas, y cuya situación económica no aparentaba tener problemas.

¹⁵⁶² A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV, fol. 416v.

XI. MORS CERTA, HORA CERTA

“¡Y he aquí que, en una posada, junto a un emparrado, a través de la ventana vio a la Muerte sentada en una mesa! El terror dejóle helada. El genio de la Muerte levantó la nariz y la saludó, quitándose el sombrero a su manera”.

Primavera olímpica (Carl Spitteler)

La certeza de la muerte llegaba con la agonía, resultado de una enfermedad más o menos larga. La sospecha angustiosa se confirmaba. Los signos eran ya evidentes. Muy pocos hombres y mujeres del Antiguo Régimen no fueron conscientes de lo inminente de su final. De la angustia general se pasaba a una angustia tremendamente personal e individualizada. En estos momentos, tal y como señala Jankélévitch, la muerte se transformaba en el supremo porvenir y el futuro de todos los futuros¹⁵⁶³. El agonizante se convertía en el centro de atención de la colectividad y alrededor de él se apiñaban en estrecha solidaridad familiares, vecinos y miembros del clero. En muy pocas ocasiones se moría solo. El óbito originaba un acto social sin precedentes en la existencia del individuo. Un ser abandonaba el grupo y esto implicaba una reestructuración del mismo. El ritual mortuario servía para zanjar esta situación, aprovechándose para reafirmar el cargo y actividad que el moribundo había desempeñado en la sociedad, su pertenencia a un determinado gremio o cofradía, su papel social y su religiosidad. Ariès apunta que siempre se moría en público y que la publicidad de la muerte era uno de elementos indicadores de abandonar este mundo de manera “aceptable”¹⁵⁶⁴. En efecto, la publicidad de la agonía y posterior fallecimiento era anunciada por diferentes medios: la visita en el último momento del escribano que, solicitado apresuradamente, va a redactar unas disposiciones largamente demoradas; la llegada del viático; la presencia de amigos y cofrades; el tañido de las campanas y los preparativos para las exequias, todo envolvía al sujeto en una atmósfera en la que no cabía duda alguna sobre la inminencia de su última hora.

¹⁵⁶³ JANKÉLÉVITCH, V.: *op. cit.*, p. 59.

¹⁵⁶⁴ ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, *op. cit.*, p. 24.

La agonía y los moribundos

En raras ocasiones se mencionarán los padecimientos físicos del agonizante. Los testamentos sólo previenen de manera discreta: “estando enfermo de enfermedad de la cual temo no salir” o “estando enfermo de mi persona de enfermedad de la cual temo morir”. Los tratados y libros de devoción también guardarán un profundo mutismo al respecto. Parece que interesaban más los aspectos formales de la muerte que el sufrimiento que ésta comportaba. Sin embargo, las actas de defunción dejan atisbar de manera tangencial la crudeza del momento: “recibió sólo la unción pues sufrió enajenamiento”, “el viático no se le dio por tener vómito”, “no recibió los sacramentos por ser incapaz, estar privado y tener vómito”. Cuadros clínicos que nos hablan de los terribles momentos en los que se veían sumidos muchos agonizantes. Se observa por lo tanto en palabras de Ariés una devaluación de la *hora mortis*. La descripción de los dolores y padecimientos que causa la agonía pasa a un segundo lugar, lo que en el siglo XVII interesa es la meditación sobre el instante final¹⁵⁶⁵.

Tal y como señala Ariel Guance, la muerte del rey es un exponente esencialmente representativo de las concepciones existentes sobre la muerte en una época determinada. La descripción del tránsito del rey será el paradigma de la muerte general de sus súbditos¹⁵⁶⁶.

La agonía de Felipe II marcará el fin del dramatismo descriptivo y de la complacencia en el sufrimiento del moribundo:

“Un humor hidrópico que se le manifestó, hinchóle las piernas y el vientre, y se le formaron malignas y dolorosas úlceras en las manos y en los pies, atormentándolo con agudísimos dolores [...] Un tumor maligno que se le presentó en la rodilla hizo necesaria la operación, que sufrió el monarca con gran fortaleza de espíritu. No abandonaba ya el lecho, las llagas crecían cada día, su cuerpo arrojaba fétidos humores que llenaban de hediondos olores la habitación; una úlcera gangrenosa se le extendió desde la cintura hasta el cuello; multitud de gusanos se engendraron en las llagas sin que fuera posible extinguirlos, y así postrado boca arriba, sepultado sin movimiento en la inmunda cloaca de su lecho, hubiera ofrecido el poderoso rey de España el espectáculo más desgarrador y miserable a no ser por la invencible fuerza de su ánimo contra los padecimientos. Nunca fue más grande el

¹⁵⁶⁵ *Ibidem*, pp. 250-256.

¹⁵⁶⁶ Véase a GUIANCE, A.: *Los discursos sobre la muerte en la Castilla Medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.

rey durante los cincuenta y tres días en que de aquel modo pesó sobre él la justicia divina”¹⁵⁶⁷.

Esta relación tan minuciosamente detallada de las miserias y sufrimientos que produce la enfermedad y la agonía, será una de las postreras manifestaciones residuales de la representación de la muerte medieval. Ninguna de las muertes de los reyes posteriores tendrá un tratamiento semejante. Las vicisitudes de la agonía se ocultan, no tienen importancia. Es la disposición del moribundo la que cuenta y lo que le va a suceder después. Sobre el moribundo se van a establecer una serie de acciones entre las que destacarán un conjunto de ceremonias rituales que impedirán ver el dolor de la agonía. La Iglesia intentó introducir en las mentalidades de la época una mezcla de resignación, insensibilidad y familiaridad con la muerte. Su éxito fue relativo. Si a nivel general el discurso eclesiástico se difundió ampliamente en todos los ámbitos sociales, a nivel personal las gentes tenían suficientes experiencias de la muerte para temerla y sentirse angustiadas ante su intolerable presencia.

La literatura religiosa consideraba como “una buena muerte” a aquella que se anunciaba. Una larga agonía permitía el arrepentimiento completo, recibir el auxilio de los sacramentos y hacer testamento en el caso que no se hubiese hecho con anterioridad. Los sufrimientos de la agonía, según los tratadistas, servían de purificación por los pecados cometidos y de aviso para experimentar las futuras penas que aguardaban en el Infierno o en el Purgatorio. Por el contrario, la muerte repentina debía de ser muy temida porque privaba de los sacramentos e impedía la contrición de los pecados.

Era fundamental que el moribundo recibiese todos los sacramentos (*recepit omnia sacramenta*) Las constituciones sinodales marcaban la solemnidad con que debía administrarse los sacramentos a los enfermos. El viático era llevado a casa del agonizante por el vicario parroquial o su lugarteniente en medio de la veneración de los transeúntes y vecinos. El sacerdote revestido con sobrepelliz, estola, muceta y superhumeral¹⁵⁶⁸ iba precedido por el sacristán que llevaba el agua bendita, el hisopo y

¹⁵⁶⁷ VILLAR, A. del: *Historia General de España y de sus Indias*, tomo V, Madrid, 1863, pp. 384-385.

¹⁵⁶⁸ Las vestiduras litúrgicas del sacerdote conferían al acto una mayor carga de devoción y reverencia. La sobrepelliz era una vestidura de tela blanca y fina con mangas anchas que llegaba hasta las rodillas. La muceta consistía en una capa corta que cubría los hombros y que era usada por los eclesiásticos como

la bolsa de los corporales mientras tocaba la campanilla para avisar de su presencia. El acto se convertía en una manifestación pública de religiosidad y devoción que rompía la cotidianidad de la vida ciudadana. Los elementos externos coadyuvaban a crear una atmósfera donde se acentuaba la cohesión social. El traslado del viático se transformaba en un desfile procesional en el que no faltaba el palio, las linternas y las velas encendidas siendo muchos los que se unían a la comitiva. Previamente y antes de proceder a la salida del sacramento, se tañía la campana para invitar a las gentes a su acompañamiento y el sonido no cesaba hasta el regreso de la comitiva al templo. Allí el sacerdote proclamaba las indulgencias que concedían los pontífices por asistir a semejante acto y procedía a bendecir a los que habían participado en el cortejo¹⁵⁶⁹. Por supuesto que la categoría social del enfermo influía notablemente en el concurso de gente. Las clases más humildes debían conformarse con la asistencia de un número reducido de amigos y convecinos mientras que, si corría el rumor de que el moribundo era un personaje significativo, la cantidad de acompañantes se incrementaba. Particularmente eran los pobres y desheredados los más abundantes en estos menesteres porque resultaba muy conveniente que los familiares y albaceas del futuro difunto repararan en ellos. Los méritos para conseguir alguna de las posibles limosnas que podía dejar el moribundo debían comenzarse ya, desde el mismo momento de la agonía.

La administración del viático durante la noche estaba estrictamente prohibida salvo en casos de extrema necesidad. Cuando llegaba este caso se hacía imprescindible “llevar competentes luces en linternas cerradas que no las pudiera apagar el viento y por lo menos dos antorchas”¹⁵⁷⁰. Si la eucaristía tenía que ser llevada a enfermos que habitaban en lugares alejados de la ciudad, el acompañamiento llegaba hasta las puertas de la ciudad y el clérigo continuaba transportándola en el pecho durante el trayecto. A

señal de dignidad y el superhumeral o simplemente el humeral es un paño blanco que el sacerdote se coloca sobre los hombros para coger la custodia o el copón.

¹⁵⁶⁹ *C.S. de Zaragoza* (1698), tit. 8, const. V, p. 123; *C.S. de Burgos* (1575), lib. III, cap. V. P. 254. Fue muy habitual que en muchos obispados se añadiesen algunos días de perdón concedidos por sus ordinarios. En los obispados de Zaragoza, Teruel y Segorbe se ganaban cuarenta días de indulgencia cada vez que se acompañaba al Santísimo Sacramento. En el arzobispado de Burgos se concedían ochenta días de perdón tanto a los clérigos que acompañaban como a todos aquellos que daban limosna o llevaban velas encendidas en el cortejo.

¹⁵⁷⁰ *C.S. de Segorbe* (1669), tit. VII, const. XVII, p.77.

tenor de las disposiciones sinodales parece ser que en la ciudad de Teruel el concejo tenía diputadas a ciertas personas para acompañar el viático a las masías cercanas¹⁵⁷¹.

Después del concilio de Trento la Iglesia restringió la salida de la eucaristía de los templos reservándola para los casos verdaderamente extraordinarios. El objetivo que se pretendía con esta limitación fue, por una parte, acabar con la familiaridad con la que anteriormente se había tratado este sacramento y, por otra, dotarlo de un profundo sentido de reverencia y adoración. Las instrucciones eclesiásticas prescribían que no debía llevarse el sacramento a los enfermos que no estuvieran en disposición de recibirlo. Todos aquellos agonizantes que por su estado físico o mental manifestaban una clara incapacidad para tomar la sagrada forma, debían conformarse con el auxilio de los restantes sacramentos destinados a los enfermos. Pero si se daba el caso de que después de sacarlo, el moribundo mostraba síntomas evidentes de no poder comulgar bien por tener vómitos o estar privado ya de los sentidos, el sacerdote podía colocar la custodia sobre una mesa y con los asistentes de rodillas decir alguna oración y antes de despedirse dar la bendición con ella al enfermo. En el supuesto de que éste mostrara gran interés en ver el sacramento se le podía enseñar de lejos para que lo adorara de tal suerte que no lo pudiera tocar ni que le llegase al rostro¹⁵⁷². La comunión por modo de viático solamente se podía realizar estando en peligro de muerte y una sola vez a lo largo de toda la enfermedad por dilatada que esta fuese. Si el enfermo no llegaba a convalecer de ella no se le podía administrar de nuevo. No obstante, por devoción los enfermos impedidos podían comulgar pero manteniendo en este caso la prescripción de estar en ayunas porque no recibían el sacramento por modo de viático.

Otro de los sacramentos que se le administraba al enfermo era la extremaunción, que servía como auxilio para sobrellevar la enfermedad y borrar los pecados previa contrición de los mismos. La evolución de este sacramento es curiosa. Destinado en principio a proporcionar la salud del enfermo a través de su gracia curativa pasó a partir del siglo IX a ser considerado como un sacramento específico de los moribundos. Sus orígenes resultan un tanto oscuros y dudosos. El padre Villalobos señalaba que no

¹⁵⁷¹ *C.S. de Teruel* (1627), tit. VIII, const. III, p. 87.

¹⁵⁷² *C.S. de Teruel* (1588), Del sacramento de la Eucaristía, const. II, fol. 57v; *C.S. de Teruel* (1627), tit. VIII, const. II, pp. 86-87.

existía una firme certeza del momento en que fue instituido. El franciscano opinaba que era creíble que pudo ser instaurado la noche de la Cena junto con otros misterios pero que su verdadera eficacia estuvo anexa a la del sacramento de la penitencia. La extremaunción era como una perfección que completaba los perdones conseguidos por medio de la confesión¹⁵⁷³.

Con toda seguridad la creciente consideración que fue haciendo la Iglesia sobre el hecho de la muerte dio lugar a que el poder curativo que se le atribuía al aceite en la antigüedad pasara a simbolizar la curación del alma. La extremaunción se convirtió a partir de Trento en un sacramento casi obligatorio que debía dispensarse a todos aquellos que estuvieran en grave peligro de morir especialmente a los heridos, parturientas y casos de extrema vejez¹⁵⁷⁴.

Su materia remota era el óleo bendecido por el obispo durante la misa crismal del Jueves Santo con el cual el sacerdote ungía los cinco sentidos del moribundo: ojos, nariz, oídos, boca y manos. En algunos obispados también eran ungidos los pies y los riñones pero esta costumbre estaba en franco retroceso sobre todo en el caso de mujeres y religiosos por considerarse poco decente. Según Santo Tomás las unciones se realizaban sobre los cinco sentidos por ser estos la raíz de todos los pecados. Con ellas se perdonaba las reliquias de las faltas que se habían cometido, es decir, las malas inclinaciones que el pecado dejaba en el alma después de perdonado. En este aspecto, aunque el sacramento perdonaba los pecados veniales y limpiaba el alma de los restos de los anteriormente cometidos, no era seguro que dejase al moribundo libre de toda pena “más no se entienda que perdona todas las penas, sino parte dellas y que tanto sea, Dios lo sabe; que si perdonara todas las penas, ningún oleado passara por el Purgatorio”¹⁵⁷⁵. Su cualidad de sacramento perentorio y último dio lugar a una gran cantidad de supuestos. Según el agustino Juan Enríquez se debía administrar *sub conditione* cuando existía la duda de que el sujeto estaba ya muerto. Si el enfermo carecía de alguno de los órganos donde se realizaban las unciones, se podía olear en las

¹⁵⁷³ VILLALOBOS, Enrique: *op. cit.*, trat. X, dif. I, p. 262.

¹⁵⁷⁴ BUSEMBAUM, Hermann: *op. cit.*, trat. V, cap. I, p. 253. El jesuita advertía que en los casos de enfermedades largas se podía reiterar siempre que se presentara el peligro de muerte sin esperar a que el enfermo perdiese los sentidos o estuviese del todo desahuciado.

¹⁵⁷⁵ VILLALOBOS, Enrique: *op. cit.*, trat. X, dif. II, p. 264

partes más cercanas. Estaba prohibida su administración en tiempo de entredicho salvo si el enfermo tenía bula para ello, no obstante, si la enfermedad se le había presentado repentinamente y no tenía tiempo de realizar la confesión y comunión, podía dársele aunque careciera de bula “porque no es la intención de la Iglesia que muera un hombre sin recibir sacramento alguno”¹⁵⁷⁶. Dada la naturaleza de este sacramento se perdonaba las formalidades externas y en los casos de extrema necesidad, el sacerdote podía administrarlo sin llevar estola ni sobrepelliz, incluso omitiendo los salmos penitenciales, las letanías y las demás preces propias del acto. Específicamente estos comportamientos eran permitidos en tiempos de peste durante los cuales los párrocos podían excusarse de llevar la unción a los apestados si preveían algún peligro para su vida pero de ningún modo los sacramentos de la penitencia y eucaristía¹⁵⁷⁷.

El Ritual Romano moderno supuso un cambio en la forma de administrar las unciones que se realizaban en el bautismo y en la extremaunción. Durante la primera mitad del siglo XVII, las sucesivas visitas pastorales reiteraron la necesidad de adaptar estos sacramentos al nuevo ritual. Parece ser que hasta entonces las unciones eran realizadas con una pluma de ave cosa que quedó totalmente prohibida. El sacerdote debía hacerlas con el dedo pulgar sin realizar la señal de la cruz¹⁵⁷⁸. En los casos de peste, este contacto directo con la mano suponía una gran aprensión a sufrir el contagio y para evitar las negativas de muchos párrocos se permitía el uso de una varilla larga que después tenía que quemarse.

Como uno de los principales efectos que tenía la unción era fortalecer el alma contra las tentaciones del demonio y devolver la salud corporal en caso que Dios así lo decidiera, este sacramento se podía dar a los jóvenes que tenían suficiente uso de razón para pecar. Sin embargo, no existía unanimidad entre los moralistas. Para muchos la edad de catorce o quince años era ya la adecuada para recibirlo mientras que otros

¹⁵⁷⁶ ENRIQUEZ, Juan: *Questiones prácticas...*, *op. cit.*, sección XXIII, cuestiones IV y V, pp. 237-238.

¹⁵⁷⁷ VILLALOBOS, Enrique: *op. cit.*, trat. X, dif. VI, p. 267.

¹⁵⁷⁸ “La administración de los sacramentos de los que depende la salud espiritual de las almas se a de administrar con mucha puntualidad y reverencia guardando en todo el rito y ceremonia del manual. Mandamos al vicario de la presente iglesia que de aquí en adelante lo guarde todo y por todo en particular las unciones que se hacen en la administración del Bautismo y de la Extremaunción las haga con el dedo pulgar y no con los cálamos como lo dispone y manda dicho ceremonial”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Santiago), vol. I, fol. 160r. Visita del obispo Fernando Valdés, 4-5-1627.

admitían que se podía administrar por debajo de estas edades. Los niños y los locos estaban inhabilitados para recibirlo pero a los que sufrían los delirios de la enfermedad se les debía ungir incluso si ofrecían resistencia, atándolos o sujetándolos fuertemente¹⁵⁷⁹.

El tratamiento de la agonía en los manuales de instrucciones para confesores tuvo un extraordinario éxito a lo largo de toda la Edad Moderna. El sujeto, irreversiblemente inmerso en el período de transición que conducía a la cesación de la vida, debía recibir un tratamiento específico que le ayudara, tanto a soportar las angustias físicas del último momento como a salir del mundo de los vivos con el alma libre de toda culpa. Era de vital importancia que el sacerdote supiera todos los pecados, hasta los más mínimos, para poder dar la absolución. En el caso de aquellos que estaban en el último trance se recomendaban fórmulas de consolación para el moribundo, porque resultaba fundamental que aquel que iba a morir tuviese el ánimo sereno para poder hacer una buena confesión, y a la vez, gozar de buen discernimiento a la hora de realizar su testamento.

El padre Bartolomé de Medina recomendaba cuatro avisos para serenar al moribundo y desterrar el miedo ante tan angustioso trance. En primer lugar, el moribundo tenía que ponerse bajo la protección de Dios invocando su nombre, manteniendo una confianza ciega en que él nunca abandona a sus hijos a la hora de la muerte. El segundo aviso iba acompañado de un objeto indispensable: el crucifijo, que una vez mostrado al enfermo, servía para invocar sobre él la pasión y muerte de Cristo, haciendo especial hincapié en el hecho de que murió especialmente por aquel que estaba agonizando, enunciando que, si grandes eran las enfermedades que lo acuciaban, mayores eran las medicinas que proporcionaba la Cruz. En el tercer aviso tenía una clara connotación descriptiva. Se llamaba la atención al enfermo sobre aquello que iba a abandonar en la tierra: una mísera y calamitosa habitación, acaso llena de las propias inmundicias del moribundo; una tierra sucia y penosa; un lugar vil que nada tenía que ver con la región de los bienaventurados llena de alegría y consolación. En este punto, el sacerdote introducía en el moribundo el deseo de anhelar la muerte. El sujeto estaba ya cansado de vivir y con ello de pecar y ofender a Dios; la muerte tenía que ser deseada

¹⁵⁷⁹ BUSEMBAUM, Hermann: *op. cit.*, trat. V, cap. I, p. 255.

para acabar con todos los sufrimientos físicos y espirituales y alcanzar para siempre la gloria del Paraíso. Por último, había que desterrar todo temor por los pecados cometidos. Así como los médicos corporales aplicaban remedios para los enfermos, así los médicos espirituales tenían eficaces medicinas para confortar al enfermo a la hora de la muerte, con la diferencia de que estas siempre sanaban. Se invitaba a arrepentirse de todo corazón de los pecados pasados y en el caso de que el agonizante mostrara un desasosiego extraordinario acordándose de su vida pasada y de la cantidad de sus pecados, el sacerdote debía reconfortarle diciéndole que si verdaderamente pedía perdón y recibía los sacramentos la misericordia divina lo liberaría de las penas del infierno¹⁵⁸⁰.

El confesor debía saber interpretar los signos inminentes de la muerte con el fin de desarrollar con tiempo suficiente todas las formalidades finales en orden a la salvación espiritual del sujeto. Muchos tratadistas aconsejaban tomar atención particular en el aspecto del moribundo, que iba avisando del cercano desenlace. Alejo Venegas señalaba algunos síntomas, entre los que destacaba los siguientes:

“Cuando el enfermo desparramaba la mirada más de lo acostumbrado; si después de no tener ganas de comer, lo hacía con gran ansiedad sin encontrar satisfacción alguna; los repetidos tirones de la ropa de la cama, eran precursores de una cercana muerte; las constantes inquietudes del enfermo que pedía que lo movieran constantemente y se levantaba súbitamente; si abría las narices más de lo acostumbrado; si se le acercaban muchas moscas porque esto era síntoma de corrupción del cuerpo; si después de una larga enfermedad tenía muchos piojos; si estando con calentura decía que tenía frío, moriría hablando o comiendo; si sentía náuseas y angustias en el estómago; si después de haber tenido grandes descomposiciones, estando muy delgado, tenía dolor en el vientre; si se encontraba llagado por la larga estancia en la cama y se le cerraban las llagas y con esto se le producían descomposiciones con grandes ansias de beber sin tener apetito; si cuando bebía agua o vino le sonaba el vientre como si estuviese vacío; cuando no digería la comida y se producían vómitos; si orinaba de color verde; si la ropa que cubría la cama estaba húmeda mientras que las sábanas estaban calientes”¹⁵⁸¹.

Existían también otras señales evidentes de la proximidad de la muerte que dependía de la experiencia de las personas que asistían al enfermo. Muchas de ellas estaban enraizadas en viejas supersticiones y, aunque alejadas de los pronósticos más ortodoxos de la medicina de la época, eran consideradas con igual validez por la mayoría de las gentes. No faltaban algunos signos que denotaban los pecados

¹⁵⁸⁰ MEDINA, Bartolomé de: *op. cit.*, cap. XVIII, fols. 326v-330v.

¹⁵⁸¹ VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, cap. III, p. 292.

cometidos, como en el caso de los avarientos o de aquellos que cifraban todas sus esperanzas en los bienes terrenales, a los que la muerte se les solía presentar sin previo aviso. Fue sin embargo común la consideración de que las fiebres y toda clase de calenturas eran la antesala de un más que probable óbito. Estas advertencias se repitieron con mayor o menor detalle durante toda la Edad Moderna. Casi doscientos cincuenta años después de la publicación de la famosa obra de Venegas, el jesuita francés Juan Crasset enumeraba algunas señales generales que avisaban de la proximidad de la muerte para apercebimiento de confesores y familiares, de cuyo respaldo científico no se tenía ninguna duda:

“Si el enfermo duerme con los ojos entreabiertos, es señal de que presto morirá.
El cutis duro, extendido y árido de color verdinegro, aplomado y cárdeno era síntoma de muerte sobre todo si se producía al tercer día.
Las extremidades muy frías y las espaldas muy calientes.
Si cuando le fatigan las flemas, no puede arrojarlas, más presto se va muriendo.
En los ojos.
Si los tiene hundidos.
Si huye la luz.
Si llora involuntariamente.
Si se le pone uno mayor que otro o manchados alrededor de la pupila.
Si los párpados se le ponen cárdenos o amarillos.
En las sienas
Si están caídas.
En las narices
Si está afilada en los extremos.
Si se ponen amarillas, especialmente en los de calentura continua.
En la boca y labios
Si tiene la respiración difícil, esta es señal de que se acaba la vida.
Si tiene los labios secos o blanquicos, o de color amarillo, especialmente en las calenturas continuas.
Si tiene continuamente la boca abierta estando despierto.
Si tiene la respiración desacostumbrada con largos intervalos.
En las orejas y demás del rostro
Si tiene las orejas frías y arrugadas.
Sudor frío en cabeza y rostro. Color verdinegro, aplomado o cárdeno.
En pies y manos
Si echa los pies fuera de la cama o tienta la ropa como quién quiere coger algo.
Si tiene las piernas encorvadas hacía la cintura.
Las uñas y dedos cárdenos.
El pulso con graves intermitencias”

También señalaba ciertas manifestaciones específicas que producían algunas enfermedades:

“En las pulmonías era señal segura de muerte el querer estar siempre sentado; en las calenturas, el rechinar de los dientes; en la hidropesía, el sudor de la

frente, el color morado de los labios, las extremidades frías y el no poder echar las flemas, auguraban una muerte próxima; en el dolor de costado, la respiración difícil y muchos movimientos; en las calenturas agudas, los ojos vidriados, sosiego, afán de pecho que sube a la garganta, deseo de levantarse y sudor frío; herida en la cabeza, si tiene los ojos vidriados, si le dan desmayos, se quedará en uno de ellos; en el garrotillo, si baja la hinchazón al pecho y hay afán grande y ganas de vomitar, la muerte estaba cerca¹⁵⁸².

La penitencia de los moribundos

La administración del sacramento de la penitencia era un hecho fundamental en el desenlace final del moribundo. En las instrucciones para confesores, existía un apartado específico para tratar este aspecto tan relevante, del cual dependía la salvación o condenación del individuo. Alejo Venegas decía que era muy peligroso dilatar la confesión hasta el artículo de la muerte porque podía ocurrir que el moribundo no tuviese todo el tiempo necesario para relatar sus culpas. Además, la confesión en artículo de muerte se hacía bajo el temor y no era tan agradable a los ojos de Dios¹⁵⁸³. Sin embargo, en este punto la Iglesia daba unas garantías ilimitadas en orden al perdón absoluto de los pecados siempre que el moribundo confesase con arrepentimiento aun los más gravísimos pecados. Y sabedora de que la mayoría de los fieles aguardaban hasta que la enfermedad evidenciara la cercanía de la muerte, procuró introducir en los moribundos un sosiego tranquilizador para evitar la desesperación de aquellos que, creyendo estar en pecado, veían cómo habían pospuesto la confesión hasta los últimos momentos.

La administración del sacramento de la penitencia podía llevarla a cabo cualquier sacerdote legítimamente ordenado, el cual, en artículo de muerte, podía absolver de los mayores pecados y de cualquier pena de excomunión. Los avatares de la agonía se podían presentar de muy diversas formas, y las actuaciones del confesor tenían que ajustarse a la evolución biológica del enfermo. Si éste no había perdido el habla ni el sentido se le debía confortar y consolar animándolo con los beneficios que le iba a reportar su nueva vida. En este punto se recomendaba que esto fuese hecho sin grandes voceríos y no como lo solían hacer algunos clérigos impertinentes cuando ayudaban a morir, actuando en todo momento con mucha discreción y prudencia,

¹⁵⁸² CRASSET, Juan: *La dulce y santa muerte*, Sevilla, imp. Manuel Nicolás Vázquez, 1779, pp. 474-476.

¹⁵⁸³ VENEGAS, Alejo: *Agonía del...*, *op. cit.*, punt. II, cap. 18, p. 46.

dejando al enfermo descansar. Si se temía que algún agonizante iba a perder el habla o sentido, no se debía acuciarle con interrogaciones y se le podía absolver de los pecados que había confesado, porque, aunque la confesión no fuera entera, su intención había sido el declarar todos los pecados de manera franca mientras que buenamente pudo. Como a veces existía la costumbre de posponer la absolución para otro momento, se advertía el no dilatarla por temor que para entonces el enfermo hubiera perdido el habla y el sentido y no pudiese absolverse. Si el penitente se estaba muriendo con ansias de la muerte, no había que angustiarse forzándole para que dijera por orden los pecados sino que se le debía animar para que enumerara los pecados más graves con el fin de que si la muerte lo sorprendía no dejase pecados mortales por explicar.

La peligrosidad espiritual del momento podía ser terrible. La evolución física de los últimos instantes del agonizante podía ser decisiva para su salvación. En el caso de que el enfermo entrara en estado de coma y estuviera sumido en la inconsciencia con pérdida del habla y el entendimiento por el accidente de la enfermedad, no podía recibir la absolución porque la confesión de los pecados era un aparte sustancial del sacramento de la penitencia, aunque hubiera manifestado con anterioridad el deseo del acto de la penitencia. No obstante, si podía declarar por señas cualquier pecado venial o mortal, entonces sí se le podía absolver porque se entendía que ya había verdadera materia del sacramento.

Resulta más que curioso que la rigidez canónica que mostraba la Iglesia para muchos casos se dulcificaba en el momento de la agonía final. Si el agonizante había perdido el sentido, mostrando antes de ello señales de arrepentimiento, aunque no hubiese pedido los sacramentos por el súbito accidente, y aunque hubiese sido gran pecador, se debía presumir que estaba contrito y se le podía administrar el sacramento de la eucaristía y el de la extremaunción. También se le podía absolver de cualquier censura y concederle indulgencias según las gracias que tuviera¹⁵⁸⁴.

¹⁵⁸⁴ “Y aunque el enfermo aya perdido la habla, sentido y entendimiento, por frenesía u otro accidente, si antes dello mostró señales de contrición en levantar las manos o otras semejantes, aunque no uviese pedido los sacramentos, por súbito accidente y aunque oviese sido grande pecador y obstinado por mucho tiempo en pecado mortal, sin se confesarse por muchos años, devese presumir que está contrito y se le puede y debe dar el sacramento de la Eucaristía y por más fuerte razón el de la Extremaunción”, AZPILCUETA, Martín de: *Compendio Manual...*, *op. cit.*, cap. XVI, fol. 193v-194r.

Era en el momento final de la agonía cuando el individuo revalidaba las indulgencias que había acumulado. Si el penitente tenía concedida indulgencia plenaria u otras bulas o privilegios, después de haberle oído el confesor y absuelto de sus pecados, el confesor recitaba la siguiente fórmula: “Por la autoridad que tengo de Nuestro Señor Jesucristo y del Sumo Pontífice, te concedo cualquier indulgencia que por las bulas y privilegios te puedo conceder, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. Obviamente, los que confesaban en artículo de muerte no se les imponía penitencia, pues no la podían cumplir, pero se les advertía de la penitencia que merecían y cómo Dios se quedaría satisfecho si el enfermo ofreciera su muerte en remisión de sus pecados, aunque lo llevaran a quemar o a ahorcar por ellos¹⁵⁸⁵.

En todos los manuales de confesores al tratar de la confesión en artículo de muerte aparecerá la figura del demonio como un elemento inseparable de tan angustioso trance. En estos momentos la mayoría de los tratadistas convenían que el moribundo estaba más tentado por la desesperación que por la presunción. El demonio establecía con el agonista un diálogo al que había que contestar con las palabras adecuadas que proporcionaba el confesor. A sus preguntas insidiosas se recomendaba responder con evasivas sin llegar a establecer disputa alguna sobre las verdades de la Iglesia afirmándose en la confianza de que por los méritos indiscutibles de Jesucristo alcanzaría la gloria a pesar de sus pecados. Mientras que el confesor estaba con el enfermo no debía darle mucha confianza en la recuperación de su salud procurando impedirle que pensara en su familia, parientes y amigos. Este proceso de apartamiento de todo lo mundano estaba destinado a centrar la imaginación del moribundo en su propia muerte y a considerar al sacerdote como el único remedio capaz de reducir la tremenda angustia provocada por los pecados personales.

Hasta finales de la Edad Media no faltaron los casos de negligencias en el momento de administrar los sacramentos a los agonizantes. Pero a partir de las disposiciones de Trento, los controles sobre la dispensación de los últimos auxilios espirituales se hicieron más severos. La aguda revalorización que experimentó el acto de morir dio lugar a una mayor preocupación porque el individuo abandonara este mundo reconfortado con unos sacramentos que le aseguraban indefectiblemente la

¹⁵⁸⁵ MEDINA, Bartolomé de: *op. cit.*, fols. 332r-334r.

salvación de su alma. La figura del sacerdote se convirtió en un elemento imprescindible y fundamental en los momentos finales de todo cristiano. La Iglesia se hará omnipresente en la habitación del moribundo controlando su salida de este mundo mediante la dispensación de sus remedios espirituales. Las autoridades religiosas conscientes del importante papel que los clérigos ejercían no sólo sobre aquel que iba a morir, sino sobre el mundo social que le rodeaba, se esforzaron por introducir entre el clero una mayor responsabilidad y una participación más activa en el momento de la muerte. En una sociedad que presentaba numerosos resquicios por donde los incumplimientos y las dilaciones de los preceptos religiosos escapaban a las normas canónicas, era necesaria una vigilancia estricta que mantuviese escrupulosamente el control sobre los que iban a dejar este mundo. Las constituciones sinodales encarecían no sólo la obligatoriedad de sacramentar a los moribundos sino acompañarlos hasta el fin:

“Primeramente, encargamos al vicario que atendiendo que la mayor necesidad que pueden tener los fieles en esta vida es a la hora de la muerte y que será una de las mayores faltas que podría hacer dicho vicario en no acudir a ayudalles a bien morir, le mandamos que de aquí en adelante en habiendo confessado algún enfermo, lo vissite por lo menos una vez cada día de mañana o de tarde y a los que huviere dado la extremaunción hasta que estén fuera de peligro”,¹⁵⁸⁶.

Las penas que se imponían en caso de incumplimiento eran de diez escudos por cada vez que se cometiera esta omisión. Esta obligación se hacía extensiva a cualquier clérigo patrimonial en el caso que fuese requerido por el enfermo e incluso “algunas veces aunque no los llamen, por ser una de las obras más meritorias en que se pueden emplear, esperando el premio de su divina mano”. Ni que decir tiene que las visitas y consuelos a los moribundos por parte del clero formaron en nuestra ciudad una parte fundamental de las tupidas redes sociales y familiares dado su origen estrictamente

¹⁵⁸⁶ A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Martín), Visita de 1601, vol. 2, fol. 82r. “Y porque el oficio de los curas se dirige principalmente a la salvación de las almas que a cada uno les encargó nuestro Señor y dependiendo la salvación de todas que salgan en gracia y con penitencia final en el artículo de muerte, en que el enemigo común las aflige más con sugestiones, para cuya resistencia necessitan tanto las exortaciones y socorros espirituales de sus parrochos, mandamos a todos los curas assistan con grande caridad y desvelo a los moribundos, para lo qual, además de las visitas frecuentes que deven hazer a los feligreses enfremos, las repetiran con mayor cuidado a los que se hallaren en grave peligro, exortandoles en ella a que purifiquen sus conciencias y lleven con tolerancia la enfermedad y que se resignen a la voluntad del Señor, y encargarán a los asistentes del enfermo que quando se fuesse agravando la enfermedad, les avisen a qualquiera hora que sea para que acudan a ayudarles a bien morir y dezirles la recomendación del alma”, *C.S. de Zaragoza* (1698), lib. 2, tit. II, const. II, pp. 341-342. “Exortamos a los parrocos que assistan a los moribundos quanto fuera posible considerando quan destituída está el alma de fuerzas para resistir a tantos y tan fuertes enemigos”, *C.S. de Segorbe* (1669), tit. III, const. IX, p. 22.

patrimonial. Muchas familias contaban entre sus miembros a varios clérigos y con toda seguridad tuvo que ser bastante habitual la presencia de los mismos a la cabecera del enfermo. En nuestro caso no hay registrada observación alguna que indique que algún moribundo careciera de los auxilios postreros. Las menciones “no recibió los sacramentos porque no se avisó” o “no recibió los sacramentos por lo rápido del accidente” sugieren más un exceso de confianza de los familiares en una recuperación del enfermo o la acción de una muerte fulminante que algún tipo de negligencia clerical.

A pesar de todo ello la literatura piadosa hizo frecuentes alusiones a los comportamientos irregulares de ciertos clérigos sobre esta materia. Fray Juan Laguna reconocía que algunos curas de almas se ocupaban más de sus negocios mundanos que de acudir con prontitud a la asistencia de los moribundos dando lugar a que se produjesen fallecimientos sin la correcta atención espiritual¹⁵⁸⁷.

Ayudar a bien morir

La Iglesia acentuó el dramatismo del último trance. Supo organizar una serie de prácticas de gran contenido comunitario en las que se aunaban la solidaridad de identificación social y los ritos de salida del grupo. La muerte constituía el último paso, el abandono definitivo de un estatus que había sido ocupado, durante más o menos tiempo, pero que ofrecía ciertas resistencias a ser olvidado. Para el cristianismo, la existencia del individuo continuaba en otro plano y su nueva posición no dejaba de ser ajena a los que aquí se quedaban. Nada se terminaba, todo continuaba, y la presencia de los muertos podía resultar, a veces terrible, a veces beneficiosa. Los tratadistas de la muerte hicieron hincapié en la necesidad de reforzar los lazos de solidaridad con aquellos que estaban agonizantes. Se invocaba la caridad cristiana, pero en el fondo se podía percibir un claro mensaje de indefensión ante tamaño momento: “todos seremos

¹⁵⁸⁷ “A un moribundo aunque esté en pecado mortal, con sólo una señal de contrición o si pidió confesión, con sólo esta palabra Te Absolvo, le abre las puertas del cielo, a quien estaba condenado a penas eternas en el infierno y en este artículo cualquiera negligencia, aunque leve, en un cura de almas cualquier pequeña tardanza en algun negocio, combite, visita o conversación es gravísimo pecado. Quantos años y con qué penas castigará a aquellos sacerdotes (no hablo ahora por los pecados de comisión en el santo sacrificio de la Missa, escándalos, malos ejemplos y por otras ocupaciones contrarias a su dignidad) sino que teniendo potestad de absolver, teniendo en sus manos las llaves del cielo, no quieren abrir las puertas a las almas”, LAGUNA, Juan: *Casos raros de vicios y virtudes pasra escarmiento de pecadores y ejemplo de virtuosos*, Gerona, imp. Pedro Escuder, 1746, cap. XXII, pp. 190-194.

futuros muertos, y tú, especialmente, también”. Siempre se trató de crear una angustia visceral ante la muerte, y ésta estuvo constantemente apoyada en el concepto del pecado, que podía agravar aún más el terrible trance. Por si esto no fuera poco, nunca faltaron las invocaciones a la perentoria brevedad del momento y a la representación de todo el mundo social y familiar que el enfermo estaba a punto de dejar. Por ello se tenía grandísima necesidad de ayuda para morir, como decía fray Alonso de Vascones:

“Porque todas las potencias se turban con las angustias de la muerte, con la memoria de los pecados, de la sepultura y de la cuenta estrecha que en breve se ha de dar, de la soledad y apartamiento de la muger y de los hijos que dexa y con la pena que siente de la hazienda que dexa o con la que tiene de no poder declarar en tan breve tiempo las trampas y con la prisa que le dan que se confiese y que reciba los Santos Sacramentos y que haga testamento. Más la amenaza de los demonios que atormentan el ánima. Por ello es necesario que una persona devota este junto a nosotros”¹⁵⁸⁸.

A partir del siglo XV se produjeron cambios de mentalidad dentro de la cosmovisión de la muerte¹⁵⁸⁹. Los momentos finales del moribundo adquieren una importancia fundamental de cara a su salvación. Junto con los familiares y convecinos, los santos y los demonios se introducen en la habitación del agonizante. La lucha decisoria entre el bien y el mal se produce en los alrededores de la cama del enfermo que está en artículo de muerte. Su suerte en el más allá estará determinada por el comportamiento que muestre en tan angustioso trance. El sujeto deberá vencer las innumerables tentaciones del demonio, que tratará por todos los medios de impedir su salida de este mundo de forma pacífica y libre de todo pecado. Es el momento en el que todos los gestos, tanto los propios como los de los asistentes, deberán estar cuidadosamente adecuados a la resolución del tránsito final. La confesión de los pecados cometidos, la recepción de los últimos sacramentos y las oraciones de acompañamiento serán los requisitos básicos para abandonar este mundo con la certeza de ser admitido, si no inmediatamente, si en un futuro más o menos lejano, en el paraíso de los justos.

¹⁵⁸⁸ VASCONES, Alonso de: *op. cit.*, cap. III, pp. 312-313.

¹⁵⁸⁹ ARIÈS, Ph.: *Historia de...*, *op. cit.*, pp. 47-48. Ariès considera que las artes moriendi del siglo XV y XVI, introducen elementos nuevos dentro del proceso de la agonía. Destaca la inmediatez del juicio personal y el creciente desasosiego que este hecho producirá en los momentos finales del individuo.

Otros elementos secundarios también serán imprescindibles: la cruz en una mano, en la otra una vela encendida; puesto ya, aunque tan sólo sea por encima, el hábito que le servirá de mortaja; arropado por la correa, cordón, escapulario o rosario portadores de indulgencias; teniendo a la vista el papel de las bulas concedidas... el moribundo se enfrentará de esta guisa a su inminente juicio particular. Todas estas acciones gestuales serán cuidadosamente repetidas en una escenografía no exenta de una mecánica cientos de veces representada. En la muerte era necesario mantener las formas con el fin de no causar excesivas inquietudes, tanto al propio agonizante como al público asistente.

En todos los ámbitos, tanto populares como instruidos, la conducta final del moribundo y su forma de morir mostraban la actitud religiosa que había tenido durante su vida. Un comportamiento suave y sosegado era el mejor signo de morir en gracia de Dios. Así era la buena muerte que habían tenido los santos. El lecho del santo simbolizaba el reposo del justo, en él se producía el paso final hacía la inmortalidad. El santo moría apaciblemente, lleno de la gracia divina, reconfortando con su ejemplo a los asistentes en un dulce sueño simbolizado por la sosegada expresión de su rostro¹⁵⁹⁰. Pero cuando las incidencias de la enfermedad, que podían ser extraordinariamente espantosas, desarticulaban el escenario de la buena muerte, se presentaba ante los ojos de los asistentes la figura terrible del demonio a través de las convulsiones incontroladas, delirios, vómitos, dolores insufribles que hacían gritar al enfermo y otros múltiples cursos fisiológicos propios de muchos estados terminales y que en la actualidad son atenuados por la medicina paliativa. Este era un momento muy delicado para el prestigio moral del moribundo. Se tenía que ahuyentar al demonio mediante oraciones y aspersiones de agua bendita, pero los resultados, generalmente, dejaban mucho que desear. El silencio sobre estos extremos solamente es roto por las abundantes acotaciones que hacen los eclesiásticos en las actas de defunción a la hora de enumerar los sacramentos recibidos: “no recibió la eucaristía por tener vómito”, “sin sacramentos por estar fuera de sí”, “sin sacramentos por estar lleno de desesperación”. Es fácil de imaginar que la valoración de estas situaciones dependió, en gran parte, de la calidad del moribundo. Para aquellos que en vida habían mostrado cierta tibieza en sus

¹⁵⁹⁰ BOUZA ÁLVAREZ, J. L. *op. cit.*, pp. 438-439.

comportamientos religiosos, su mala muerte quedaba instalada en las conciencias de vecinos y asistentes, que juzgaban por su forma de morir lo irregular de su vida pasada.

Los pasos de la muerte

El afán explicativo de un hecho tan cotidiano y a la vez tan terrible como la muerte hizo que en un ciclo de larga duración se fueran fijando una serie de rituales, claramente ordenados, encaminados a superar y atenuar lo inexplicable de la desaparición esencial e irreparable. Durante el Barroco, las gentes ya tienen concretizado que la muerte es un hecho individual. Tarde o temprano tendrá que afectar al sujeto y hacerle protagonista único y absoluto del acontecimiento final. La representación de los últimos momentos y de lo que después se intuye que vendrá se despliega de manera asombrosa ante los ojos de los hombres y mujeres de la época con un trasfondo de advertencia cargada de notables ecos didácticos. Nadie ignoraba que a él mismo le aguardaban similares formalismos – al menos los considerados básicos – Nada ya podía resultar sorprendente, a excepción de la misma muerte. Los rituales mortuorios indicaban cómo se debía morir y qué iba a ocurrir después. La liturgia de la muerte, establecida y fijada mucho tiempo antes, no sufrió variación sustancial a lo largo de la Edad Moderna. Sólo algunos aspectos secundarios, de carácter formalista, fueron adaptados a las necesidades en momentos puntuales.

Sobrepasado ya el desarrollo de la enfermedad, cuando el moribundo y su entorno están esperando el inevitable desenlace final, llega el momento de llamar al sacerdote y al escribano para poner en orden las cosas espirituales y materiales. Son pasos que rara vez se obvian o cuestionan. El proceso es suficientemente conocido y quizá el mismo moribundo haya asistido en algunas ocasiones, bien en calidad de testigo, bien como miembro de alguna cofradía, a estos momentos previos en los que la solidaridad vecinal toma gran importancia. Comienzan a imponerse las plegarias y oraciones. Recitadas unas de memoria, dirigidas otras por los hombres de iglesia que ya no abandonarán al sujeto hasta su óbito. La confesión, y la posterior absolución, seguida de la recepción del sacramento de la eucaristía (el *ultimum vale*) serán el último pasaporte que permitirá al agonizante enfrentarse al nuevo mundo que le espera.

Una vez constatada la muerte, se escenificara una segunda fase de ritualización, esta vez de una manera más pública y ostentosa. Serán las exequias, el cuadro fundamental de la verdadera muerte. El difunto recibirá más respuestas y encomendaciones por su alma. Unas veces después de su inmediato fallecimiento, otras, las más demandadas, en el camino de su traslado a la iglesia y finalmente, en el momento de la inhumación de su cuerpo. Los respuestas tendrán más mérito cuánto mayor sea el número de clérigos o frailes que los pronuncien. El valor del ruego colectivo primará sobre la soledad del individual, y así, la cantidad estará siempre relacionada con la calidad y alcance de las plegarias.

Durante el trayecto al templo, el cortejo adquirirá una solemnidad manifiesta en razón de la importancia del finado. Se verá invadido de una abigarrada representación de clérigos, frailes mendicantes, miembros de cofradías, pobres, niños hospicianos y público en general que se adhería al grupo movido, en parte, por un sentimiento de socialización y participación colectiva, y en parte por la excepcionalidad y festividad del momento, sin olvidar los beneficios espirituales que la Iglesia dispensaba a todos aquellos que acompañaban a los difuntos y rezaban por su alma. La representación se completaba con los cirios y antorchas que portaban y la profusión de los lutos.

Difuminado así el dolor particular por la pérdida, se alcanzaba un estadio de dolor más teatral y social; un dolor artificial que enmascaraba cualquier desvarío y manifestación de familiares y parientes. Éstos permanecerán en un segundo plano, llegándose a centrar la atención de los asistentes en el hecho formalista y multitudinario del desarrollo de los funerales. Honor, poder, prestigio y vanagloria, serán las luces que alumbrarán el entorno de los familiares y deudos que se quedan en el mundo de los vivos.

Dentro de los pobres se incluirán, de forma metódica y persistente, a aquellas órdenes que hacían gala de su pobreza. Una pobreza santificada y reconocida. De aquí que trinitarios, capuchinos, franciscanos y mercedarios, ocuparán lugares preeminentes en los entierros. Porque una de las maneras de justificar las riquezas adquiridas era la admisión y la correspondiente limosna a aquellos que eran considerados pobres entre los pobres, y que además podían contribuir con sus oraciones en descargo del alma del finado. Los pobres siempre fueron un elemento de publicidad. Tenían que hacerse

visibles, de manera ostensible, en la tramoya funeraria. Ellos pregonaban la liberalidad del fallecido y su profunda caridad con los necesitados.

Los pobres, sin embargo, morían como podían. Privados de estos oropeles, acompañados por los rituales más básicos destinados a los difuntos, se las arreglaron para conseguir el mayor número posible de sufragios, esforzándose por tener el cortejo lo más digno posible. En la ciudad de Teruel, el mero hecho de ser capitular en la cofradía de los clérigos racioneros proporcionaba la asistencia masiva al cortejo del capítulo patrimonial de todos los clérigos de la misma. Y así vemos cómo personas de bajísimo nivel económico disfrutaron de un más que solemne acompañamiento. Otra forma de paliar la soledad final de aquellos que tenían escasos recursos era la pertenencia a alguna cofradía. La cofradía, basada en un sistema de solidaridad entre sus miembros, organizaba los funerales desde sus aspectos materiales: ataúd, luces, acompañamiento, y en muchas ocasiones proporcionaba un lugar de enterramiento dentro del templo en algunas bóvedas o bajos que, con carácter comunitario, poseía. Pero también se ocupaba de la administración de las misas por el alma de sus miembros y de la dispensación de oraciones y plegarias. Las cofradías, aparte de servir de elementos identificativos y diferenciadores dentro de una sociedad reacia a conceder elementos distintivos de carácter individualizador, tenían como principal fin el servir de ayuda recíproca en el momento de la muerte. El cofrade recibía las oraciones y sufragios el día de su muerte tal y como él los había hecho por sus otros hermanos que le habían precedido. Este tipo de instituciones, toleradas por la Iglesia como un mal menor, y vigiladas estrechamente – recuérdense las numerosas disposiciones sinodales que prohibían la constitución de nuevas cofradías sin autorización expresa del ordinario- recriminadas por sus supuestos excesos gástricos y festivos durante las celebraciones de sus patronos, fueron el recurso de una gran parte de la población que nunca quiso quedar apartada de las ceremonias funerales que la Iglesia dispensaba a los ricos y poderosos.

Las voces de algunos tratadistas que se esforzaron por poner de manifiesto la profunda desigualdad que se instauró en las exequias quedaron apagadas por un sentimiento mucho más poderoso que imperaba en las mentalidades del momento. Los poderosos, los que en la vida del mundo habían mantenido el estatus y el prestigio social propio de su condición, debían seguir manteniéndolo en el momento de su muerte

y después de ella. La sangre, la condición, el linaje, no se rompían con el abandono de la vida. Se prolongaban en el más allá. La dignidad y la manifiesta magnanimidad eran obligatorias, aun después de la muerte. De otra forma se estaba expuesto a las críticas inmisericordes de aquellos mismos que ansiaban ser, de alguna manera, los beneficiarios del tránsito del finado. Las mentalidades populares, fuertemente impregnadas del concepto estricto de la división en clases sociales, difícilmente admitieron que las expectativas que se tenían en los comportamientos de los poderosos fuesen defraudadas, considerando su quebrantamiento como escandaloso.

El mismo espíritu de la Contrarreforma, con algunos de sus elementos más contradictorios, entre los cuales estaba la sobrevaloración del sentido profundamente evangélico de la pobreza, dio lugar a posturas divergentes con respecto a la pompa exequial que se desplegó a lo largo de los marcos de la época barroca. Especialmente durante el siglo XVII, momento álgido de este tipo de representaciones. En este sentido, convivieron las disposiciones testamentarias en las que el fasto exagerado alcanzaba límites hiperbólicos con las que pedían: “que mis funerales sean hechos con la menor pompa posible”. Pero también en estas expresiones se puede advertir sutiles reservas y condicionalidades intuidas; “que mi entierro sea hecho con moderada pompa, según mi clase y condición”. Aquí se pone de manifiesto una ambigüedad del testador que, por una parte establece un freno impuesto en el acto testamentario, para evitar caer en extremos no deseados e inconvenientes, como pudieran ser una rala presencia de los elementos solemnes en sus funerales; pero por otra, se advierte cierto sentido materialista. En efecto, cabe preguntarse cuántos de los que ordenaron este tipo de cláusulas en sus testamentos lo hicieron atendiendo a la prevención de unos gastos demasiado onerosos para los remanentes dinerarios que dejaban a sus herederos. Porque, ciertamente, el extremado gasto funerario podía disminuir notablemente las expectativas de los herederos, sobre todo cuando los capitales destinados a las funerarias se cargaban sobre los bienes a heredar. Y aunque parece ser que predominó la egoísta idea de la salvación personal, que consideraba como muy bien empleado el gasto de gran parte del patrimonio en alcanzar la gloria, hay que establecer ciertas cautelas al respecto y preguntarse sobre si en lo más profundo del pensamiento de muchos individuos no existieron algunos planes que se pudieran asimilar a una rudimentaria mentalidad capitalista. Un despojo económico excesivo podía poner en dificultades las esperanzas en el aumento de la grandeza del linaje. Quizás la respuesta

habría que encontrarla en la construcción de una apariencia significativa en una época en la que todo podía ser apariencia y nada del todo real.

Los cementerios

Los espacios cementeriales del Antiguo Régimen revelaban la inicua desigualdad de la sociedad, mostrando su más honda verdad frente al supuesto papel nivelador de la muerte, que, a lo largo de los siglos anteriores se había prodigado a través de una variada iconografía, cuyo mejor exponente fueron las danzas de la muerte bajo medievales. Las tumbas de los poderosos se repartían en suntuosas capillas, con grandes lápidas e inscripciones, pero la mayoría de los cuerpos de la gente común se amontonaba, en confusa mezclanza, en lugares escondidos y anónimos. Los cementerios fueron las zonas destinadas a aquellos que no podían satisfacer los derechos de sepultura que les permitían ser inhumados dentro de las fábricas de los templos.

Estos lugares, siempre adosados a las iglesias, no tuvieron la tranquilidad y recogimiento de nuestros cementerios actuales. Eran sitios poco respetados, en los que se acumulaban toda clase de basuras y desperdicios. Las inhumaciones muchas veces se realizaban de manera negligente y apresurada, dando lugar a que los cadáveres estuvieran cubiertos con una ligera capa de tierra, y no era infrecuente que los restos afloraran a la superficie debido al constante removimiento de las fosas. Estamos ante otro de los grandes contrasentidos de la teología escolástica barroca: por un lado, el cuerpo dignificado por la resurrección y templo del Espíritu Santo era merecedor de toda clase de respetos, ya que al final de los tiempos, reconstruido, debía asistir al Juicio Universal y permanecer eternamente incorrupto; por otra, era un gran saco de inmundicias causante, en la mayoría de las ocasiones, de los pecados del hombre. Muchos autores hablan de él como la parte pesada que impide al hombre alcanzar un mayor grado de perfección. Parte deleznable, que una vez abandonada por el alma, sufría un proceso de corrupción repulsivo e inmediato para transformarse en el esqueleto, la muerte seca, que ya no causaba miedo ni repugnancia. La familiaridad de los vivos con los cuerpos de los muertos, una vez producida esta transformación, llegó a rebasar la indiferencia más absoluta. Las constituciones sinodales consideraban una

gran inhumanidad que los huesos de los difuntos fuesen arrojados por los sacristanes a la basura o estuviesen amontonados en algún rincón de los cementerios, expuestos a que “los perros los saquen al campo, como somos informados que en algunos lugares ha sucedido”¹⁵⁹¹, y mandaban que los cementerios estuviesen cerrados convenientemente para evitar la entrada de animales que desenterraban los restos¹⁵⁹². Parece ser que los perros tenían una especial predilección por los huesos de los difuntos, ya que en las constituciones sinodales del obispado de Segorbe se ordena que “los cementerios estén de tal suerte cerrados, que en ellos no puedan entrar animal alguno, en especial perros y estén cerrados con su puerta y llave, y encima de la puerta una cruz”¹⁵⁹³. También prohibían el amontonamiento de piedras y otras inmundicias¹⁵⁹⁴ y se mandaba la construcción de osarios para depositar los restos procedentes de la limpieza de las sepulturas con el fin de tenerlos todos juntos. En una época en la que los templos se habían consolidado como lugares comunes de enterramiento, los muertos invadieron de tal manera los recintos eclesiales que se impusieron periódicas limpiezas de bóvedas y tumbas al objeto de habilitar espacios para los nuevos enterramientos. Los muertos dejaron de impresionar a los vivos, no así la muerte, que nunca dejó de inquietar. Según Ariès, durante los siglos XVI y XVII, la importancia de la ubicación exacta de los restos de los muertos no fue un tema fundamental dentro del proceso de la inhumación. Bastaba con que nunca abandonaran los estrictos recintos del templo¹⁵⁹⁵. Todos sabían que en algún momento sus huesos serían sacados de su lugar original e irían a parar al osario. Incluso los restos de los ricos debían dejar lugar a sus sucesores ante la imposibilidad de permanecer eternamente bajo las bóvedas familiares. La práctica así lo demostraba cuando ellos mismos se habían visto obligados a sacar los restos de sus

¹⁵⁹¹ En este mismo capítulo se ordena que en todas las iglesias del arzobispado “se hagan luego, dentro dellas o en los cementerios (o en la parte que al vicario, donde lo uviere, o donde no al beneficiado o cura que presidiere, pareciere más cómoda) unos ossarios donde se echen juntos todos los huessos que se sacaren de las sepulturas, quando las desembaraçan para que quepan otros cuerpos en ellas”, *C. S. Sevilla*, 1609, lib. III, cap. IX, fol. 75v. Del mismo modo también se ordena a todos los vicarios y rectores de las iglesias de Córdoba que “aya osarios cerrados y guardados donde se echen los huesos que se sacaren de las sepulturas, se suerte que estén recogidos”, *C. S. Córdoba*, 1662, lib. III, tit. VIII, cap. II, fol. 117v.

¹⁵⁹² *C. S. Málaga*, 1671, lib.3, tit. 4, p. 435.

¹⁵⁹³ *C. S. Segorbe*, 1668, tít. XIII, const. XVII, p.154.

¹⁵⁹⁴ CARMONA GARCÍA, J. I.: *op. cit.*, p. 576. La escasez de espacios diáfanos dentro de las ciudades motivó que los cementerios parroquiales fueran los lugares predilectos por los vecinos para arrojar en ellos toda clase de desperdicios e inmundicias.

¹⁵⁹⁵ ARIÈS, P.: *Historia de la muerte...*, *op. cit.*, p. 40.

antepasados para poder ser enterrados¹⁵⁹⁶. La dispersión de los huesos dentro de las iglesias se convirtió en un hecho común y no era raro encontrarlos en los sitios más inusuales. Cualquier oquedad podía ser un buen lugar para depositarlos y muchas veces se amontonaban en los espacios anejos a las iglesias de manera indiscriminada. Con la construcción de los osarios se intentó paliar, de alguna manera, esta práctica que, a tenor de lo que reflejan las diversas constituciones sinodales tuvo una larga pervivencia hasta bien entrado el siglo XVIII. En muchas de estas constituciones se ordenaba a los responsables de las iglesias el almacenamiento y conservación de los restos humanos y se imponían penas pecuniarias en caso de no hacerlo: “que tengan gran cuidado en que se recojan allí todos juntos, sin permitir ni consentir que anden rodando por otras partes de la iglesia, ni fuera de ella, pena de doze reales a cada uno de dichos beneficiados y sacristanes, aplicados para missas por las ánimas del Purgatorio”¹⁵⁹⁷.

Los espacios cementeriales de las iglesias de Teruel fueron muy reducidos. Hasta nuestros días han llegado, más o menos delimitados, los cementerios de San Martín y San Pedro. Otros como el de San Andrés, El Salvador y la Catedral, se intuyen gracias a las obras y excavaciones realizadas estos últimos años con motivo de construcciones y saneamiento de redes. Los de las desaparecidas iglesias de Santiago y San Juan debieron ser también de pequeñas dimensiones estando en consonancia con el escaso espacio físico que ocupaban sus respectivas fábricas. Parece ser que la iglesia del Salvador tuvo dos zonas destinadas a cementerio: una situada hacia la puerta baja de la ciudad, llamado cementerio bajo¹⁵⁹⁸, y otra que correspondería con la parte norte del pie de su torre designado con el nombre de fosar mayor¹⁵⁹⁹. En una ciudad con una configuración urbanística netamente medieval, constreñida por su recinto amurallado, y donde los espacios públicos resultaban escasos, los cementerios fueron lugares de

¹⁵⁹⁶ Sirva como ejemplo el caso del enterramiento de la capilla de Santa Engracia, también llamado bajo de los Gracianes, de la iglesia de San Pedro, que desde 1630 a 1650 recibió ochenta y seis cuerpos motivo por el cual sus poseedores se vieron obligados a vaciarla, A. P. S. A., *Lib. Reg.* (San Pedro), vol. IV.

¹⁵⁹⁷ C. S. *Málaga*, 1671, lib. 3, tit. 5, p.436.

¹⁵⁹⁸ Juana Asensio, muerta en 1610, será enterrada en el cementerio bajo, al igual que la viuda Francisca Pobo que así lo dispone en su testamento hecho ante el notario Jerónimo Pérez en 1589, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (San Salvador), vol. III, fol. 217v.

¹⁵⁹⁹ Véase el plano de Teruel en el siglo XIV en la obra de GARGALLO MOYA, A: *El concejo de Teruel...*, *op. cit.*, v. III, 1996.

desahogo para ciertas actividades agrícolas, pero también centros de expansión, conversación, reuniones y actividades lúdicas, como nos lo confirma la visita que hace el obispo Tomás Cortés a la iglesia de San Juan en la que entre otras cosas manda: “que no permitan los vicario y racioneros, directa o individualmente a persona alguna, especialmente a mugeres, que entren en el cementerio de dicha iglesia a agramar ni estender cáñamos, ni a bailar so pena de cinco ducados por cada vez que lo contrario hizieren, por quanto de más que es muy grande indecencia hazer lo dicho y se pueden seguir de ello notables inconveniencias en deservicio y ofensa de Dios, y esto aunque sea en día y festividad del Señor San Juan Bautista, ni otro día alguno, en los quales ha avido algunos abusos acerca desto”¹⁶⁰⁰. En el mismo sentido se pronuncia el sínodo de Málaga en 1671 cuando ordena que en los atrios y cementerios se guarde el mismo respeto y decencia que en las iglesias, prohibiendo hacer eras en los cementerios para trillar las mieses, extender paños para secarlos al sol y ejercer oficios como el de carpintero o herrero¹⁶⁰¹. También prohibía los juegos de dados, bolos, esgrima, lucha y tiro de barra, evitando así los rumores, gritos y cantos jocosos que debían de molestar durante los oficios divinos, incurriendo en pena de excomunión todos aquellos que en cementerios hacían bailes, tocaban músicas profanas o celebraban cenas donde se tomaban chocolate y otras bebidas¹⁶⁰².

La ofensiva contra la utilización de los cementerios como espacios más o menos populares ya había comenzado mucho antes. En 1601, en la visita que hace el obispo Terrer Valenzuela a la iglesia patrimonial de San Andrés da un plazo de quince días para que se cierre con llave una “ventana” que sale del cementerio y del osario impidiendo así que nadie entre en el mismo, y ordena que dicha llave quede siempre en poder del vicario bajo pena de cincuenta reales¹⁶⁰³. En 1627 el obispo Fernando Valdés y Llano reiteraba la prohibición para todos los cementerios turolenses de hacer en ellos bailes, juegos de bolos y argolla, pelota y naipes, comisionando a los vicarios para que

¹⁶⁰⁰ A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Juan), Visita de 1620, vol. II, fol. 207r.

¹⁶⁰¹ *C. S. Málaga*, 1671, lib. 3, tit. 11, p. 429.

¹⁶⁰² *Ibidem*, p. 430.

¹⁶⁰³“Mandó su Sra. Rma. que así mismo, dentro de dichos quinze días de la publicación de la presente vissita, so la dicha pena de cincuenta reales, hagan cerrar y esté cerrada con llave la ventana que sale del cementerio e osario de frente la fuente y que la dicha llave tenga el vicario de dicha iglesia”, A.P.S.A., *Lib. Reg.* (San Andrés), Visita de 1601, vol. II, fol. 269v.

podrían imponer algunas multas cuyo importe debía de ser destinado a la lumbre del Santísimo sacramento¹⁶⁰⁴

La iglesia, a partir de las terribles pestes del siglo XIV, intentó sacralizar los espacios cementeriales. En esta postura intervinieron, por una parte, la intencionalidad de usarlos en su provecho, y por otra preservar el espacio físico de las fábricas de los templos constantemente amenazados por tiendas, mesones, posadas y casas de juego, que se construían adosadas a las mismas paredes de las iglesias. Para ello se valió de los más variados recursos, unas veces introduciendo elementos de clara significación pagana, que los convertía en lugares propicios para las actividades malignas del demonio; otras, cerrándolos y sembrándolos de lápidas y cruces que impedían la celebración de festejos y otras actividades lúdicas, y, finalmente, mandando cortar los árboles que crecían dentro su recinto y prohibiendo plantar otros nuevos para restar, de esta manera, amenidad al lugar¹⁶⁰⁵. Pero a pesar de estas medidas, tal y como afirma Ariès, las condenas de los sínodos, repetidas inútilmente durante siglos, nos informan de que los cementerios siguieron siendo lugares para los placeres, los juegos y las diversiones¹⁶⁰⁶. Pero no sólo fueron constantes las prohibiciones de las autoridades eclesiásticas. En fecha tan tardía como 1777, la autoridad real seguía intentando controlar la presencia en los atrios y cementerios de las cofradías que ofrecían espectáculos de bailes y otras diversiones dentro de los recintos sagrados bajo el pretexto de celebrar el día de sus patronos¹⁶⁰⁷. Con frecuencia los claustros de los templos se emplearon como espacios cementeriales. Sus enterramientos nunca tuvieron la categoría de los realizados dentro del templo, por ser estas partes anejas al mismo y no disfrutar de la inmediatez y beneficios que proporcionaba el recinto sagrado. En la documentación que hemos manejado, el enterramiento en los claustros estuvo destinado a aquellos de escasos recursos económicos y a los pobres. Estos recintos tampoco se libraron de la incuria y abandono, a tenor de las observaciones que hace el obispo

¹⁶⁰⁴ C. S. de Teruel, 1627, tit. XXIX, const. I, p. 231.

¹⁶⁰⁵ C. S. Segorbe, 1668, p. 154.

¹⁶⁰⁶ ARIÈS, Ph.: *El hombre...*, op. cit., p. 65

¹⁶⁰⁷ “...también se clama contra las procesiones nocturnas y la costumbre y corruptela de baylar los días de fiesta delante de alguna imagen a que se pretende dar culto o bien dentro de la iglesia o en su atrio o cementerio”, A.H.N., *Consejos*, leg. 37.112, exp. 15.

Martín Terrer en su visita de 1614 a la claustra de la Catedral, la cual encuentra con muchas inmundicias y suciedad¹⁶⁰⁸. La iglesia del Salvador tuvo un patio claustral de origen medieval, que, probablemente, desapareció cuando se arruinó su fábrica en 1677¹⁶⁰⁹, pero no se menciona como lugar de enterramiento, al contrario de los claustros de la Catedral y de la iglesia de San Pedro que sirvieron durante todo el siglo como lugares de constantes inhumaciones. Respecto a los claustros mencionados, cabe señalar que representaron un ligero nivel de personalización y significación social frente a los cementerios de estas parroquias. No tenemos datos claros al respecto pero, en muchas ocasiones, bajo estos claustros se encontraban pequeñas capillas cuya propiedad está bastante documentada y que hace pensar en su utilización particular y exclusiva como lugar de enterramiento por ciertos grupos familiares, individualizando así los lugares de inhumación.

La lucha por conservar la identidad

El espacio físico de los templos era limitado. Aunque periódicamente las atestadas criptas de las capillas fuesen vaciadas para dar lugar a nuevos enterramientos, el problema de la ubicación de los cadáveres subsistió hasta que los muertos fueron desterrados definitivamente de los ámbitos eclesiales.

Fueron muchos los que procuraron mantener el recuerdo de su identidad mediante la colocación de alguna señal que perpetuase el lugar de su eterno reposo. Son numerosas las disposiciones sinodales que combatieron esta costumbre mediante la promulgación de ordenanzas que impedían dejar marcas sobre el suelo de las iglesias¹⁶¹⁰. Solamente aquellos que gozaron de una desahogada posición económica

¹⁶⁰⁸ “Hallamos que la claustra está con algunas inmundicias y con menos limpieza de la que debería justo tenerse, por lo tanto mandamos al fabriquero de la dicha iglesia o a quien esto toca y pertenece, la tenga siempre cerrada y con la curiosidad y limpieza convenientes”, A.P.S.S., *Lib. Reg.* (Catedral), Visita de 1614, vol. II, fol. 245.

¹⁶⁰⁹ Su existencia viene corroborada por una sentencia arbitral dada “*en la claustra de Sant Salvador*” por los árbitros y compromisarios nombrados por los herederos de la acequia de Miguel de Santa Cruz, de Teruel y Villaspesa, sobre las domedas de la misma en el año 1332, TOMÁS LAGUIA; C.: “Índice de documentos en papel del archivo de la catedral de Teruel”, *Teruel*, 48, 1972, p. 74.

¹⁶¹⁰ “Que no se permitan en las iglesias sepulturas levantadas del suelo, sino que aunque se pongan piedras sobre ellas, estén iguales con el suelo común de la iglesia y que no se dé a nadie sepultura en las gradas de los altares y mucho menos debaxo de ellos, ni se consientan túmulos sobre las sepulturas de los

podieron dentro de sus capillas perpetuar su nombre y el estatus social que habían tenido en vida. La mayoría, como remedio al inminente anonimato al que estaban abocados, intentó por todos los medios que su enterramiento fuera en una cripta familiar o en la de alguna cofradía. Estaríamos ante una individualización parcial que atendía más a los lazos de la sangre y el linaje, o al cargo u oficio desempeñado, que a la propia subjetividad del individuo. Este afán por perpetuarse más allá de la muerte es señalado por Ariès como el resultado de un cambio de paradigma que sacude al hombre occidental: “el hombre ha descubierto su propia muerte”¹⁶¹¹. Impelido por un sentimiento de frustración ante la muerte individual, no quiere sumirse en el olvido absoluto. El mundo tiene que tener constancia de su existencia pues ya, a pesar de las reiteradas predicas eclesiásticas, su destino no ha sido sólo el morir sino haber existido con su correspondiente carga de acciones y humanidad. Cuando los hombres y mujeres modernos proyectan su entierro, lo preparan estando vivos, y esto se traduce en una aspiración por verse a sí mismos colocados junto con los de su clase y condición, al lado de aquellos que formaron parte de su familia y estirpe; al lado de los que disfrutaron de sus penas y alegrías. Descansar en paz junto a los suyos será un ejercicio de meditación que se irá conformando a lo largo de toda la Edad Moderna. De la larga pervivencia de esta actitud nos habla hoy en día el mantenimiento de la costumbre de querer ser sepultados junto a los nuestros. Costumbre que a pesar de los cambios sustanciales en los mecanismos mentales que se tienen en la actualidad hacia la muerte, expresan la unión profunda con aquellos que amamos aun en la abrupta realidad final.

Este sentimiento de individualización chocó con las nuevas directrices de la Iglesia. Después de Trento, una de las tareas que se impuso fue implantar su autoridad dentro de las fábricas de los templos. Estos estaban invadidos por un sin fin de representaciones jurisdiccionales ajenas al estamento eclesiástico. Nobles y menos nobles habían tomado los lugares más privilegiados para efectuar sus enterramientos. Los suelos de las iglesias se habían convertido en una geografía anárquica cuajada de losas elevadas, túmulos, catafalcos y paveses que hacían poco más que imposible el desarrollo de los oficios litúrgicos y la celebración de las procesiones.

difuntos, más de los días de sus difunciones y honras y cuando se celebre el cabo de año o aniversario”, C. S. Zaragoza, 1698, lib. II, tit. 10, const. III, p. 326. “Que las lápidas que se pusieren o estuvieren sobre las huessas de los difuntos, estén aparejadas con el suelo común de la iglesia y no más altas”, C. S. Calahorra y La Calzada, 1698, lib. III, tit. IX, const. III, p. 455.

¹⁶¹¹ ARIÈS, Ph.: *Historia de...*, op. cit., p. 61.

Negación de sepultura

Uno de los castigos más tremendos que tenía reservado la Iglesia era la negación de sepultura en lugar sagrado. La repulsa del cuerpo, arrojado fuera del recinto eclesiástico, fue una terrible amenaza que, ante los ojos de las mentalidades de la época, se presentaba como una pena mucho mayor que la condenación eterna. La materialidad del acto en sí suponía el rechazo más absoluto, la confirmación pública de un castigo sin paliativo alguno. Pensemos que en nuestro tiempo, cuando las creencias religiosas han sufrido una profunda transformación, la importancia de tener ubicados los cadáveres no ha perdido vigencia alguna. Dejando a un lado las implicaciones jurídicas y legales, tanto los particulares como las instituciones estatales muestran una enorme preocupación por encontrar, preservar y localizar los restos humanos. Es una constatación de humanidad que hunde sus raíces en lo más profundo del subconsciente colectivo. Dar contenido a la pérdida de los seres queridos implica la determinación y localización de su cuerpo. La Iglesia supo pulsar estos temores con la elaboración de un discurso más que convincente. Si la iglesia triunfante no recibía las almas de los que morían en pecado mortal, la iglesia militante no admitía tampoco a los difuntos que no entraron por las puertas del bautismo o si entraron, fueron echados por sus culpas. No podía recibir a los muertos que había rechazado de vivos. En muchas constituciones sinodales se estableció que si algún difunto había recibido sepultura eclesiástica sin merecerlo, aún siendo por ignorancia, una vez demostrada su culpabilidad, se podían sacar su cuerpo o huesos siempre que no estuviesen mezclados con los de otros fieles y llevarlos lejos de los lugares sagrados para que “no se oyan los divinos oficios que en las iglesias se celebran”.

Entre los casos en los que estaba vedada la sepultura eclesiástica se encontraban todos los infieles, paganos, moros y aquellos que no estuvieran bautizados. También los herejes reconocidos quienes a pesar de haber recibido el bautismo, se entendía que al abandonar la Madre Iglesia habían hecho renuncia a sus favores y por tanto no podían estar sus cuerpos en aquel lugar tan santo y privilegiado. También se negaba sepultura a los muertos en batallas y torneos prohibidos; a los que morían en desafíos o corriendo toros, lidiando con ellos de forma voluntaria; a los que no confesaban y comulgaban cuando lo mandaba la Santa Madre Iglesia, y a los blasfemos que no aceptaban la

penitencia que se les había impuesto; los usureros públicos y manifiestos aun cuando dieran muestras de arrepentimiento y ordenasen la restitución de las usuras, si él o sus herederos no daban señal suficiente de la devolución; los que morían en tiempo de entredicho o les estaba entredicha la entrada en la iglesia; los excomulgados de excomunión mayor; los pecadores públicos que morían sin hacer penitencia y finalmente a los suicidas que se mataban estando en su juicio¹⁶¹². Con respecto a estos últimos, las autoridades eclesiásticas se reservaron siempre la última palabra ante la jurisdicción civil que entraba en competencias en los casos de suicidio porque era bastante frecuente que, ante la suposición de un suicidio, los jurados y vecinos de los lugares sacaran los cuerpos de los difuntos fuera del término o los arrojasen al río, sin consultar con las autoridades religiosas. La Iglesia intentó poner orden en estas costumbres, que tenían, indudablemente, una buena carga de superstición ya que se pensaba que el alma de los suicidas vagaba por los alrededores atormentando a las gentes. Siempre contempló la posibilidad de que el suicidio, se hubiere realizado bajo *furore vel mentis alienatione*, es decir bajo el furor o enajenación mental, en estos casos se podía dar sepultura y castigaba con la pena de excomunión mayor *latae sententiae ipso facto incurrenda* a todos aquellos que desenterraban los cuerpos de los que habían muerto bajo la sospecha del suicidio. Así lo atestiguan las constituciones sinodales del obispado de Teruel de 1612 y de 1627 y las del obispado de Segorbe de 1668¹⁶¹³. Entre las medidas disciplinarias que tenía la Iglesia para corregir el comportamiento de los pecadores estaban las censuras. Las tres principales censuras eran la excomunión, la suspensión y el entredicho. Este último no privaba de la comunión con la Iglesia y sólo consistía en suspender el ejercicio del culto en determinados lugares como el cementerio o la iglesia. Se podía hacer extensivo a todo un pueblo o ciudad, pero también podía ser personal y hacer referencia a individuos o instituciones tanto religiosas como laicas. En tiempo de entredicho estaba prohibido dar sepultura a persona alguna excepto a los clérigos siempre que no fuesen la causa de dicho entredicho. Los que tenían bula o privilegio para ser enterrados, debían serlo sin el sonido de las campanas, sin solemnidades y en silencio¹⁶¹⁴.

¹⁶¹² C. S. Teruel, 1627, tit. XXVI, const. VIII, pp. 209-210

¹⁶¹³ C. S. Teruel, 1612, De sepultis, const. III, p. 203. Para evitar el extremo contrario, se disponía que ninguna persona desconocida que fuera hallada muerta sin saber de qué debía de ser enterrada en lugar sagrado sin conocimiento del ordinario, C.S. Segorbe, 1668, tit. XVIII, const. IX, p.188

¹⁶¹⁴ C. S. Teruel, 1612, De sepultis, const. II, p. 203; C. S. Teruel, 1627, tit. XXVI, const. V, p. 208.

CONCLUSIONES

Llegada la hora de hacer una reflexión general sobre lo anteriormente expuesto resulta conveniente señalar algunas consideraciones. El siglo XVII se presenta como el punto culminante donde se consolidan toda una serie de discursos anteriores que la teología cristiana había desarrollado sobre la muerte. Desde los tiempos medievales la imagen de la muerte se fue enriqueciendo a través de una escrupulosa exégesis de los textos bíblicos y de la escrituraria patristica. El tema del *contemptus mundi* de carácter exhortativo que proclamaba el desprecio de lo mundano considerando que todo lo terrenal, incluida la miserabilidad del cuerpo humano, constituían un obstáculo para la salvación, fue potenciado por la literatura erasmista hasta cristalizar en una dialéctica conflictiva entre la parte material y la parte espiritual del ser humano.

Paralelamente, el momento escatológico del Juicio Final experimentará una evolución sustancial. Inmediatamente después de la muerte, el cristiano será objeto de un juicio individual en el que tendrá que dar cuenta de sus actos lo que le obligará a tomar conciencia de sus pecados personales. La salvación se convertirá en algo íntimo y subjetivo creando en las mentalidades una profunda angustia ante tan terrible trance. Las artes de bien morir destinadas a superar los momentos finales de la agonía representaron el modelo de comportamiento personal que el cristiano debía seguir para vencer las tentaciones del demonio en tan críticos instantes. Este tipo de literatura fue evolucionando hasta convertirse en guías para vivir bien en las que se recomendaba una constante meditación sobre la muerte ajustando los comportamientos a las normativas morales recomendadas por la Iglesia.

La aparición de la teología sobre el Purgatorio dio lugar a una compleja correlación entre el mundo de los vivos y el de los muertos traducida en los sufragios. Estos se constituyeron en nexo de unión entre el mundo del más allá y la realidad terrenal dando lugar a la consolidación de un sistema mercantilista que influyó de manera extraordinaria tanto en la economía de los fieles como en la de la Iglesia. Después de Trento, esta vinculación se refuerza notablemente. Los muertos se constituyen en protectores de la vida personal de los que aquí quedan, a la vez que los vivos los socorren con sus sufragios y oraciones para salir lo antes posible del periodo

de purgación. Bajo este aspecto se producirá una suerte de indeterminación del ciclo biográfico del individuo. Éste no se consumará de forma completa hasta que no alcance su destino final representado por la gloria que supone la verdadera inmortalidad. La muerte aparecerá como un estado de inhabilitación en el que el difunto se prolonga en otro plano arrastrando con él parte de sus características materiales y espirituales. El discurso barroco potenciará la piedad doméstica y el culto colectivo a los muertos durante un espacio de tiempo indefinido dado que se ignoraba el momento en el que el alma iniciaba su tránsito final libre ya de toda mácula de pecado.

Durante el periodo barroco, y a pesar de que la muerte tuvo incontables representaciones formales – la más grosera y directa estará simbolizada por el cadáver putrefacto, aunque el esqueleto o la calavera se erigirán como emblemas fúnebres por excelencia – el cuerpo muerto suscitó toda clase de rechazos. La propia sacralización de este fenómeno evidente y universal hizo que el hecho fisiológico de la muerte experimentara una ocultación manifiesta. La huida de la descomposición del cadáver llevó a la conceptualización de unos espacios imaginarios diferentes donde el difunto se manifestaba a través de su parte espiritual en un claro desplazamiento del cuerpo mortal por el alma inmortal. Desde esta óptica, el cadáver se presentará como un recurso aleccionador en el que se intentarán disimular los horrores biológicos de la muerte. Las prácticas sobre el cuerpo muerto y en especial el amortajamiento con el hábito religioso estarán destinados a representar la muerte ideal de los santos, paradigma de la muerte apacible imaginada como un dulce sueño en el que las almas piadosas alcanzaban el eterno descanso. Esta demostración pública y codificada, independientemente del grado de religiosidad, terminará por convertirse por la fuerza de la inercia y la repetición del modelo en una costumbre social que identificará la muerte convencional con la mortaja.

La figura de la muerte aplicada como instrumento de control social se constituyó en una valoración moral claramente triunfante. Los comportamientos colectivos e individuales ante la pérdida del individuo fueron reconducidos y disciplinados a través de los rituales funerarios evitando la exaltación inmoderada y las actitudes desordenadas. La Iglesia canalizó y reguló el trauma doloroso de la muerte imponiendo unas pautas de comportamiento que debían ser observadas, estableciendo el papel a desempeñar por los familiares y convecinos del fallecido, la duración del luto, la calidad de las ropas y la imposición de ciertas restricciones sociales que debían ser observadas

durante el periodo del duelo. Estas fórmulas de apaciguamiento de las conductas y sentimientos se instalaran como modelos perdurables en las conciencias sociales hasta tiempos muy recientes.

El discurso de la Iglesia sobre la muerte y sus postrimerías puso de manifiesto la combatividad antagónica e irreconciliable entre el movimiento Reformado y la Contrarreforma. El Bien y el Mal, los buenos y los malos aparecían representados por una maquinaria narrativa que preconizaba la irremisible condenación o salvación dependiendo del cumplimiento de las normas eclesiásticas y de la coherencia moral observada por los fieles. El mantenimiento constante y continuado de estas dos opciones llegó a incidir negativamente en los comportamientos creando en las conciencias unas tensiones insoportables. La teoría sobre el Purgatorio abrió expectativas inusitadas para la mayoría de los creyentes que a pesar de estar convencidos de que estaban destinados a sufrir las terribles penas de la purificación, tenían la remota esperanza de alcanzar la gloria después de un tiempo más o menos dilatado. El discurso sobre el Purgatorio tuvo la virtud de encabalgarse sobre el castigo inapelable del Infierno absorbiendo la calidad de sus impresionantes penas pero dejando abierta la conclusión de las mismas. La instauración del tercer lugar supuso una ambigüedad moral entre los buenos y los malos pero también el triunfo de una dominación mental sobre las conciencias. Éstas se contemplaron como débiles e inferiores incapaces de satisfacer la coherencia moral predicada por la Iglesia. Desde este punto de aceptación, se reconocía la imposibilidad de acceder directamente a la gloria y la necesidad evidente de las plegarias de intercesión a través de la caridad de toda la comunidad de creyentes.

La institución eclesiástica detentó en exclusividad la administración de la muerte gracias a un apoderamiento total y extensivo de todos los elementos concomitantes que la rodearon: administración de los últimos auxilios espirituales, celebración de funerales, recomendaciones por el alma, dispensación del lugar sagrado para el enterramiento, misas y oraciones de sufragio, indulgencias y un largo número de gestos sin los cuales el alma del difunto podía tener dificultades en la otra vida. La Iglesia al colocar en primer plano de la experiencia religiosa el temor a la condenación eterna, articuló un discurso total sobre el mundo de ultratumba y mediante una predicación realista y espantable acompañada de una retórica descriptiva y eficaz, fue puntualizando minuciosamente los lugares geográficos del más allá cargados de imágenes terribles y

convincentes. Este control exhaustivo sobre la muerte no quedó reducido a los momentos finales de los sujetos y a las posteriores actuaciones que seguían a la muerte. Tanto la vida personal como la convivencia cotidiana se vieron impregnadas por un discurso tenaz y persistente en el que la muerte aparecía como figura central y definitoria.

La Iglesia se constituyó en gestora del tiempo escatológico. Un tiempo lineal, burocrático y autoritario. La experiencia social y la experiencia subjetiva estuvieron aglutinadas por esta institución que utilizó el tiempo en beneficio de una pedagogía claramente coercitiva. Administradora de todos los recursos de salvación aplicó técnicas contables y matemáticas introduciendo la temporalidad en la duración de las penas del Purgatorio a la vez que cuantificó el número de misas y oficios litúrgicos necesarios para alcanzar con garantía la salvación. Fruto de estas actuaciones se produjo una comercialización de lo sagrado y un alejamiento de la verdadera piedad espiritual.

Los preceptos religiosos adquirieron una pluralidad significativa. La imaginación de las gentes fue capaz de ampliar sus expectativas y proyectarlas hacia un futuro que se manifestaba como seguro y evidente. En este proceso se incardinó, de manera firme, la introspección personal y el examen de la propia conciencia produciéndose un conocimiento más profundo de la interioridad de cada individuo. A la vez, aumentó la solidaridad ante el hecho de la muerte pasando a ser un elemento fundamental en el proceso de salvación. La muerte dejó de ser un problema estrictamente individual para transformarse en un fenómeno que atañía a toda la masa social la cual podía colaborar con sus méritos en la evitación de los castigos propios y ajenos.

Como reacción a los principios propuestos por la Reforma entre los que estaba incluido el profundo descrédito de las obras humanas, la Iglesia tridentina se sumió en una dinámica de la espectacularidad reforzando el valor de las acciones externas entre las que se hallaban las incontables gracias, perdones y ayudas que la Iglesia podía proporcionar para soslayar los pecados cometidos debidos a las incesantes debilidades humanas. Las indulgencias, y especialmente aquellas que permitían la remisión plena de los pecados a la hora de la muerte, supusieron una práctica desmesurada, mecánica y formalista destinada a alcanzar la seguridad en el más allá. La excesiva sacralización de

la realidad dio lugar a que multitud de objetos materiales adquirieran un valor incuestionable frente a la muerte: reliquias, agua bendita, velas, medallas, estampas, rosarios y nóminas bendecidas conformaron un abigarrado conjunto de recursos capaces de atenuar sus indeseables efectos.

Los actos de culto funerario más que interiorizar una vivencia personal ante la muerte se transformaron en espejos distorsionados de la realidad vital que los sujetos habían profesado en el mundo de los vivos. Desde esta óptica, el ritual de mortuorio se conformó en una escenografía de carácter extraordinario en la que no faltaron la publicidad y el boato, gestos destinados a ocultar tanto las miserias evidentes de la muerte como las mezquindades de la vida privada de los difuntos. En otro sentido los actos y ceremonias de las exequias estuvieron dirigidos a suscitar toda clase de sentimientos convirtiendo en común y plausible algo que en el fondo horrorizaba a todos por igual, refrenando de alguna manera la gran incógnita del futuro y justificando de paso la legitimidad del cuerpo eclesiástico en la administración indiscutible de los remedios de salvación.

El ceremonial barroco de la muerte puso en evidencia las desigualdades sociales de una manera descarnada. El ficticio principio de que la muerte equiparaba a todos por igual únicamente tuvo su confirmación ante el hecho indiscutible del deceso. En esta época, más que en ninguna otra, la muerte se constituyó en un modelo de prestigio social. Los grupos poderosos encontraron en los funerales y enterramientos una forma de afirmar su condición predominante publicitando el tremendo desequilibrio existente entre las diferentes clases sociales. En una sociedad profundamente jerarquizada, la muerte de los poderosos proyectó una imagen modélica de imitación a la que acudieron, con mayor o menor intensidad, todos los grupos sociales. Este afán de emulación dio lugar a que los actos posteriores a la muerte difuminaran los perfiles socioeconómicos de muchos individuos que dispusieran sus funerales apurando con exceso sus posibilidades económicas. En este sentido, el testamento se convirtió en un acto profundamente trascendental cuya parte espiritual estuvo siempre sujeta a las categorizaciones exequiales recomendadas por el clero y a la práctica consensuada testamentaria del momento.

Algunos de los aspectos de la muerte contradicen el concepto de una realidad social rígida e inmóvil. En muchos casos, y contrariamente a la visión restrictiva que ofrecieron ciertas situaciones económicas y socioprofesionales, las estructuras familiares ejercieron una influencia decisiva en el momento de materializar los oficios funerarios. En la ciudad de Teruel, a tenor de la documentación manejada, una extensa red de relaciones imprecisas entre las que destacaron afinidades grupales, solidaridades, dependencias, subordinaciones y clientelismos contribuyeron a conformar un fuerte sentimiento de cohesión ante la muerte de los menos favorecidos.

Durante esta época, y a pesar de la fuerte clericalización de la muerte, subsistieron en la sociedad turolense los viejos gestos familiares que nunca dejaron de tener una influencia determinante en el contexto de la muerte. La sociedad laica desplazó su mundo de intereses hacia parcelas determinadas condicionando, en muchos casos, el programa original del discurso eclesiástico. Fruto de estas posturas se produjeron abundantes tensiones y enfrentamientos junto con equilibrios y aceptaciones.

Por último, hay que señalar que las prácticas funerarias en la ciudad de Teruel en muy poco difirieron de las que se han constatado para otras áreas geográficas hispanas. La universalización de las mismas alcanzará durante el siglo XVII, su punto más alto de consolidación y desarrollo para pasar, en las últimas décadas, a manifestar un cierto agotamiento expresado en el descenso de las mandas piadosas y en un equilibrio y simplificación en los ostentosos rituales exequiales.

APÉNDICE DOCUMENTAL

Doc. 1

1575, mayo, 31, Orrios.

Testamento ológrafo y cerrado del diácono Antón Adrián en el que dispone una limosna para casar doncellas y deja ciertas cantidades para dar de comer a los cofrades y clérigos que asistan a sus funerales.

A.P.S.S., Legajo n.º 1 (Notario Juan Vicente)

Testamentum Antoni Adrian, diaconi confestum ex propria manu.
In spe resurrectionis morior.

Por quanto naturalmente nadie puede eximirse y librarse de la muerte natural según está escrito en San Agustín, y como el buen cristiano y temeroso de Dios, en todo lugar y tiempo deva llevar la muerte presente ante sus ojos, pues no sabe la hora ni el quando. Como también el misericordiosísimo Dios nos haga merced darnos tiempo para disponer de nuestra conciencia, pues nos avisa con un correo diciendo: dispone domui luz guia eras moriréis; movido de estas causas hago este memorial y último testamento donde declaro mi ánimo a cerca de la disposición y descargo de mi conciencia. Y ansí es mi voluntad que se cumpla y execute todo lo que abaxo consta.

Primeramente, después de haver encomendado mi ánima en las mismas manos del que la crió de nada para la celestial Hierusalem, quiero y es mi voluntad que ante Dios, de mis bienes, sean tomados cinquenta escudos antes de ninguna partición y sean repartidos por mi descargo deste orden: Primeramente, que diez escudos sean para ayuda a casar una doncella necesitada del pueblo de Orrios y parienta, si la obiere, donde no, sean para otra que no lo fuere empero necesitada, honesta y de buena vida, según la fragilidad humana juzgar pudiere.

Secundo, quiero que de allí sean tomados dineros para dar horrosamente de comer a los hermanos cofrades y clérigos de la Compañya del Señor San Pedro del distrieto del Campo de Visiedo, el día del rezo universal que por mi aia. Se juntaren en Orrios, el qual acto quiero que sea, si no huviere algún impedimento, a quinze días después de yo muerto.

3º, que sean tomados otros cinco escudos para augmentación de la Compañía de Orrios, de la qual yo soi cofrade.

4º, otros cinco escudos de los dichos bienes sean dados de charidad a la iglesia de Orrios para un delante altar o a lo más necesario fuere.

5º, y otros cinco escudos sean tomados y cargados en parte segura a razón de sueldo por libra para que cada un año se haga por mi alma una conmemoración el día pasado san Francisco que es el 4 de octubre, dixiendo una missa cantada de Plagis.

6º, que de los veinte escudos que sobran den, a doce clérigos que acompañen mi cuerpo y digan missa por mí, de comer y cada dos reales. Y el día de cabo de novena, a veinte y cinco clérigos, otros citados reales. A los cantores, tres reales y al predicador, diez reales, y a todos de comer.

7º, quiero que si acaso para cumplir todo lo sobredicho, no bastaren los cinquenta escudos, se tome de mi propia hazienda cinco más o lo que fuere menester. Item, por quanto mi superior, señor y padre arzobispo de Zaragoza, no tiene necesidad de mi pobreza, es mi voluntad desheredarle dexándole empero por herencia lo que es costumbre, digo cinco sueldos y mi breviario.

Item, de todos los demás bienes y hazienda mía que sobrare, constituyo por legítimos herederos, partiendo por iguales partes, a mis hermanos Juan Adrián y Pedro Adrián, Tomás Adrián y Juana Adrián muger de Pedro Conejo, habitante en Celadas. Quiero empero que antes de partición, mi hermano Pedro Adrián saque para sí diez escudos que es beneplácito, por ciertas obligaciones, mi voluntad darle. Últimamente, dexo por actor y executor de todo lo de arriba dicho al mismo Pedro Adrián, hermano mío, rogándole muy mucho haga y cumpla según su conciencia todo lo sobredicho.”

Doc. 2

1575, junio, 22, Villalba Baja.

Testamento del labrador Domingo Gómez en el que, entre otras disposiciones que hace por su alma, ordena dos trentenarios de misas, uno continuo y otro llano.

A.P.S.S., Legajo n.º 1 (Notario Juan Vicente)

Eodem die et loco proximo nominato. Como toda persona en carne puesta, de la muerte corporal escapar no pueda y no tengamos cosa más cierta que aquella ni más incierta que la hora de aquella, por tanto, yo Domingo Gómez, labrador, vecino del lugar de Villalba la Baxa, estando enfermo de mi persona pero por la gracia de Dios en mi buen seso y firme memoria, revocando, cassando y anulando todos y qualesquiere testamentos por mí antes de aora hechos, aora hago y ordeno el presente mi último testamento, última voluntad, ordinación y disposición de todos mis bienes assí muebles como sitios havidos y por haver en todo lugar de la forma y manera siguiente:

Et primeramente, encomiendo a Dios mi ánima, criador redemptor de aquella y quiero que siempre que yo fuere muerto, mi cuerpo sea sepultado en el cimiterio de la iglesia parrochial de dicho lugar donde mis padres y antipasados están enterrados y quiero que sean hechas mis definsión, novena y cabo de año y que por él sea dada la charidad acostumbrada y que sean tenidas y se tengan tres sitiales con asistencia de tres clérigos con el vicario y que para ello, como dicho es, le sean dadas la caridad acostumbrada.

Item, quiero, ordeno y mando que en dicha iglesia me sea dicho y llevado un añal entero y por él dada la caridad acostumbrada.

Item, quiero, ordeno y mando que en dicha iglesia por el vicario y clérigos de aquella me sea dicho y celebrado un trentenario continuo y otro llano y por cada uno sea dada la caridad acostumbrada.

Item, quiero, ordeno y mando y dexo, de gracia especial al hospital de Santa Engracia de Zaragoza, una res de lanar buena.

Item, dexo a cada hermita, que del presente lugar se va en procesión, a cada una seis dineros.

Item, dexo a Nuestra Señora de Monserrat un quartal de trigo.

Item, dexo al hospital General de la ciudad de Teruel un real.

Item, quiero, ordeno y mando que el Jueves Santo y primero después que yo muriere sean distribuidos a los pobres más necesitados del lugar de Villalba la Baxa, diez sueldos jaqueses a los que a los míos executores infrascriptos parecera [...]

Doc. 3

1588, julio, 27, Teruel.

Carta pública de reconocimiento de un censo o antipoca a favor de Gil Gamir Villaspessa, doctor en derecho y patrono de la capellanía fundada en la iglesia de San Juan por Francisco Villaspessa, canceller del reino de Navarra, otorgada por Antón Ortiz, labrador, ante el notario Pedro Alfonso junto con veinticinco censalistas más.

A.P.S.A., Libro de fundaciones para la misa matinal (San Juan), fols. 7r.-9r.

In Dei nomine, Amen. Sea a todos manifiesto que yo, Antón Ortiz, Labrador, hijo de Antón vecino de la ciudad de Teruel, de grado y de mi conciencia cierta, certificado llanamente de mi derecho por mí y los míos presentes, absentes y advenideros, con la presente carta pública de reconocimiento y antipoca para siempre firme y valedera; reconozco, confieso y otorgo a vos el magnífico micer Gil Gamir Villaspessa, doctor en derechos, vecino de la dicha ciudad de Teruel, que estáis presente, aceptante y lohante como patrón que soys de la capellanía de la misa maytinal fundada en el altar mayor de la iglesia del Señor San Joan Baptista de dicha ciudad por mossén Francisco Villaspessa, caballero canceller del Reyno de Navarra, assí como señor directo que soys de una pieça de parte de abaxo confrontada y a los que por tiempo serán patronos de dicha capellanía que yo hago y soy temido y obligado hazer y pagar de treudo y censo cada un año, perpetuamente a vos dicho micer Gil Gamir Villaspessa, patrón sobredicho y a los que por siempre serán patronos de dicha capellanía. A saber es siete sueldos y seys dineros jaqueses de buena moneda corribre en el Reyno de Aragón pagaderos cada un año perpetuamente por mí y por los míos a vos en dicho nombre y a los qualesquiere patronos de dicha capellanía a veinte y nueve de setiembre con cargo de comisso, luysmo y fadiga y otros derechos y condiciones según los fueros de Aragón, de Valencia o de dicha ciudad qual más querrais elegir. Y esto sobre una pieça situada en el Cofiero que afrenta con pieça de Lorenzo Bernabé y con pieça de Francisco Elcampillo. Con pacto y condición que yo Antón Ortiz y quien por tiempo tendremos dicha pieça, seamos temidos y obligados pagar a vos micer Gil Gamir Villaspessa en dicho nombre y a los que serán patronos de dicha capellanía, los dichos siete sueldos y seys dineros de dicho cesso y treudo cada un año perpetuamente en dicho día y mes y seamos temidos y obligados pagar todos los cargos de limpiar cequijajes y otros qualesquiere que por razón de dicha pieça se deberán.

Item: es condición que yo dicho Antón Ortiz y los que por tiempo tendremos dicha pieça, arriba confrontada, no podamos aquella partir, ni dividir, ni cargar sobre ella otro treudo, censo o aniversario directamente o indirecto y que no podamos dar, vender, permutar ni en otra manera agenaar sino que sucedan en ella mis hijos y descendientes.

Item: es condición que si yo dicho Antón Ortiz y mis hijos y descendientes querremos aquella vender o agenaar por algún precio, que seamos temidos y obligados intimarlo y notificarlo avos dicho micer Gil Gamir Villaspessa, en dicho nombre y a los que por siempre serán patronos de dicha capellanía diez días antes que queramos hazer dicha vendición de dicha pieça y si vos dicho micer Gil Gamir Villaspessa, en dicho nombre o los patronos de dicha capellanía, querréis de tener en vuestro poder dicha pieça, la podáis haver y la tengáis la décima parte menos del precio que dicha hará y

sino la querréis y querrán, que passados dichos diez días de la fadiga, podamos aquella vender y agenaar con cargo de dicho treudo y censso y con las condiciones sobre dichas infrascriptas aquí. Et queremos por el más precio que halláramos pagaros a vos y dichos patrones la dezena parte por razón de luysmo y vos y dichos patrones, recibido dicho luysmo, seáis temidos lohar y aprobar la dicha vendición que de la dicha pieça hecho havremos. Y lo sobredicho sea hecho tantas vezes quantas conteciera la dicha pieça ser vendida. Con esto empero que no podamos venderla ni agenaarla sino a personas de condición, vecinos de dicha ciudad en quien queden seguros, a vos dicho micer Gil Gamir Villaspessa, en dicho nombre y a los que serán patrones de dicha capellanía, dichos siete sueldos y seys dineros de censso y treudo perpetuo y otros derechos infrascriptos.

Item: Es condición que si yo dicho Antón Ortiz y quien por tiempo fuese señor útil de dicha pieça no daremos o pagáremos a vos en dicho nombre y a dichos patrones dichos siete sueldos y seys dineros jaqueses de dicho censso y treudo en dicho día y mes y no guardáremos y cumpliéremos todos y cada unas cossas, cargas y condiciones sobredichas, que dicha pieça, arriba confrontada cayga y sea cayda en comisso y el útil y natural dominio de aquella sea consolidado con el directo y civil y que yo y quien entonces tendrá y poseerá dicha pieça perdamos aquella y la útil, real y natural señoría y posesión de ella junto con los mejoramientos que en ella huvieremos hecho y en ella sean hallados. Y vos micer Gil Gamir Villaspessa, en dicho nombre y a los que serán patrones de dicha capellanía, por vuestra propia autoridad, sin licencia ni mandamiento de algún juez eclesiástico o seglar y sin pena ni colomna alguna, podáis commissar y hazer commissar dicha pieza de parte de arriba confrontada y el útil y real dominio y posesión de aquella con todos sus mejoramientos y podáis y puedan hacer de ella a vuestra propia voluntad y suya como de bienes y cossa vuestra propia como adquirida por comisso. Y yo, dicho Antón Ortiz y los señores útiles a quien se huviere comissado, seamos tenidos y obligados a pagar a vos, en dicho nombre o a quien será patrón, las pensiones que deberemos. Y prometo tener y cumplir todo lo sobredicho y satisfaceros enteramente qualesquiere daños, costas y menoscabos. Y para hacerme tener y cumplir lo sobredicho hos convendré hazer y sustener, en qualquiere manera, so obligación de mi persona y de todos mis bienes mobles y sitios havidos y por haver en todo lugar, y renuncio a todas las sobredichas cossas, a mi propio juez ordinario y local y al juicio de aquel me someto, a mí y a dichos mis bienes, a la jurisdicción de qualesquiere juezes y oficiales de qualesquiere lugares, villas, ciudades y reynos sean ante quien más convenir y demandar querreys. Ante los quales y cada uno de ellos prometo y me obligo a vos y a los que por siempre serán patrones de dicha capellanía, hazeros cumplimiento de derecho y de justicia por las razones sobredichas y cada una de ellas. Y quiero y expresamente consiento que, por todas y cada unas cossas sobredichas, pueda ser variado juicio de un juez a dicho et de una mi instancia a otra, sin refusión de costas, tantas vezes quantas a vos micer Gil Gamir Villaspessa y a los que por tiempos lo serán plazera no obstante qualquiere fuero, derecho, observancia, usso y costumbre de los reynos de Aragón, Valencia o de dicha ciudad de Teruel, a las dichas cossas o alguna de ellas repugnantes, a las quales, por pacto, renuncio y assí mismo renuncio a qualesquiere excepciones, dilaciones, beneficios y defenssiones de fuero, derecho, usso y costumbre de dicho Reyno de Aragón, Valencia y de dicha ciudad de Teruel.

Et yo, micer Gil Gamir Villaspessa, patron sobredicho que presente estoy a todo lo sobredicho, de mi cierta ciencia y agradable voluntad acepto todo y apruebo todas y cada una de las cossas sobredichas en todo y por todas cossas.

Que fecho fue en Teruel a veynte y siete días del mes de setiembre del año de
Nuestro Señor Jesucristo de mil quinientos y ochenta y ocho, siendo presentes por
testigos Pedro Villaspessa y Pedro Maestro, turolis habitt.

Doc. 4

1600, febrero, 20, Teruel.

Disposiciones sobre su alma que hace la viuda Catalina Gamir ante el notario Jaime Hernández el 22 de diciembre de 1599.

A.P.S.S., Lib. Reg. (Catedral), vol. II, fol. 238 r.

A veinte días del mes de febrero de 1600, murió Catalina Gamir viuda del quodam Bartolomé Durán. Hizo testamento y ordenó por su alma lo siguiente:

Primo, quiere que sea sepultado su cuerpo en el vaso que está delante de la capilla de Santa Emerenciana en la Catedral. Item. Quiere que le sea dicha por el deán y canónigos de la dicha catedral una missa cantada el día de su entierro y el mesmo día y el otro onze missas rezadas en la capilla privilegiada de la catedral desta manera: una de la Assumpción de nuestra Señora, con conmemoración de Santa Clara y Santa Justa y Rufina, otra de la Natividad como en el mes de septiembre con conmemoración de santa Lucía y Santa Bárbara, otra a la Purificación de nuestra Señora con conmemoración de San Blas y santa Catalina, otra de la Anunciación de nuestra Señora en marzo con conmemoración de Santa Ana, otra a San Miguel con conmemoración de San Jerónimo, otra a la Visitación de nuestra Señora con conmemoración de San Juan Bautista, otra a San Vicente con conmemoración de Santa Emerenciana, otra al nacimiento de nuestro Señor Jhesu Cristo con conmemoración de San Esteban, otra del Santísimo nombre de Jhesús con la conmemoración de la Santísima Trinidad. Y en su entierro le lleven las hachas y veinte y quatro cirios. Su novena de pan vino y candela y hecho su cabo de año y novena como es costumbre en dicha Catedral.

Item quiere que sean tomados de sus bienes la cantidad necesaria y que aquella se cargue por vía de censal y con la renta le sean dichas onze missas rezadas en cada un año perpetuamente. Las cinco en la capilla privilegiada de la Seo y las seis en san Juan de Letrán del convento de la Trinidad y por los frayles de aquel, respectivamente en los días y festividades arriba dichas.

Item. Haciendo codicilo quiere en él que las dichas onze missas se digan el día de cabo de año. Las cinco en dicha capilla privilegiada y las seis en la capilla de San Juan de Letrán en memoria de las festividades y conmemoraciones arriba expresadas y de aquí en adelante se digan cada un año perpetuamente como se dice en el testamento. Executores de dicho testamento y codicilo micer Luis Sánchez Cutanda, deán de la dicha catedral y a Isidoro y Rufina Durán, sus hijos. Acto por Jayme Hernández, notario a 22 de diziembre de 1599.

Doc. 5

1601, diciembre, 15, Teruel.

Visita del obispo Don Martín Terrer a la iglesia de San Andrés.

A.P.S.A., Lib. Reg. (San Andrés), vol. II, fols. 265v. - 272v.

[...] Item, visitó su Señoría Reverendísima las capillas y altares de dicha iglesia et primeramente el altar mayor y capilla, que es so la invocación del señor San Andrés Apóstol. Hallóse que es de pincel antiguo y un sacrario de maçonería con su altar y lápida, todo bien adreçado y con la decencia que conviene. Dizese que los Muñozes tienen sepultura en todo lo que son las gradas del dicho altar mayor. Celébranse cinco missas perpetuamente en cada semana que han dexado los del linaje de dichos Muñozes y están a cargo de los vicario y racioneros de dicha iglesia celebrarlas.

Item, luego, al lado hay una capilla con un retablo de madera dorado so la invocación de Nuestra Señora del Pilar y de San José y de Santa María Magdalena, con su altar y lápida con toda la decencia que conviene. En esta capilla se dize que tiene sepultura el linaje de los Muñozes.

Item, Más abajo, al mismo lado hay un retablo de madera viejo pintado de pincel so la invocación de San Amador. Es de dicha iglesia y attento que en dicho altar no se halló lápida, mandó su ilustríssima que no se diga ni celebre missa en este dicho altar sin que para ello su señoría de licencia.

Item, al mismo lado y parte del evangelio, en el pilar do haze asiento la arcada del coro, hay una tabla pequeña pintada en ella de pincel la figura del glorioso San Hierónimo. Y allí instituido y fundado un beneficio simple y perpetuo de patronato laical fundado por el quodam Miguel Pérez de Bernabé. Tiene de cuerpo de renta dicho beneficio, en cada un año, doscientos y veinte y quatro sueldos jaqueses cargados y asegurados sobre quatro piezas de tierra juntas situadas en la huerta de la presente ciudad, cabe la hermita de Nuestra Señora de la Villa Vieja, las cuales tienen y poseen los herederos de Doña Catalina Florez Carrillo, mujer que fue de Honorato Sánchez Muñoz. Tiene obligación el beneficiado de dicho beneficio de decir y celebrar, en cada un año, quinze missas rezadas. Posee dicho beneficio mossén Juan Pérez de Marzilla, presbítero el qual reside en Valencia.

Item, al lado y parte de la epístola, junto al altar mayor, hay una capilla so invocación de Nuestra Señora de Monserrat, Santa Eulalia y Santa Leocadia y dentro de la misma capilla hay un altar pequeño de madera con un retablo de pincel y las figuras de Santa Ana, Santa Eurosia y Santa Dorotea. No tiene lápida ni ara y assí mando su ilustríssima que no se diga missa en él sin particular licencia para ellos. Dizese que en dicha capilla de nuestra Señora de Monserrat tienen derecho a sepultarse los de los linajes de Lázaros y Campillos y attento que no hay en ella lugar para que nadie se sepulte, proveyó y mandó su señoría que los Lázaros y los Campillos hagan a su costa, dentro tiempo de dos meses, un baxo delante el dicho altar de nustra Señora de Monserrat do aquellos se sepulten y en tanto, mandó assí mismo a los vicario y racioneros de dicha iglesia so pena de cinquenta ducados no dexen enterrar a nadie en dicha capilla hasta que sea hecho el dicho baxo. Y por quanto también dize que los

linajes de los Daldas tienen derecho a sepultarse delante de dicho altar de Santa Ana y atento que no hay allí sino quatro sepulturas, proveyó y mandó su señoría que no se puedan allí sepultar en ninguna de dichas quatro sepulturas sino después de passados quatro años después que se huviere sepultado en la sepultura que se huviere de abrir o que hagan baxo, los dichos Daldas, dentro del dicho tiempo de dos meses delante del dicho altar de nuestra Señora de Monserrat. Y se advierte que ni los Lázaros, ni Campillos, ni Daldas, ni persona alguna por ellos aparecieron en la presente visita a mostrar sus derechos a cerca de dichas sepulturas.

Item, luego al lado de dicha capilla y a la parte de la epístola hay otra capilla y en ella un altar con su lápida y su retablo de lienzo pintado de pincel so la invocación de San Lorenzo y con las figuras de San Lorenzo, San Miguel y San Hierónimo. Es de la dicha iglesia esta capilla.

Item, más adelante, al mismo lado y parte de la epístola, hay otra capilla y en ella un altar con su lápida y su retablo de lienzo pintado de pincel so la invocación de las Llagas. Es de la dicha iglesia esta capilla [...]

Item, visitó su Señoría las limosnas instituidas y fundadas en dicha iglesia. Et primo: La limosna instituida por el quodam mossén Juan Dalda, racionero que fue de dicha iglesia, para casar huérfanas parientas suyas pupillas. Tiene de renta cada un año dicha limosna 100 sueldos, con dos mil de propiedad. Está cargado el censal de ella sobre bienes y hacienda que fueron de la madre de mossén Andrés Valdezebro, vicario perpetuo que es de la iglesia parrochial del Señor San Pedro de la presente ciudad de Teruel y sobre los bienes y hacienda que el dicho mossén Valdezebro tiene y posee, el qual censal se responde en cada un año el primer día del mes de junio. Son patronos de dicha limosna el vicario de dicha iglesia de San Andrés y uno de los linajes de los Daldas, Bernabés o Lázaros, los quales dichos patronos se ha de hallar presentes y juntos al consignarla y se a de dar y librar en pagar el día y fiesta de la Natividad del Señor San Juan Baptista del mes de junio. Y halló su Señoría Reverendíssima que se distribuye como conviene.

Item, la limosna instituida por mossén Jerónimo Melín, presbítero y racionero que fue de dicha iglesia de San Andrés de cien sueldos de renta cada un año para casar doncellas. Está cargado en un censal de dos mil sueldos de propiedad con dicha annua pensión y renta de cien sueldos, sobre la fábrica de dicha iglesia y se responde cada año el día de San Cristóbal y el mismo día se da y libra la dicha limosna. Son patones de ella el vicario y los racioneros de la dicha iglesia y se distribuye convenientemente.

Item, la limosna de los Cañamaches, instituida para casar huérfanas doncellas, tiene una renta cada año de mil sueldos jaqueses, la qual renta se distribuye assí mismo cada un año día de San Francisco, en dos de dichas huérfanas doncellas, a cada una quinientos sueldos esto sin poderles dar más ni menos y las que son parientes del fundador son preferidas a las que no lo son. Está cargado un censal de veynte mil sueldos de propiedad con dicha renta y pensión annua de mil sueldos sobre la universidad y concejo de la presente ciudad de Teruel. Son patronos de dicha limosna, el deán de la iglesia Catedral, el Prior del Capítulo de dichas iglesias y uno de los Cañamaches, el pariente más cercano del dicho fundador y el vicario de la iglesia de San Andrés. Y halló su Señoría que en la distribución de dicha limosna se guarda el orden que conviene.

Item, otra limosna últimamente instituida por mossén Domingo Gabarda, quodam, prebítero y racionero que fue de dicha iglesia del Señor San Andrés, para casar huérfanas doncellas del linaje del dicho instituyente y no para parientes transversales. Tiene de renta cada un año mil seiscientos sueldos jaqueses la qual renta se las da y distribuye cada un año día y fiesta de la Concepción Santíssima de la Santíssima Virgen María, Madre Nuestra, a dos de las dichas huérfanas doncellas, a cada una de ellas ochocientos sueldos. Están cargados para dicha limosna dos censales, el uno sobre la cambra de la ciudad de diez y seis mil sueldos de propiedad con annua pensión y renta de ochocientos sueldos y el otro sobre el concejo del lugar de Santa Eulalia de otros diez y seis mil sueldos de propiedad con otros ochocientos sueldos de responsión y renta annua. Son patrones de dicha limosna el vicario de la iglesia del Señor San Andrés y uno de los Gabardas, el pariente más cercano del dicho mossén Domingo Gabarda. Y halló su Señoría que dicha limosna se distribuye como conviene.

Item, visitó su señoría los testamentos de todos los difuntos después de la última visita y halló que todos están cumplidos exceptando los que en lo infrascripto se advierte y manda que se carguen aniversarios a las personas que respectivamente toca y está a su cargo el cumplir de ellos conforme lo siguiente:

Primo, un aniversario por el alma de Catalina Martín, muger que fue de Juan Montañés. Tiene obligación de pagarlo mossén Pedro Montañés, presbítero y racionero de dicha iglesia de San Andrés, hijo de los conyugues.

Item, otro aniversario por el alma de María de Burguia, muger de Andrés Nadal, notario domiciliado en la presente ciudad. Tiene obligación de pagarlo dicho Andrés Nadal.

Item, otro aniversario por el alma de Violante Salas, muger que fue de Juan de Campos, ciudadano de dicha ciudad. Tiene obligación de pagarlo el dicho Juan de Campos.

Item, otro aniversario por el alma de Pedro Fortet, tiene obligación de pagarlo Juan Cañamache, labrador.

Item, otro aniversario por el alma de mossén Baltasar Yagüe, presbítero y racionero que fue de dicha iglesia. Tienen obligación de pagarlo los herederos de Juan Yagüe, su padre.

Item, otro aniversario por el alma de Juan Piñol, fustero. Tienen obligación de pagarlo Blas y Jerónimo Piñol, sus hijos.

Item, otro aniversario por el alma de Gil de Barrachina y según ya fue mandado en la última vissita tienen obligación de pagarlo Juana y Ana Barrachina, sus hermanas.

Item, otro aniversario por el alma de Isabel de Bernabé, muger que fue de Francisco Lázaro del Campillo, según ya fue mandado assí mismo en la dicha última vissita. Tienen obligación de pagarlo sus herederos.

Doc. 6

1605, abril, 2, Teruel.

Extracto de las disposiciones funerarias y obras pías hechas por Mariana Rubio, viuda de Jerónimo Romeu

A.P.S.S., Lib. Reg. (Santiago), vol. I, fols. 140r. - 147v.

A 10 de maio año arriba nombrado de 1605, murió Marianna Rubio, viuda del quodam Jerónimo Romeu. Hizo testamento, notario Valero Abril. Fue hecho a 2 de abril de 1605. Recibió los sacramentos y en esta su última voluntad dexó: Primo, quiso ser sepultada en la ighlessia parrochial del Señor Santiago, en el baxo de la capilla del Señor San Vicente.

Item, quiso que en dicha ighlessia le sea celebrada novena, cabo de novena y cabo de año. Dexa vino y candela y el día de su defunción, en el camino, le seán dichos tres responsos cantados y en sus funerarias y honrras les sean llevadas ocho hachas y veinte y dos cirios, y el día de su defunción le sea principiada su novena y el primer día se le digan nueve missas rezadas, y el segundo día siete missas y el tercero cinco y los demás, tres missas cada día.

Item, quiso en la capilla privilegiada de la Cathedral le sean dichas diez missas y en dicha ighlessia de Santiago treinta missas rezadas, lo antes que se pueda.

Item, quiso que en cada un año, perpetuamente, sea dicha una missa cantada el día de la conmemoración de los difuntos y de sus bienes sean tomados doscientos sueldos y cargados en parte segura.

Item, quiso que de sus bienes fueran tomados quatrocientos sueldos y cargados en parte justa a favor de los vivario y racioneros y con dicha renta, que son veinte sueldos, le sean dichos unos maytines cantados la víspera del Señor San Vicente y el día de la fiesta una missa cantada, y dicha, a la tarde, tres responsos después de dichas vísperas.

Item, dexó a dicha ighlessia de Santiago la cama que acostumbraba a tener el Jueves Santo en la qual avía un colchón pequeño, un delantecama de burato negro con trenzas de terciopelo negro, un cubrecama de terciopelo negro, unas almohadas de tafetán negro y la cama de banquillos y tablas.

Item, quiso fuesen dados al hospital general de la presente ciudad ciento y diez sueldos.

Item, dexó a los frayles de la Santísima Trinidad, veynte sueldos de limosna por los quales quiso le fuesse dicha una missa el día de su defunción, una missa en la capilla de San Juan de Letrán; y que vengan a su casa y digan un responso, y assí mismo dexó le fuessen dichas diez missas.

Item, dexó a los frayles de San Francisco otros veynte sueldos y me digan tres responsos sobre mi cuerpo y una missa en la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles.

Item, dexó al convento de Santa Clara otros veynete sueldos con los quales quiso que en el altar de Santa Ana le sea dicha una missa por su alma y de su tía Ana de Espejo, monja, y tres responsos.

Item, quiso que los frayles del monasterio de la Merced vengan el dicho día de mi entierro a mi casa y sobre mi cuerpo me digan tres responsos y dicho día una missa cantada en la capilla de Nuestra Señora de la Soledad, y más les dexó unas basquiñas de raso morado para que hagan un frontal para el altar de nuestra Señora de los Dolores con la obligación de traerme el hábito de nuestra Señora de los Dolores, con el qual quiero ser sepultada y más les dexo quatrocientos sueldos, págueseles para que con dicha cantidad me digan doscientas missas rezadas. Las cien en el altar de nuestra Señora de los Dolores y las otras ciento en el altar de la Soledad, y quiero que se digan dentro de quatro meses del día que yo muriere en adelante.

Item, quiso que de sus bienes sean tomados dos mil y ochenta sueldos y cargados en parte segura y con la renta de ellos se le diga una missa rezada en cada una semana del officio ocurrente por los vicario y racioneros de la iglesia del Señor Santiago.

Item, dexó para que se emplee en el servicio de la madre de Dios de la Soledad, una toca de Holanda, la mejor que se hallare en su casa el día de su muerte.

Item, dexó a los frayles de la Merced de la presente ciudad, un rosario de jaspe con su cruz de plata y extremos de plata sobredorados y una cruz de lo mismo para que se ponga a la madre de Dios de los Dolores en todas las festividades, con obligación de decir por mi ánima y de mis fieles difuntos una missa cantada el día de la fiesta de nuestra Señora de los Dolores, a lo qual hacense obligar mediante acto.

Item, dexó a los vicario y clérigos de Santiago doscientos sueldos con pacto y no de otra manera, que se ayan de obligar mediante acto a decir y celebrar perpetuamente en dicha capilla de San Vicente las missas dejadas allí por la dicha como por sus antepasados. Señalando hora para la celebración de aquellas, a saber: en invierno a las onze horas y en verano a las diez, como es costumbre en otras iglesias y si lo dicho no hicieran no les dexo dichos doscientos sueldos.

Item, dexó ejecutores de su alma al vicario que al tiempo de su muerte será de dicha iglesia, al canónigo Jaime Pérez, al capitán Miguel Juan Adrián , a Juan y Ugenio Pérez Santacruz, todos o a la mayor parte dándoles poder de todo.

Doc. 7

1614, marzo, 3, Teruel.

Visita del obispo Don Martín Terrer en la que establece normativas sobre los sufragios por los difuntos y los gastos que se deben hacer por sepultarse dentro de los templos.

A.P.S.S., Lib. Reg. (San Martín), vol. II, fols. 104r. – 110r.

Don Martín Terrer, obispo por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, de Teruel y del Consejo de su Majestad, etc. Por quanto de la visita que havemos hecho de la yglesia parrochial del Señor San Martín de la presente ciudad, ha resultado proveer algunas cosas a cerca del gobierno de la dicha yglesia y aumento del culto divino, havemos proveído los mandatos infrascriptos:

Et primeramente proveemos y mandamos se observen y guarden los mandatos hechos en las vissitas passadas como no fueren contrarios a lo que de parte de abajo se ordena y manda.

Item, por quanto nos ha constado el descuido grande que hay en la conservación de las rentas eclesiásticas con las cuales se han de pagar la cantidad de los sufragios de missas, aniversarios y otros legados que han dexado los difuntos por sus almas y perdiéndose tales rentas, cesan las celebraciones de los dichos aniversarios y missas en grande daño de los difuntos. Por tanto, mandamos a los vicario y racioneros de la dicha yglesia del Señor San Martín de la presente ciudad que son y por tiempo serán, hagan reconocer y antipocas a todas y qualesquiere personas que estuvieren en posesión de pagar o tuvieren censales cargados sobre sus haciendas pertenecientes a los dichos vicario y racioneros de la dicha yglesia del Señor San Martín, los cuales reconocimientos hagan mediante acto de notario, lo qual hagan de diez en diez años y siempre y quando mudaren de nuevos dueños y por sus herederos los especiales sobre los quales estuvieren cargados los tales censales. Y a persona o personas que rehusaren el hazer estos reconocimientos, como dicho es, el vicario o su teniente, los heche de la yglesia si fuere su parrochiano y por un mes perseverare de estar fuera de ella y passado aquel, lo declare por público descomulgado y no lo absuelva hasta tanto que, realmente por efecto ubiere cumplido como derecho se requiere. Y si fuere parrochiano de otra yglesia el que no quissiere reconocer, lo mismo esté obligado a hazer qualquiere otro cura o su teniente, siempre que fuere requerido por parte de qualquiera de las iglesias de la presente ciudad. Todo lo qual mandamos haga el dicho vicario o su teniente, so pena de excomunió y de cinquenta ducados.

Item, Mandamos a los dichos vicario y racioneros de la dicha yglesia que tengan un libro o quaderno llamado el racional en el qual, al principio de cada un año, assienten los racioneros que en dicha yglesia han de residir y quando alguno se ausentare o muriere lo noten. En el qual libro o quaderno assienten todas las missas que cada uno de los dichos vicario y racioneros dixeren en cada un año, assí de las cargadas perpetuamente en dicha yglesia como de las que dexan los difuntos y las que por devoción les encomendaren. Y al cabo del año, los dichos vicario y racioneros, todos juntos, passen las cuentas de todo lo que en aquel año se huviere celebrado y poniendo por número distinto las que a cada uno uviere dicho, y al cabo de las dichas cuentas se firmen todos para que desta manera pueda el ordinario en vissita y fuera della, siempre que le pareciere, tomarle quenta y razón de la missas y sufragios que se huvieren

celebrado y dicho en la dicha yglesia. Todo lo qual mandamos observen y guarden so pena de veinte y cinco ducados executaderos al que contraviniere el sobredicho mandato. Y so la misma pena mandamos a los dichos vicario y racioneros que, siempre que a qualquiere de ellos se le encomendaren algunas missas de deudas, las manifiesten al mayordomo o procurador de la yglesia diziéndole assiente tantas missas que le han encomendado para que desta manera, en todo y por todo se sepa las missas que en el año se han de celebrar assí de las cargadas como de las de muertos y adventicias.

Item, mandamos so pena de excomuni3n y veinte y cinco ducados, a los vicario y racioneros de la dicha yglesia que no puedan dar a celebrar missa alguna cantada ni rezada de las que est3n cargadas en dicha yglesia ni de las que dexan los difuntos para que se celebren en ella fuera de la dicha yglesia, y si acaso fuesse que la celebraci3n fuere tanta que los dichos vicario y racioneros no la pudieren celebrar, queremos en tal caso que la renta que sobrare de lo que no se ha podido celebrar, la carguen a censal en parte tuta y segura la qual sea para doblas o aniversarios para que las 3nimas cuyos son aquellos tales recargos. Y por ser las missas cargadas muchas no pudieren celebrar las missas que dexan los difuntos y otras de devoci3n, aquellas las puedan celebrar otros cl3rigos de otras yglesias pero que se digan en la propia yglesia donde fueron dexadas.

Item, mandamos a los dichos vicario y racioneros, so pena de excomuni3n y cinquenta ducados, que siempre y quando muriere qualquier parrochiano de la dicha yglesia o se ubiere de enterrar dentro della, no dexen abrir sepultura sin licencia del ordinario y tomen fianza segura de los derechos del ordinario y de la yglesia que son: por abrir sepultura aunque sea en capilla particular o carnero, un ducado para el ordinario y si fuere en otro lugar que no fuere capilla o carnero, un ducado para el ordinario y cinquenta para jocalias a la dicha yglesia y un aniversario por el alma o difuntos del muerto por raz3n de derecho de sepultura para que lo celebren dichos cl3rigos. Y a m3s de lo sobredicho, tomen fianza de los derechos de los legados que dexaren que son tres sueldos y cuatro dineros por cada cien sueldos. Con apercivimiento que todo lo que desto se perdiere y no se cobrare ser3 a cuenta de los dichos vicario y racioneros. Y lo misso de los que por testamento dexaren de misas, aniversarios y otros sufragios que passado un a3o est3n obligados a cobrarlo. Y en raz3n de los ni3os que se enterraren en la yglesia o en capillas, ayan de pagar un ducado al ordinario y a la yglesia veinte y cinco sueldos por las jocalias, si se enterraren en la yglesia fuera de capillas y en raz3n de pagar derechos de sepulturas al ordinario y a la yglesia y de cargar aniversario. No se comprehenden los cl3rigos racioneros de dicha yglesia que se enterraren en ella los quales no est3n obligados a pagar ni cargar m3s que por sus testamentos dexaren de obras p3as.

Item, mandamos a los dichos vicario y racioneros que son y por siempre ser3n, so pena de excomuni3n y de cada veinte ducados al que no guardare el presente mandato que, siempre y quando se ubiere cumplido el a3o de la muerte de qualquiere difunto que ubiere dexado por testamento o habiendo muerto ab intestato ubiere el vicario o su teniente ordenado sobre el cuerpo algunos legados perpetuos de aniversario o aniversarios, missa o missas cantadas o rezadas o otros qualesquiere sufragios, los hagan cumplir y cargar en parte tuta y segura a contento de los dicho vicario y racioneros o de la mayor parte dellos, o cobren el dinero de contado que para los tales sufragios fuesse necesario. Y al que no quisiere pagar o cargar como dicho es, el cura o su teniente lo heche de la yglesia, y si por dos meses estuviere fuera della y no ubiere cumplido lo sobredicho, lo declare por excomulgado como se dice arriba, en

el primer capítulo, y no lo absuelva hasta que realmente y con efecto ubiere cumplido con todo lo sobredicho; que para todo ello le damos nuestras voces y vezes y poder tan cumplido como de derecho se requiere y es necesario. Y mandamos a dichos vicario y racioneros no entierren a persona alguna que no pretendiere tener derecho de entierro en ella sino es que probare tener posesión inmemorial pacífica o tuviere licencia del ordinario y consentimiento de los dichos vicario y racioneros.

Item, por quanto nos han informado que el vicario o algunos racioneros de la dicha yglessia, aviendo tenido officios de mayordomos o fabriqueros o aviendo de pagar algunos legados dexados a la dicha yglessia por los difuntos, por ser el dicho vicario o alguno de los racioneros della herederos o malmentores o avelles hecho algunos alcances en los officios arriba dichos, las tales cantidades las cargan sobre sus haziendas. Por tanto mandamos so pena de excomuni3n y treinta ducados que ni el vicario ni racionero alguno pueda cargar sobre su hazienda a censales semejantes deudas o obligaciones, ni dinero que a la dicha yglessia le luyeren los censalistas. No puedan tomar los dichos vicario y racioneros sobre sus haziendas en particular con apercibimiento que se har3 restituir la tal cantidad a m3s de la pena arriba dicha que se executar3 irremisiblemente al que al presente mandato contraviniere.

Item, mandamos que todo lo que se ofreciere ass3 en missas nuevas como en por otras qualesquiere personas en dicha yglessia, se haya de repartir entre los vicarios y racioneros por iguales partes.

Item, visitamos los testamentos hasta el presente d3a de oy y los dimos por defenecidos y cumplidos.

Item, mandamos al vicario o teniente de dicha yglessia que en un d3a de domingo o fiesta collenda publique, en dicha yglessia en la missa conventual a la ora del ofertorio los presentes mandatos para que lleguen a noticias de todos.

Doc. 8

1614, mayo, 22, Cella.

Testamento cerrado del doctor Jerónimo Brunel y de su esposa Polonia Ferrer, abierto el 13 de septiembre de 1615, por muerte de Jerónimo Brunel en el que, entre otras disposiciones, ordenan sus funerales e instituyen una capellanía.

A.P.S.S., Legajo n.º 1 (Notario Jaime Sentis)

En el nombre de Nuestro Señor Jesucristo y de la virgen María, madre suya. Como toda la persona en carne puesta de la muerte corporal escapar no pueda, como haya en este mundo vano y engañoso cosa más cierta que dicha muerte, ni más cierta que la ora de aquella, la qual en el ánimo de todo católico cristiano de continuo debe de estar suspecta. Por lo qual, sea a todos manifiesto que nosotros, Jerónimo Brunel, doctor en medicina y Polonia Ferrer, conyuges, habitantes en el lugar de Cella de la Comunidad de Teruel, estando sanos de nuestras personas y en nuestro buen seso, firme memoria y palabra manifiesta, la qual nuestro Señor nos la dio y comunicó, queriendo prevenir el día de nuestro fin y muerte por ordinación testamentaria conformándonos con el dicho del santo profeta Isaías que dice: “dispon la muerte con el fin y efecto que por nuestra muerte, entre nuestros deudos y parientes, sobre nuestros bienes y hacienda, pleitos ni question no seán movidos” Cassando, revocando y anulando, según que por tenor del presente nuestro último testamento, cassamos, revocamos y anulamos todos y quales quiere testamento o testamentos, codicillo o codicillos y otras quales quiere últimas voluntades y ordenamos, los dos juntamente, el presente nuestro último testamento, últimas y postrimeras voluntades, ordinaciones y disposiciones de todos nuestros bienes así mobles como sitios, nombres, derechos y acciones en la forma y manera siguiente:

Primeramente, encomendamos nuestras ánimas a Nuestro Señor Dios que las ha criado, suplicándole humildemente que siempre y toda ora y quando lo tenga por bien salgamos del malo y engañoso mundo, por los méritos de su sagrada pasión y muerte, las quiera llevar y colocar con sus santos en la gloria.

Item. Queremos y es nuestra voluntad que nuestros cuerpos si quiera cadáveres sean sepultados y enterrados en la iglesia patrimonial del lugar de Cella, si acaso lo mereciéramos en dicho lugar o si no en una iglesia a donde muriéremos del lugar o ciudad a disposición del heredero abaxo nombrado.

Item. Queremos y es nuestra voluntad que de lo mejor y más biemparado de nuestras haciendas sean tomados dos mil sueldos jaqueses y de aquellos se haga el gasto de la sepultura, novena, cabo de novena, responsos y cera y todo lo demás gasto que uso y costumbre será en dicho lugar de Cella, conforme a nuestra calidad o en otro qual quier lugar o ciudad que muriéremos y esto a conciencia de nuestro executor a baxo nombrado y lo residuo que sobrase de la cantidad de los dos mil sueldos, se hagan decir misas rezadas en altares privilegiados y si se gastaren todos en las honras y entierro, queremos y es nuestra voluntad sean tomados doscientos reales para que sirvan de limosna y se nos digan misas en altares privilegiados y este gasto de los dos mil sueldos queremos que sea para cada uno de nosotros y no queremos se entienda cien escudos para los dos.

Item. Queremos y es nuestra voluntad que, ante todas cosas, sean pagados todos nuestros tuertos, deudas e injurias a aquellos y aquellas que por verdad se hallaren hasta en suma y cantidad de cinco sueldos por en verdad y juramento y de allí arriba, haya de constar y conste por instrumento público o albarán de notario.

Item. Dexamos por parte de legitima herencia yo el doctor Jerónimo Brunel a María Brunel, muger de Pedro Calarre y a sus hijos e hijas de los dos conyuges, a los hijos e hijas de dicha María Brunel de las primeras nuncias de Pedro Luca, su primer marido, dichos y nombrados Jaime Luca, Cristóbal Luca y Mariana Luca y a Jacinto Martín, sobrino e hijo de Magdalena Brunel, hermana mía y de Cristóbal Martín y yo Polonia Ferrer a Catalina Ferrer, muger de Juan Bordonau y a Elizabeth Ferrer, hermanas mías y a sus hijos e hijas cuyos nombres de todos queremos ser tenidos como si estuvieran aquí nombrados y a cualesquiere otras personas en que a nuestros bienes pretendieran tener derecho o alcanzar alguna cosa cada cien sueldos por bienes mobles y en lugar de bienes sitios, sendas arrobas de tierra en los montes blancos de dicho lugar o ciudad en donde nuestro fin y muerte fuere y que otra cosa no puedan haver ni alcanzar de dichos nuestros bienes.

Item. Yo, Polonia Ferrer dexo de gracia a Catalina Ferrer y a Elizabeth Ferrer, hermanas mías, a cada una cien escudos y esto quiero y es mi voluntad que les sean pagados por mi heredero abaxo nombrado empero que no se los puedan pedir hasta passados dos años de mi muerte.

Item. Quiero yo, Jerónimo Brunel que pagadas, satisfechas y cumplidas todas y cada unas cossas por mí de la parte de arriba dispuestas y ordenadas, así pías como profanas, de todo el dicho residuo de mis bienes que después de mis días se hallaren en ser, dexo heredera universal a la dicha mi muger Polonia Ferrer para que de ellos haga y disponga a su libre voluntad.

Item. Quiero yo, Polonia Ferrer que pagadas, satisfechas y cumplidas todas y cuales quiere cossas por mí de la parte de arriba dispuestas y ordenadas, así pías como profanas, de todo el residuo de mi hacienda dexo heredero universal a mi marido Jerónimo Brunel, doctor en medicina, con la condición empero que de aquellos mis bienes no sea más de usufructuario, durante su vida pero si se viese en alguna necesidad de su persona o de su honra, que en tal caso quiero y es mi voluntad que lo pueda gastar todo y no de otra manera y si no se le abra ofrecido el gastarlos de la manera arriba escripto, quiero y es mi voluntad que pasados pues sus días me cargue un beneficio o capellanía dotándola de la manera que al dicho mi marido bien visto le fuere.

Item. Dexamos por executores de nuestro testamento, yo Jerónimo Brunel a mi muger Polonia Brunel y yo Polonia Ferrer a mi marido el doctor Jerónimo Brunel a la qual y a la qual damos muy cumplido y suficiente poder y facultad de cumplir y hacer cumplir todo lo por nosotros en el presente y último testamento dispuesto y ordenado, tomando para ello de nuestros bienes, todo lo que fuere necesario tomar por su propia autoridad y hacer todo aquello que executores testamentarios, respectivamente, de fuero del presente reino de Aragón o otros reinos, puedan y deban tener y hacer [...]

1615, junio, 31, Teruel.

Últimas voluntades de Andrés Tajonar, vicario de la iglesia de San Andrés hechas tres días antes de su muerte ante el notario Jerónimo Dalda.

A.P.S.A., Lib. Reg. (San Andrés), vol. II, fols. 285v. - 286r. - 286v.

A quatro días del mes de julio de 1615, murió mossén Andrés Tajonar, vicario perpetuo de la iglesia de San Andrés. Quiso ser sepultado en la dicha iglessia de San Andrés donde era vicario. Se le hizo su fiesta ordinaria con pan, vino y candela ut moris est.

Item, quiso, a más de lo dicho, le sean dichas por su alma mil missas rezadas de esta manera: En el convento de San Reymundo quinze missas. En Nuestra Señora del Rosario, en el Hospital, quinze missas. En San Francisco quarenta y cinco missas de esta suerte: en el altar de San Buenaventura, quinze; en el altar de San Diego, quinze y en el de Nuestra Señora de los Ángeles, quinze. En el convento de la Santísima Trinidad, treinta missas en la capilla de san Juan de Letrán. En Nuestra Señora de la Merced, veinte missas en el altar de San Juan de Letrán. En la catedral, cien missas en la capilla privilegiada, por los canónigos, racioneros y beneficiados de dicha iglessia. En la iglessia de San Pedro, cien missas en la capilla de San Cosme y San Damián. En San Miguel, diez missas. En San Martín, cincuenta missas. En Santiago, doscientas missas. En San Salvador, cincuenta missas. En San Juan, cincuenta missas y las restantes missas rezadas hasta mil, fue su voluntad se celebren en la parrochia del señor San Andrés por los racioneros della.

Item, dexó a dicha iglessia un censal de quatro mil sueldos de propiedad cargado sobre la acequia de Molin del Rey que responde cada un año doscientos sueldos, el qual quiere que sirva para que cada domingo del año le sea dicha una missa rezada por uno de los racioneros en el altar del Señor San Lorenzo acabada la missa mayor del officio concurrente con conmemoración de difuntos, con la oración: “Deus qui inter apostolicus sacerdotes” con un responso al final de la missa. Y para charidad de cada yna de ellas dexa tres sueldos jaqueses.

Item, que el día de Navidad se le digan tres missas rezadas en dicho altar, cada un año.

Item, es su voluntad que cada un año, le sean dichos unos maytines con todos por vicario y racioneros de dicha iglessia, víspera de la Assumpción de la Madre de Dios y el día siguiente una missa cantada con diácono y subdiácono, para la charidad dexa veinte sueldos inclusos en el censal nombrado arriba.

Item, quisso que se le cargasse otro aniversario dos día sdespues del de Nuestra Señora de Agosto, perpetuo, por su alma y por la de su hermana Isabel Taxonar, con charidad de veinte sueldos inclusos también en dicho censal y lo que faltare en dicho censal para la charidad de otros legados, fia su voluntad que sus herederos a ssaber es Mariana Taxonar y Isabel Taxonar lo supliesen de la hazienda de dicho vicario.

Item, dexó, de gracia especial, a la fábrica de dicha iglessia de San Andrés un censal de dos mil sueldos de propiedad y de annua pensión, cien sueldos jaqueses para

que el día del Corpus y su octava se emplee dicha pensión en cera, incienso, pastillas y pevetes para festejar dicha fiesta y octava del Santísimo Sacramento, el qual censal está cargado sobre el officio de pelayres de la ciudad de Teruel.

Item, quiso se repartiesen a los pobres de la parrochia la renta que en razón de la vicaría le pertenecía según el tiempo que la avía servido, sacados los gastos que se hiziesen en labrar la piedra de su sepultura y en el cabo de año, en las visperas y missa y en el aniversario de tabla que por cada uno de los capitulares difuntos sacerdotes se acostumbra celebrar, la charidad es de cinquenta sueldos.

Item, dexó al Hospital General para fin de ganar las indulgencias concedidas por los summos pontífices, cinco ducados y otros cinco escudos y ocho reales si se cobran de los herederos del vicario Juan de Villaspesa que se los devía.

Item, quiso que sus vestidos y libros, hábito de coro de invierno y verano fuesen vendidos y del dinero que de ellos se sacare hiziesen sus executores seis vestidos de pobres, sayo, calzas, zapatos y galleruzas para dar el día de Natividad de Nuestro Señor Jesucristo, el año que muriera, a seis pobres de la parrochia o a quien mejor les pareciere. Del dinero de dichos vestidos y libros se diessen a las religiosas de Santa Clara doscientos sueldos para maytines y missas perpetuas víspera del Apóstol San Andrés y si por esta charidad no quissieren celebrarlos dichas religiosas, quiero se carguen por lo que se concertaren.

Item, fue su voluntad que si del dinero de dichos libros, vestidos y hábitos de choro sobrasse alguna cossa, se carguen unos maytines y missa el día de San Nicolás Tolentino en la ighlesia de San Andrés de charidad de veinte sueldos jaqueses.

Item, dexó por executores de dichas obras pías al racionero Pedro Pujadas y a José Torán.

Doc. 10

1616, abril, 20, Teruel.

Caso de no poderse cumplir las disposiciones testamentarias debido al estado de extrema pobreza.

A.P.S.A., Lib. Reg. (San Juan), vol. II, fol. 201r.

A veinte de abril de 1616, murió Isabel Ana Alfonso. Tenía testamento. Notario Andrés Abril. Quería por él ser enterrada con el hábito de San Francisco en la yglesia de San Juan, en la sepultura de su marido el doctor Lechago y que en el camino se le digan quatro responsos y que en la dicha yglesia se le haga su funeraria con cabo de año y cabo de novena con ofrenda de pan, vino y candela como es costumbre y le sea cargado un aniversario por derecho de sepultura y que en cada una de las capillas privilegiadas que hay en la ciudad y conventos, se le digan cinco missas rezadas y para todo dexa se gasten treinta escudos y si cumplido todo lo sobredicho sobrasse algo se le digan en missas rezadas en la yglesia de San Juan.

Todo lo dicho está por cumplir por no tener con qué, que era muy pobre. Avía echo el dicho testamento pensando cobrar un cierto interés que le devía el Rey y como no lo cobró, fue enterrada en el cimiterio y se le dixo una missa cantada, todo de limosna por amor de Dios.

Doc. 11

1616, febrero, 2, Teruel.

Testamento ológrafo del caballero Gaspar Novella en el que ordena las disposiciones que se deben de hacer por su alma.

A.H.P.T., Notario (Gaspar Cavero de Moros), 1617, n.º 1.176, fols. 27r.- 32v.

Jesús María, como toda persona en carne puesta, de la muerte corporal escapar no pueda y no es cosa más cierta que la muerte ni menos incierta que la hora de aquella. Primo, encomiendo mi alma a Dios criador de aquella, al qual humildemente suplico que siempre que deste malo y engañoso mundo passare a la vida eterna, la quiera colocar con sus santos y escogidos en su Santa Gloria./ Quiero ser enterrado con mi amada y querida esposa doña Paula Amigo en la Cathedral en mi entierro que tengo detrás del banco de los jurados con mis armas/ Si muero fuera de la ciudad de Teruel, quiero que mi cuerpo se entierre en qualquiere iglesia para ser traído a los dos años de mi enterramiento y dexo seis mil sueldos jaqueses para que se traiga dicho mi cuerpo a la Catedral y lo que sobrasse se celebre en missas en el altar privilegiado/ Que ni entierro sea con la menor pompa posible solo el cabildo y que se lleven solo seis hachas y que todo lo que sobrasse de los mil sueldos jaqueses que quiero se gasten en mi entierro se reparta entre los pobres vergonzantes/ Quiero que mi cadáver sea enterrado y sepultado con el hábito de la Santíssima Trinidad y dexo a los frayles el cáliz, alba y casulla que tengo en la capilla de mi casa con la condición de que cada año se me digan dos missas de difuntos cantadas con sus nocturnos, la una después de Reyes y la otra después de San Miguel por el alma de mi muger y la mía/ Dexo mil sueldos para decir quinientas missas con toda brevedad posible/ Dexo doce mil sueldos para que se celebren cada año doscientas missas por las almas de mi muger y las de mis difuntos para lo qual reclamo los seis mil sueldos que de mis bienes dexé a mi mujer en un testamento hecho ante Juan Fernández/ dexo cinco ducados al hospital general de la ciudad de Teruel/ Quiero se den de mis bienes a la Señora de Monserrat unos candeleros de plata de treinta y tres onzas que yo tengo ofrecido/ Dexo dos mil sueldos jaqueses al hospital de Zaragoza.

Doc. 12

1617, enero, 12, Cella.

Instrumento público de donación de tres censales otorgado por Polonia Ferrer, viuda de Jerónimo Brunel y domiciliada en Cella a favor de los clérigos y racioneros de la iglesia de Santiago de la ciudad de Teruel, con la obligación de que se le haya de celebrar una misa cada día perpetuamente.

A.P.S.S., Legajo n.º 1 (Notario Andrés Abril)

In Dei nomine, Amen. Sea a todos manifiesto que yo Polonia Ferrer, viuda del quodam Jerónimo Brunel, doctor en medicina, domiciliado en el lugar de Cella de la comunidad de Teruel, en mi nombre propio y como heredera que soy de todos los bienes así muebles como sitios, censales, treudos, derechos, instancias y acciones que vienen del dicho Jerónimo Brunel, mi señor y marido. Según que mejor y más largamente consta y parece por el último testamento de aquel, que fue hecho en el dicho lugar de Cella a veinte y dos días del mes de mayo del año mil y seiscientos y catorce por Jaime Sentis, notario regio de dicho lugar, recibido y testificado en dichos nombres y cada uno de ellos de grado y de muestra ciencia certificada bien y plenamente por mi y los míos herederos y sucesores presentes, absentes y adbenideros. No forzada en otra manera compellida antes bien de mi deliberada y agradable voluntad, ago donación, cession, renunciación y transportación para luego de presente a los reverendos vicario o lugarteniente, clérigos y racioneros de la iglesia del Señor Santiago de la ciudad de Teruel, que de presente son y por tiempos serán y a los suyos y a los que ellos quieran, ordenaran y mandaran es a saber: de tres censales. El uno de cuatrocientos sueldos de pensión annua pagaderos cada un año el día y fiesta de San Miguel del mes de setiembre con ocho mil sueldos jaqueses de propiedad y su fuerte principal, otorgado por los jurados oficiales y concejo singulares personas, vecinos y avitadores del lugar de Santa Eulalia, aldea de la dicha comunidad de Teruel a favor de el dicho quodam Jerónimo Brunel, según que más largamente consta por el instrumento público de censal que fecho fue en dicho lugar de Santa Eulalia a veinte y un días del mes de setiembre de mil y seiscientos onze por Juan Ibáñez, notario de dicho lugar de Santa Eulalia recibido y testificado. Otro de doscientos sueldos jaqueses de anua pensión con quatro mil sueldos de propiedad y suerte principal otorgado por dicho concejo a favor de dicho Jerónimo Brunel según que más largamente consta por el instrumento público de censal que fecho fue en dicho lugar de Santa Eulalia a veinte y un día del mes de setiembre de mil y seiscientos y doze por dicho Juan Ibáñez, recibido y testificado. Y otro de quinientos sueldos de pensión anua con diez mil de propiedad y fuerte principal, otorgado por los jurados, oficiales, consejo, singulares personas vecinos y avitadores del lugar de Celadas a favor de dicho Jerónimo Brunel com consta por instrumento público fecho en dicho lugar a veinte y dos del mes de febrero de mil seiscientos y quince por Jerónimo Galve, notario regio vecino de dicho lugar de Celadas recibido y testificado. Los cuales dichos censales, arriba calendados, así en pensión como en propiedad les hago para luego de presente donación y transportación los dichos vicario y clérigos de la dicha iglesia parroquial del Señor Santiago con los pactos, reservaciones, cargos y obligaciones infrascritos:

Primeramente: Me reservo durante mi vida natural las pensiones y porratas de dichos tres censales, arriba calendados.

Item. Con pacto y condición que después de ñla muerte de mí, se haya de celebrar y se celebren, cada día perpetuamente, una missa reazada por mi ánima y por la del dicho Jerónimo Brunel, mi marido, y de mis difuntos. La qual si al tiempo de mi muerte fuere vivo, el reverendo mosén Pedro Sevilla, racionero de Santiago, la celebre mientras el viviere en la parte, lugar y hora que quisiera y llevar, por razón de celebración, en cada un año, la renta de dichos censales, arriba calendados, por entero y sin disminución alguna. Que los vicario y clérigos de la dicha iglesia ni otra persona, ni juez alguno, le pueda pedir cuenta de dicha celebración. Y después de los días de dicho mosén Pedro Sevilla, se haya de celebrar y celebre dicha missa, en dicha iglesia parrochial del Señor Santiago por los vicario y clérigos que son y por tiempos serán de aquella a las diez horas del día desde Santa Cruz de mayo asta el día de Todos los Santos, y en lo restante del año, a las onze horas y que si el clérigo de dicha iglesia a quien por turno viniere la celebración de dicha missa no la celebre o quisiere celebrar en dicha iglesia, tenga de pena, por cada una vez que dicha missa no se celebre cinco sueldos jaqueses y si no la celebre a dicha hora, seis dineros, aplicaderas dichas penas a la fábrica de la iglesia, sin que en ello pueda haver remisión alguna ni arbitrar nada sino que dicha pena se aya de dar a la dicha fábrica.

Item. Que si al tiempo de la muerte de mí dicha Polonia Ferrer, fuere muerto el dicho mosén Pedro Sevilla, entren desde luego a celebrar la dicha missa los dichos vicario y clérigos que son y por siempre serán de la dicha iglesia, a la hora y con las penas arriba dichas.

Item. Que si los dichos concejos o otras personas luyeren los dichos tres censales o qualquiere de ellos, dichos vicario y clérigos estén obligados a volverlos sobre lugar realengo o en otra parte tuta y segura a voluntad de dichos vicario y clérigos dentro del tiempo de tres meses contaderos del día de tal luyción se ará. Y passado dicho tiemp, cargándose o no cargándose dichos censales, estén obligados los dichos vicario y clérigos a dar y pagar a mí dicha Polonia Ferrer o al dicho mosén Pedro Sevilla, en su casso, durante mi vida y la suya respectivamente, mil y cien sueldos jaqueses en cada un año.

Item. Que dichos vicario y clérigos hayan de aguardar de la paga de dichos censales, en cada un año, a dichos concejos tres meses de gracia después de vencidas las pensiones.

Item. Que dichos vicario y clérigos estén obligados a haver de aceptar dicha donación, cession y transportación con los pactos arriba dichos y si la aceptaren se hayan de obligar y obliguen a celebrar dicha missa como arriba se dice, con los pactos, reservaciones, cargos y obligaciones, atendiendo y cumpliendo todo lo sobre dicho [...]

Que fecho fue aquesto en el lugar de Cella, aldea de la Comunidad de Teruel a nueve días del mes de enero del año de mil seiscientos diez y siete siendo presentes por testigos Antón Soler, mancebo vecino de Villafranca y Pedro Muñoz, estudiante, natural de la ciudad de Teruel y de presentes hallados en este lugar de Cella. (Not. Andrés Abril)

Notas añadidas a este instrumento de cesión sobre luiciones de los censales y nuevos cargamientos.

- Los dos censales de Santa Eulalia de seiscientos sueldos de pensión y seiscientos escudos de propiedad fueron los jurados de santa Eulalia a 27 de febrero de 1632 por acto testificado por Luis Novella.

- Cargáronse los dichos seiscientos escudos sobre el lugar de Villar del Cobo a 22 de marzo de dicho año por acto testificado por Antón Morón, notario de dicho lugar. Está el contrato en este saco con los demás actos de esta capellanía.

- A 4 de marzo de 1633, fueron los jurados de Celadas el censal de los quinientos escudos por acto testificado por Pablo Cava, a los quales se dieron contrato original.

- A 10 de abril de 1633, se cargaron los quinientos escudos que fueron los jurados de Celadas sobre el concejo de Monreal del Campo por acto testificado por Lorenzo Mateo de la Tassa, notario, vecino de Monreal. Está el contrato en este saco con los demás de esta capellanía.

Doc. 13

1617, enero, 10, Teruel.

Instrumento público de loación, obligación y aceptación otorgado por los racioneros de la Iglesia de Santiago sobre la donación de tres censales cuyas rentas estaban destinadas a la fundación de una capellanía.

A.P.S.S., Legajo n.º 1 (Notario Andrés Abril)

In dei nomine, amen.

Sea a todos manifiesto que llamado, convocado, congregado y ajuntado el capítulo y compañía de los reverendos lugarteniente de vicario, clérigos y racioneros de la iglesia parrochial del Señor Santiago de la ciudad de Teruel, dentro de la sacristía donde otras veces para tales y semejantes cosas, se suelen y acostumbran ajuntar, por mandamiento del reverendo mossén Tomás Ponz, lugarteniente de vicario de dicha iglesia y llamamiento hecho por José Valero, sacristán de dicha iglesia, el qual tal relación me hizo a mí Andrés, notario y testigos infrascritos que de mandamiento de dicho largamente havia llamado a capítulo a son de campana por aquel tañida para la ora y lugar presente, en el qual dicho capítulo y congregación de aquel intervinieron y fueron presentes los infrascritos siguientes: mossén Tomas Ponz, lugarteniente de vicario, mossén Francisco Torremocha, mossén Pedro Sevilla y mossén Miguel Rubio, todos clérigos racioneros de la iglesia, capitulares capitulo havientes y representantes los presentes por los ausentes y por venir todos conformes y concordados y ninguno discrepante de todo el capítulo y compañía, en sus nombres propios y en voz y nombre de la iglesia atendiendo y considerando que Polonia Ferrer, viuda del quodam Jerónimo Brunel, domiciliada en Cella nos haya hecho donación, cession y transportación de tres censales; el uno de quatrocientos sueldos de pensión con ocho mil de propiedad, otorgado por los jurados, oficiales y concejo del lugar de Santa Eulalia; otro de doscientos sueldos de pensión con quatro mil sueldos de propiedad, otorgados por dicho concejo; otro de 3 quinientos sueldos de pensión con diez mil sueldos de propiedad otorgado por los jurados, oficiales y concejo del lugar de Celadas para los fines y con los pactos, reservaciones, cargas y obligaciones en el dicho instrumento público de donación, cession y transportación contenidos según que mejor y más largamente consta y parece por dicho instrumento público por aquella otorgado a favor de dicho vicario y clérigos, que fue hecho en Cella, a nueve días del mes de enero del presente año de mil seiscientos diez y siete por mi el infrascrito Andrés Abril, notario el presente recibente y testificante.

Y leída dicha donación palabra a palabra por tanto de nuestras ciencias ciertas, certificados de nuestro derecho y del derecho de dicha iglesia con acción de gracias aceptamos, loamos y aprobamos la dicha donación, cession y transportación, arriba calendada desde la primera línea hasta la última de aquella, inclusive. Y prometemos y nos obligamos, en dichos nombres y cada uno de ellos a tener y cargar todo lo en ella contenido so obligación de nuestros bienes y rentas de cada uno de nos y de los bienes y rentas de la dicha iglesia, muebles, sitios donde quiere havidos y por haver en todo lugar, los quales queremos aquí haver y havemos es a saber los bienes muebles por sus propios nombres y especie nombrados [...]

Nota:

- A 13 de junio de 1620, el Concejo de Celadas reconoce como señores de los quinientos sueldos que cada año pagaba a Polonia Ferrer, a los racioneros de Santiago.
- A 28 de junio de 1620, el Concejo de Santa Eulalia reconoce como señores de dos censos que pagaban a la viuda Polonia Ferrer, a los racioneros de Santiago.

Doc. 14

1619, agosto, 19, Teruel.

El mercader Antón Soriano funda en vida una missa semanal perpetua de dos sueldos de caridad.

A.P.S.S., Libro de Memorias de la Iglesia del Salvador, fol. 95r.

A 19 de agosto de 1619, Antón Soriano, mercader, dio y libró a la compañía de vicario y racioneros del Señor San Salvador de la ciudad de Teruel, ciento y quatro escudos para que dicha compañía los cargasse y con la venta dellos se le diga una missa reçada el viernes de cada semana. Hizo acto de todo lo sobredicho Juan Fernández, notario y dicha compañía recibió dicha cantidad y prometió de celebrar desde el dicho día dicha missa reçada en cada un viernes de cada semana. Y fue el trato que el dicho Antón Soriano, ha de pagar desde dicho día hasta Navidad del dicho año lo que corriere para la celebración de dicha missa y de Navidad en adelante, la celebra la yglessia con lo que rente de pensión en cada un año los dichos ciento y quatro escudos. Y se obligó con acto testificado por el dicho Juan Hernández, notario, dicho día y año.

Dicho día y año, el ilustre capítulo general de prior y clero de la ciudad de Teruel, vendió a los vicario y racioneros del Señor San Salvador 104 escudos censales de annua pensión por precio de 2080 sueldos de principal, los quales cargó y asseguró sobre todas las rentas y bienes de dicho Capítulo. Hai acto testificado por Juan Yaguë, notario, dicho día y año. Y será la primera paga a 19 de agosto del año 1620, y son los dichos 104 sueldos de pensión para la missa del dicho Antón Soriano, como arriba se dijo.

Doc. 15

1623, junio, 23, Teruel.

El vicario de San Salvador testa sobre el cuerpo de una parroquiana y le da sepultura en la iglesia con la condición de que los primeros réditos de una herencia que tiene por cobrar, sean destinados a un aniversario.

A.P.S.S., Lib. Reg. (San Salvador), vol. III, fol. 234r.

El veinte y tres de junio de 1623, muere Isabel Ana Alcalá, hija de Juan Alcalá y Eugenia Cedrillas. Era doncella y murió sin testamento por lo que se le hizo sobre el cuerpo, el cual recibió Jerónimo Campos, notario. Se ordenó por su alma una fiesta ordinaria y 15 missas rezadas y cuando cobrase algo de la hazienda y censales que la dicha, en compañía de los demás hermanos, tienen en Valencia, por herencia del doctor Juan Cedrillas, que los primeros dineros que perciviessen por parte de la dicha, se tomen cuatrocientos sueldos y se cargue un aniversario por la dicha y sus difuntos. Son testigos de dicho testamento Juan Sánchez Ruesta, estudiante y Juan Pascual. Fianzas de dicho testamento se establecieron Diego Sebastián y Vicente Bellido, cuñados de la dicha difunta. Sepultose en la iglessia en el baxo de San Nicolás.

Doc. 16

1624, octubre, 13, Teruel.

Obras pías de Magdalena Alcañiz entre las que ordena se le tome una bula de difuntos.

A.P.S.S., Lib.Reg. (San Salvador), vol. III, fol. 236r.

A 13 de octubre de 1624, murió Magdalena Alcañiz, mujer de Jerónimo Andrés, in secuntis nuptis. Hizo testamento el qual lo recibió Lupercio Valdecebro, notario en abril de 1620. Dispuso por su alma lo siguiente: Primero, que su cadáver fuese sepultado en el convento del Señor San Francisco, siendo primero llevado a San Salvador donde le sea dicha una missa cantada y que en el camino se le digan tres responsos.

Item, que en dicha parroquia se le haga su fiesta ordinaria como es costumbre en dicha ciudad y valga la missa del entierro como principio de dicha fiesta.

Item, se le digan en dicha iglesia diez missas rezadas.

Item, que en dicho convento se le diga otra fiesta como dispuso se le hiziese en su parroquia.

Item, quiso ser enterrada con el hábito del glorioso Señor San Francisco y que los religiosos de dicho convento digan un responso cantado en las casas de su habitación antes de sacar el cuerpo de aquella.

Item, quiso que durante un año contadero del día de su defunción en adelante, cada un día se le diga una missa y un responso rezado por los dichos religiosos.

Item, que se le digan cien missas rezadas en los altares privilegiados del Aseo y San Pedro o a donde pareciere a sus ejecutores.

Item, que en dicha parroquia de San Salvador se le cargue un aniversario con quatrocientos sueldos de propiedad.

Item, quiso que se agreguen otros cien sueldos y se carguen a favor del mayordomo de dicha iglesia y aquel con los cinco sueldos que renten, esté obligado a tomar una bula de difuntos por el alma de la dicha, dando quatro sueldos de charidad y quedándose con un sueldo por el trabajo.

Item, dexó de limosna al hospital ciento y diez sueldos.

Item, quiso que por sus executores, se tomasse de su hacienda lo necesario para hacer un delantealtar de tafetán blanco para nuestra Señora del Rosario de la Villa de Mirambel y que en su entierro se lleve la cera que a sus executores pareciere. Fianza Antonio Alcañiz.

Doc. 17

1628, marzo, 24, Teruel.

Testamento de Juan Correja, vicario de la iglesia de San Juan.

A.P.S.S., Legajo n.º 1 (Notario Rafael Bueno)

In Dei Nomine, Amén. Sea a todos manifiesto que yo, mossén Juan Correja, vicario de la ighlessia parrochial del Señor San Juan de la ciudad de Teruel, estando sano de mi persona y por la gracia de Dios, en mi buen sesso, firme memoria y palabra manifiesta, cassando, revocando y annullando, según que con tenor del presente casso revoco y annullo y por cassados, revocados y annullados doy. Y haver quiero todos y qualesquiere testamentos y codecillos por mí de mis bienes antes de ahora hechos y ordenados. Ahora de nuevo en aquellas mejores manera, vía, modo, caussa y forma que más y mejor de fuero hazer y decir lo puedo y devo, hago y ordeno el presente mi último testamento, última voluntad, ordinación y disposición de todos mis y rentas, Ansi mobles como sitios donde quiere havidos y por haver en la forma y manera siguiente:

Primeramente, encomiendo mi ánima a nuestro señor Jesucristo me la quiera colocar con sus santos en su santa gloria quando deste mundo vaya.

Item, quiero, ordeno y mando que, después que yo sea muerto, mi cuerpo siquiera cadáver, sea sepultado en la ighlessia del Señor San Juan en medio del cuerpo de la ighlessia entre los dos púlpitos, donde mejor lugar huviere y de cassa a la ighlessia quiero se me digan dos resposos cantados.

Item, quiero, ordeno y mando que en dicha iglesia del Señor San Juan, se me haga mi novena ordinaria con pan, vino y cera como es costumbre, cavo de año y cavo de novena y la cera lleven la que pareciere a mis executores infrascriptos.

Item, quiero, ordeno y mando que en dicha iglesia se me digan durante la novena y de allí en adelante cien missas rezadas por mi ánima. Item, quiero, ordeno y mando que en dicha ighlessia del Señor San Juan, me sea cargado un aniversario de veynte sueldos de pensión con quatrocientos sueldos de principalidad racione sepulture. Item, quiero sean pagadas todas mis deudas, tuertos e injurias, las que a tiempo de mi muerte se hallara por verdad que yo debiere y fuere tenido y obligado a pagar en qualquiere manera.

Item, dexo por parte o por legítima herencia de todos mis bienes, ansí mobles como sitios donde quiera havidos y por haver, assaber es al señor obispo que de presente es o por tiempo será de dicha ciudad de Teruel o al cavildo de dicha ciudad por sede vacante, mi breviario y cinco sueldos jaqueses por derecho de bienes mobles y una yubada de tierra en los montes blancos y comunes de dicha ciudad, por derecho de bienes sitios. Con los quales quiero se ayan de tener y tengan por contentos de qualquiere derecho de legítima y que otro ni más no puedan haver ni alcanzar de dichos mis bienes.

Item, dexo, de gracia especial y por servicios agradables, a Jerónima Puch, mi sobrina, muger de Pedro Escobar, sastre, habitante en dicha ciudad de Teruel, assaber es la cama en que yo duermo con su ropa y dos savanas a más de las que dicha cama

tiene, la estera que está en la alcoba y la cortina de la puerta de la alcoba y un aparador que está dentro del estudio con una arquimessa y su pie, que todo está fixo en la pared, sin lo que ay dentro del. Y assí mesmo le dexo el estante donde tengo los libros con un tablero que está debaxo con dos cajones y esto sin nada de lo que hubiere dentro, y assí mesmo le dexo un caldero de arambre de asta quatro cántaros, una gamella grande de estregar, una artessa cerrada de amassar con su banquillo; y assí mesmo le dexo una viña con su casilla sitiada en Pinilla, término de dicha ciudad, que confrenta con viñedos del concejo y con pieza de la viuda de Esteban Galçerán. Y assí mismo, si al tiempo de mi muerte, se hallare en mi cassa alguna arina y trigo como no excedan de asta veynte fanegas, se lo dexo de gracia especial a la dicha Jerónima Puch, mi sobrina, para que de todo lo sobredicho haga su propia voluntad como de bienes y hazienda suya propia.

Item, attendiendo y considerando que a la dicha Jerónima Puch, mi sobrina, le prometí en capítulos matrimoniales y para después de mis días, las cassas en que yo de presente havito con cargo de ciento y diez sueldos jaqueses que son la mitad de los censales que yo respondía sobre toda mi hacienda y de presente tenga luydos sesenta y un sueldos de pensión con la principalidad de aquellos. Por tanto, quiero y es mi voluntad que de los dichos ciento y diez sueldos de pensión que en cada un año havía de pagar, se le desfalquen treinta sueldos y seis dineros por la mitad que yo he luydo y quiero, ordeno y mando que la dicha Jerónima Puch ni los suyos no paguen en cada un año sino es setenta y nueve sueldos y seys dineros jaqueses.

Item, attendiendo y considerando assí mesmo que a la dicha Jerónima Puch, mi sobrina, en capítulos matrimoniales, le prometí la sobredicha cassa en que yo havito con ciertos pactos y condiciones, los quales quiero aquí haver et he por expresados, recitados y declarados como si de aquí de palabra a palabra lo fuesen. Por tanto, quiero, ordeno y mando y es mi voluntad que si ella muriere sin hijos, legítimos herederos o teniéndolos aquellos murieren menores de hedad de poder testar, quiero que en dicho casso que dichas cassas vengán a mis herederos infrascriptos, con obligación que se ha y ande cargar por mi alma cinquenta y dos sueldos de pensión con principalidad de mil y quarenta sueldos jaqueses en dicha iglessia de San Juan para que con la renta de aquellos, se me digan y celebren en cada un año en dicha iglessia veynte y seys missas rezadas.

Item, quiero, ordeno y mando y es mi voluntad que todos los adreços que yo tengo tocantes a la celebración de la missa, como son alba, misal, casulla, candeleros, bolsa y corporales, los ussufecten mossén Hernando Esteban, mi sobrino, durante su vida natural y después della, los dexo de gracia especial a la fábrica de dicha iglessia.

Item, dexo, de gracia especial, a mossén Hernando Esteban y a mossén Antonio Hernández, mis sobrinos, todos mis libros y hávitos de coro, a saber es: sobrepelliz y muças y no otros para que aquellos se los partan igualmente.

Item, dexo, de gracia especial, a Miguel Correja, mi hermano, que saque ante parte de mis bienes y hazienda diez fanegas de trigo y quinientos sueldos dineros jaqueses en dinero.

Item, dexo, de gracia especial, a Jerónima Correja, mi hermana, muger de Sebastián Hernández, que saque de mis bienes y hacienda ante parte quatrocientos sueldos dineros jaqueses.

Item, atendiendo y considerando que mossén Pedro Sanza fue heredero de señor que fue de las cassas que oy possehe Juan Bautista Berbegal, notario y ciudadano de dicha ciudad y por quanto aquel las a comprado y las possehe con justo título y por algún defecto de actos no es justo y está puesta mala voz en ellas. Por tanto, como a heredero sobredicho y en virtud de la renunciación que de dicha herencia hizo en mi favor mossén Juan Navarro, racionero de la parrochial del Señor San Martín de dicha ciudad, el qual renunció qualquier derecho y acción que tenga contra dichas cassas a favor de dicho Juan Bautista Berbegal. Item, echo y cumplido lo por mi parte de arriba dicho y ordenado, nombro y dipuesto en herederos míos universales de todos los demás bienes míos muebles y sitios y rentas donde quiere havidos y por haver a saber a Miguel Correja, Jerónima Correja, mis hermanos y a los hijos de Juana Correja muger de Francisco Puch, sastre, y a los hijos de Ana Correja, muger de Jaime Soriano y a los hijos de Isabel Correja, muger de Pedro Esteban y a los hijos de Magdalena Correja, muger de Miguel García, representando cada unos respectivamente las personas de sus padres y mis hermano o hermanos como si vivos fueran y no de otra manera para que de dichos bienes se agan seys partes yguales y de dichos bienes hagan a su propia voluntad como de bienes y cossa propia.

Item, atendiendo y considerando que algunos de mis hermanos y hermanas, sobrinos y sobrinas les he prometido algunas cantidades de dineros o otros bienes y por quanto se les tengo pagado. Si acaso pidieren algo de mis bienes, los desseredo con cinco sueldos y la parte que a aquel o a aquellos les havía de venir de mis bienes, se la partan entre mis herederos obedientes.

Item, nombro en executores del presente mi último testamento, exoneradores de mi ánima y conciencia al licenciado Juan Herrera, al vicario o lugarteniente de vicario de dicha parrochial del Señor San Juan, a Miguel Correja, mi hermano, a mossén Hernando Esteban y a mossén Antonio Hernández, mis sobrinos. A todos juntos o a la mayor parte a los quales doy y atribuyo todo poder necesario y que conforme fuero, derecho dar y atribuir los puedo y devo. Aqueste quiero sea mi último testamento, última voluntad, ordinación y disposición de todos mis bienes y rentas, muebles y sitios donde quiere havidos y por haver, el qual quiero valga por derecho de testamento y sino vale, valga por derecho de codicillo y si por derecho de codicillo no vale, quiero valga por derecho de qualquiera otra última voluntad según que mejor de fuero, derecho, voluntades valer puede y debe. Fecho fue aquesto en la ciudad de Teruel a veynte y quatro días del mes de março del año contado del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo de mil y seiscientos veynte y ocho. Siendo presentes por testigos a lo sobredicho llamados los honores Francisco Asensio, mancebo, cirujano, natural del lugar de Villel y de presente habitante en dicha ciudad de Teruel y Pedro Pomar, albañil, habitante en dicha ciudad. Las firmas que de fuero se requieren están contenidas en la nota original del presente testamento.

1629, mayo, 4, Teruel.

Concordia entre el vicario y racioneros de la iglesia de Santiago y el racionero Pedro Sevilla, de la misma iglesia, sobre el cargamiento de varios censales a favor de los clérigos de la misma con la condición de que, una vez muerto dicho racionero y su hermana, sus rentas se destinen a la celebración de misas por su alma y la de sus fieles difuntos.

A. P. S. S., Legajo n.º 1 (Papeles de la iglesia de Santiago)

Sea a todos manifiesto, que llamado, convocado, congregado y ajuntado el capítulo y compañía de los muy reverendos señores Vicario y racioneros de la iglesia parroquial del señor Santiago de la ciudad de Teruel mediante relación hecha por Antonio Boira, sacristán de dicha iglesia, según que tal y relación hizo a mí Luis del Pueyo Torrellas, notario, domiciliado en la ciudad de Teruel [...] el demandamiento del licenciado Tomás Poz, vicario perpetuo de dicha iglesia haver llamado al capítulo a son de cimballo por el tañido como es costumbre en dicha iglesia para la era y lugar presente y llegado y ajuntado dicho Capítulo en la sacristía de dicha iglesia donde otras veces para tales y semejantes actos y cosas como las infrascriptas se acostumbran allegar, convocar y ajuntar en el qual dicho Capítulo y en la congregación de aquel intervinieron y fueron presentes los infrascriptos y siguientes:

Primeramente, el dicho licenciado Tomás Poz, vicario perpetuo de dicha iglesia, mosén Francisco Torremocha, mosén Hernando Alegría, mosén Claudio Pascual, todos clérigos racioneros de dicha iglesia. Y de todo el dicho capítulo y compañía, los presentes por los ausentes y advenideros, los quales dichos señores vicarios y racioneros de dicha iglesia... de una parte y de parte otra el reverendo mosén Pedro Sevilla, clérigo racionero de dicha iglesia, los quales dijeron que que atendiendo y considerando que entre dicho vicario y racioneros de dicha iglesia y dicho mosén hayan tenido algunas diferencias y entredichas partes se a concodado mediante una concordia hecha entre las dichas partes, la qual dieron y libraron en poder de mí dicho notario y queriéndola leer a las dichas partes, respondieron que aquella la tenían por leída y que la loaban y aprobaban, cada una de dichas partes desde la primera línea hasta la última. La qual concordia es del tenor siguiente: La capitulación y concordia hecha, tratada y concordada entre los muy reverendos vicario y racioneros de la iglesia parroquial del Señor Santiago de la ciudad de Teruel, Capítulo y compañía de dicha iglesia y mosén Pedro Sevilla, racionero de dicha iglesia es:

Primeramente, atendiendo y considerando que unos censales que pertenecían a Don Lamberto Andrés Camarena, sobre diversos bienes, los quales son: primo, un censal que responde cada un año Bautista Berbegal y Leonor Pérez, conyuges, de dos mil setecientos y veinte sueldos de principalidad con ciento treinta y seis sueldos de annua pensión a favor de jerónimo Andrés por auto certificado por bautista berbegal, notario, a cuatro de octubre de mil quinientos ochenta y nueve; otro otorgado por Domingo Arcauz y María Ana Báguena, conyuges de dos mil sueldos de propiedad con cien sueldos de annua pensión a favor de Lamberto Andrés a diecinueve de marzo del año mil quinientos setenta y uno y por Jerónimo Romero, resevido y testificado; otro censal del doctor Miguel Pérez a favor del doctor Juan Carnes de dos mil seiscientos

de principalidad con ciento treinta sueldos de annua pensión por Miguel Tapiz, recibido y testificado a treinta y uno de enero del año mil quinientos noventa y seis, cupole este censal a Jerónimo Andrés por el suscemento de la dote de su hermana Jerónima Andrés atreinta de enero de mil seiscientos diecisiete y por Gaspar Cavero de Moros resevido y testificado; otro censal, y es verdad que aunque es de siete mil sueldos están luidos los cuatro mil y no ha de ser sino de tres mil sueldos de principalidad con ciento cincuenta sueldos de annua pensión, otorgado por el doctor Miguel Pérez y Jerónimo Pérez, hermanos a favor de Lamberto Andrés y por Jerónimo Perez, notario, recevido y testificado a veintiuno de abril del año mil quinientos noventa, los quales sobredichos censales me vendió a mí mosén Pedro Sevilla, racionero de la Iglesia del Señor Santiago, así en propiedad como en pensiones caidas y devidas hasta el día de la data dicho Don Lamberto Andrés Camarena por once mil ochocientos sesenta sueldos, los quales les pagué yo en dinero y en dos comandas y los autos de la vendición hize que se otorgasen a favor de los vicario y racioneros del Señor Santiago que entonces eran y por tiempo serán, pero fue entrecubierta y porque mi voluntad era que viviendo yo y mi hermana Juana Sevilla, las pensiones de dichos censales, las llevásemos los dos, respectivamente, y después de nuestras muertes, se celebrasen por dichos vicario y racioneros de misas rezadas por mí y por mis fieles difuntos llevándose por la caridad de cada una misa dos sueldos y esto se entiende de las pensiones, quedando la principalidad siempre en pie para siempre. Por tanto, dicho mosén Pedro Sevilla reconoce y confiesa que dichas pensiones durante mi vida y después de yo muerto, mi hermana Juana Sevilla durante la suya, son nuestras respectivamente, y después de muertos los dos para dichos vicario y racioneros con obligación de celebrar por mi alma y de mis fieles difuntos, perpetuamente doscientas cincuenta y ocho misas rezadas cada un año, que es llevar a dos sueldos de caridad por cada una misa. Y en caso de luyción, quiero y es mi voluntad reciban dichos racioneros lo que se luyere y lo vuelvan a cargar lo antes posible en parte tuta y segura, y si a caso viviere cuando suceda luyrse y hallaren donde cargarlos, siendo parte segura, los hayan de cargar a favor de dichos vicario y racioneros, siendo siempre para los fines sobredichos que si conveniere nos han de hacer a mi y a mi hermana, respectivamente a cada uno en su caso. Los derechos necesarios para que cobremos las pensiones de sobredichos censales durante nuestras vidas y cada uno respectivamente de nosotros y les suplico, si aconteciere vivir mi hermana Juana Sevilla cuando yo sea muerto, que es quando dicha a de llevar las sobredichas pensiones, y no antes, que por ser mujer y no tuviere quien le cobre, que el mayordomo de dicha iglesia, pagándole, le cobre y pague dichas pensiones. Atendiendo y considerando que yo mosén Pedro Sevilla durante mi vida sea capellán de una capellanía instituida por la quodam Polonia Ferrer, muger del doctor Jerónimo Brunel, con la cual tengo bastante celebración. Por tanto quiero que los sobredichos vicario y racioneros celebren todas las misas cargadas y votivas que por turno y rueda como racionero de dicha iglesia me podian entrar y venir, así cantadas como rezadas; no teniendo que pagar nada por las misas mayores que me podían tocar y venir a mí, racione fructus, que en el provecho de las demás misas se suple el de dichas mayores. Pero si sucediera que por luyción o luyciones de censal o censales de la dicha capellanía o por otra qualquiera manera, cesaren en parte o en todo la pensión y pensiones del censal o censales de dicha capellanía de Polonia Ferrer, en tal caso aya de ser admitido a la celebración de dicha iglesia como racionero que soy de ella y quitada dicha celebración de dicha iglesia gane y aya de ganar, acudiendo y residiendo en ella o estando ausente o enfermo o de la manera que la iglesia los tiene por presentes. Los dichos vicario y racioneros por ellos y por los suyos presentes y ausentes y advenideros y dicho mosén Pedro Sevilla simul et in solidum respective, prometieron y se obligaron

guardar y cumplir la dicha concordia de la forma y manera que en ella se recita y contiene y contra ella no contravenir directa ni indirectamente [...]

Fecho fue aquesto en la ciudad de Teruel a cuarto días del mes de mayo del año contado del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo de mil seiscientos veintinueve, siendo a ello presentes por testigos llamados y logrados Antonio Boira, estudiante y Raimundo Ambel, boticario, habitantes en la ciudad de Teruel.

1631, julio, 14, Teruel.

El canónigo Ginés Martínez, visitador general, da cuenta de que un legado pío para casar parientas pobres no ha sido ejecutado y ordena sean embargados los emolumentos de los patronos de este legado hasta que no se devuelvan las cantidades asignadas para el mismo. También hace relación de las misas y aniversarios que no se han cumplido

A.P.S.S., Lib. Reg. (San Pedro), vol. IV, fols. 321v. - 323v.

[...] Visitados los legados píos de Jaime Hernández, notario muerto el 7 de julio de 1621, en su testamento cerrado en poder de Valero Abril, notario a 18 de agosto de 1600, entre otros legados ordenó y mandó que, después de las muertes de los que por su testamento dejaba usufrutuarios de su hacienda, los ejecutores y patronos de ella, vendiéndola, cargen en lugares de realengo, tutos y seguros lo que de ella resultare a censal y que la renta sirviera para una limosna en ayuda para parientas suyas con la cláusulas en el testamento expresado, las cuales queremos aver aquí por informadas. Y habiendo acabado el usufruto que tenía Catalina Hernández, su hermana, que murió en abril de 1624, quedando patronos y executores el licenciado mossén Matamala, vicario de la presente iglesia y el racionero más antiguo, que son y por siempre serán, no se ha puesto por ejecución la dicha limosna, ni fundado aquellas, ni cumplido con sus obligaciones en perjuicio de los que la avian de gozar y daño y cargo de sus conciencias. Por tanto, a más de dexar a nuestro arbitrio el castigar a los dichos como merece su descuido, proveyendo del servicio remedio y atendiendo al descuido dicho, primeramente mandamos que en el libro blanco que ay para dicha limosna, ante todas las cosas, al principio, se vacíe fehacientemente el testamento(o se cosa), del dicho quodam Jaime Hernández y las cláusulas que fueren necesarias del testamento de su mujer y se calenden los censales pertenecientes a dicha limosna, quién los paga, en qué día y cuanto y el notario que los testificó con el día, mes y año, dejando un par de ojas en cada censal para assentar las luyciones que pudiere aver y los reconocimientos de cada censal y después de esto con título de: “Libro o capítulo de las consignaciones que se hacen de la limosna del quodam Jayme Hernández que dexo para casar parientas suyas de la parte paterna y materna” y después de este título, se ponga en cada un año a quien se consigna y desando para muchos años folios para dichas consignaciones de quien llevare la limosna y no se distribuya ninguna sin que conste en dicho libro de la apoca. Y para que se restituya el agravio que an recibido los que avian de aver recibido en los años pasados la limosna, ante todas las cosas mandamos a los dichos mossén Matamala vicario patrón y a mossén Francisco Hernández, copatrón y a mossén Asensio como tal, en pena de veinte y cinco ducados, a cada uno respectivamente y de excomunión mayor canónica monitione premissa, que dentro de un mes contadero del día de la publicación de estos mandatos, restituyan toda la hacienda a la dicha limosna pertenecientes así en dinero de qualquiera uno perteneciente, como escrituras, censales y inventarios de dicha hacienda del instituyente, y qualquiere alhajas o bienes de la hacienda del dicho; y los depositen ante nos para mandarlos vender y el dinero cargar, con el advertimiento que, no haciéndolo, a más de que les executaremos la dicha pena, los castigaremos como lo pedirá su inobediencia, lo passado y lo presente. Para lo qual, entre tanto que no lo hizieren y para recobrar lo que deben a dicha limosna, embargamos y amparamos en poder del mayordomo de dicha Iglesia, todas las rentas,

frutos y distribuciones de los tres arriba y so la pena sobredicha le mandamos no se los libre que no sea aviendo satisfecho y con orden nuestro. Y porque avemos hallado que dicho mossén Simón Matamala y mossén Martín Asensio, se entregaron en una comanda de dos mil y cuarenta sueldos otorgada por D. Martín Garcés de Marcilla para cobrarla, so dicha pena, les mandamos restituyan dicha cantidad o comanda dentro del dicho tiempo y dentro de quatro meses contaderos dentro de la publicación de dichos mandatos. Cobren de micer Calvo las pensiones que debe desde el año mil seiscientos tres, executando los censales por justo precio para ello de la hacienda que viniere recogida de los demás censales, con quenta y razón. Y para que lo dicho tenga mexor efecto, aplicamos dicha execución y cobranza pagándose su capital al mayordomo que es y será en todo tiempo de dicha Iglessia y queremos que el libro y papeles pertenecientes a dicha limosna, se guarde en el archivo de dicha iglessia y que en él se apunten las pensiones de dicha limosna y de él no se saquen sino para distribuirla y las luiciones de los censales para cargarlos conforme a la voluntad del instituyente, encargándoles al Capítulo y racioneros este cuidado para mejor exoneración de nuestro obispo, pues queda esta limosna y patronato en dicha iglesia, para lo qual hacer les concedemos poder bastante y lo mismo hagan de los demás censales que se deven.

Item. Porque visitando las obligaciones de missas y anniversarios de esta iglesia avemos hallado por cargar lo siguiente: Primeramente, quatrocientos sueldos que Timoteo Martínez debe cargar por dos missas cantadas que su mujer Ana Jerónima Castellot ordenó se le digesen el día de las Ánimas y más trescientos sueldos para treinta responsos cantados dicho día por la dicha y también quinientos sueldos por unos maytines y missa que se han de celebrar el día de San Valero, assí mismo por la dicha y más doscientos sueldos por un aniversario perpetuo por la dicha su mujer.

Item. Doscientos sueldos que Francisco García y su mujer deben cargar para un aniversario por Jaime Asensio.

Item. Nicolás Gil de Luna y su mujer, doscientos sueldos por un aniversario por Antonio García, marido que fue de la dicha.

Item. Catalina Calvo, doscientos sueldos por un aniversario para su marido Martín García.

Item. Don Diego Lamata, quatrocientos sueldos para dos aniversarios por Jaime Silvestre y la Baltierra, por aver comprado unas casas con ese cargo.

Item. Miguel García, pelaire, quatrocientos sueldos para dos aniversarios por sus padres.

Item. Jerónimo Torres y Gracia Cubel, quatrocientos sueldos para dos aniversarios, el uno por el doctor Agustín Novella y el otro por Melchor Torres.

Item. Antonio Ortiz, de Cedrillas, doscientos sueldos por un aniversario por su mujer Isabel Ana Pobo.

Item. Damián Delgado, boticario, doscientos sueldos por un aniversario por su hijo Tomás Delgado.

Item. Jerónimo Calvo, notario, seiscientos sueldos para tres aniversarios por Jaime Tomás, su suegro.

Item. Doscientos sueldos para un aniversario por su mujer “La Tomasa”.

Item. Y más debe Jerónimo Calvo, ochocientos sueldos que tiene en su poder y los dexo el quodam Julio de Miedes, notario, para el reparo de la rexa de la capilla de Nuestra Señora de Gracia, fundada en dicha iglesia.

Por tanto mandamos a todos los sobredichos y a cada uno de ellos, respectivamente, y a los herederos y executores del testamento del quodam Jerónimo Calvo, que dentro del tiempo de un mes de la publicación de este nuestro mandato contadero, el qual les asignamos por tres términos y el último perentoria y monición canónica, den y carguen dichos aniversarios y missas con efecto, y los herederos y executores dichos, depositen en poder mío dichos ochocientos sueldos que como dicho estaban en el testamento de Jerónimo Calvo para la dicha obra pía, so pena de veinte y cinco ducados, a cada uno de ellos y en subsidio de derecho de excomuni3n mayor late sententia can3nica monitione premissa. Porque a Timoteo Mart3nez, se le ha mandado en particular y intimado personalmente lo sobredicho y no lo ha hecho concedemos letras subsidiarias contra el dicho para que el Sr. Obispo de Albarrac3n las pueda executar so las penas en ellas contenidas.

Doc. 20

1635, noviembre, 23, Teruel.

Alegato sobre el derecho de entierro en la capilla de la Virgen de Monserrat de la iglesia de San Andrés.

A.P.S.A., Lib. Reg. (San Andrés), vol. II, fols. 316v.- 317r.

Juan Domínguez, alpargatero, con testamento hecho el día nueve de maio de 1595 ante Jerónimo Dalda, pide ser enterrado en esta capilla por ser capilla y entierro franco de su linage, por ser sobrino de Quiteria Campillo muger de Francisco Vergón de Conejera fundadores de dicha capilla. Los quales no tuvieron hijos y dexaron herederos de su capilla y hazienda a Lázaro Campillo y Francisca Campillo, hermanos de dicha Quiteria Campillo, fundadora. Y dicha Francisca Campillo, hermana de dicha fundadora cassó en el lugar de Aldehuela con Juan Domínguez, los quales Juan Domínguez y Francisca Campillo, de legítimo matrimonio tuvieron enytre otros hijos a Juan Domínguez, el qual cassó con Anna León de Formiche Alto y tuvo de legítimo matrimonio, entre otros hijos a Juan Domínguez que se hizo alpargatero y vivió en Teruel y edificó la cassa de la fuente del arrabal en la que vivió por espacio de cinquenta años. Tuvo entre otros hijos a Anna Domínguez que cassó en Teruel con Simón Calvo padre legítimo de Anna Calvo que oy está cassada con Juan Valacloche, labrador, vecino de la presente ciudad. De manera que, Francisco Domínguez, labrador, vecino de Teruel, que vivió en la cassa de las heras del arrabal, padre de Juan Domínguez y aguelo de Francisco Domínguez y Emerenciana Domínguez, fue hermano de dicho Juan Domínguez, alpargatero y ambos nietos de Francisca Campillo, hermana de la fundadora de dicha capilla. Y assí es cierto que tienen franco entierro en dicha capilla los descendientes de dicho Lázaro Campillo y Francisca Campillo, hermanos de la fundadora. Este parentesco y linage está probado y consta en un proceso arbitrado en la corte eclesiástica de Teruel en el qual dio sentencia definitiva el doctor Juan Lachago, deán y vicario general en veinte y seis días del mes de noviembre año mil seiscientos veinte y cinco.

Dicho esto por yo el doctor Andrés Domínguez, vicario perpetuo para que mis sucesores sepan a quien deben dexar enterrar sin pagar derecho alguno en dicha capilla de Nuestra Señora de Monserrat por aver avido pleyto en años pasados para que no lo aya de oy más.

Item, ordenó dicho Juan Domínguez, alpargatero, por su alma se celebrasse una fiesta ordinaria de difusión, cabo de novena y cabo de año con la ofrenda acostumbrada y que acompañare su cuerpo el Capítulo General de las parroquias de Teruel y en el camino de cassa a la igrlessia se le dixere un responso cantado con la caridad acostumbrada.

Item, que durante la novena se le dixeren nueve missas, una cada día a dos sueldos de caridad.

Item, cinquenta missas en capillas privilegiadas a dos sueldos de caridad.

Item, se diese al Hospital General de la presente ciudad cinco ducados para ganar la indulgencia de dicho hospital.

Executores el vicario que es y será de la presente ighlesia y Francisco Domínguez, hermano de dicho testador. Fianza el doctor Andrés Domínguez, hijo de dicho difunto.

Doc. 21

1636, abril, 2, Teruel.

Testamento sobre el cuerpo de Jerónimo Guitar, hecho por el vicario de San Juan, en el que se incluye una misa semanal que tenía obligación de hacer celebrar por sus suegros según las disposiciones testamentarias de su segunda mujer.

A.P.S.S., Lib.Reg. (San Salvador), vol. III, fols. 254v. – 255r.

A 2 de abril de 1636, murió Jerónimo Guitar, mercader, vecino y parrochiano de San Juan, sin hacer testamento. Y anssí lo hizo el vicario de dicha yglesia de San Juan sobre el cuerpo y entre otras obras pías que ordenaron por su alma fue que sus herederos diesen a la presente iglesia de San Salvador ciento y quatro libras para que se carguen a censo y con la renta de ellas, que serán ciento y quatro sueldos, se celebrasse una missa rezada cada semana por las ánimas de Gonzalo Cedrillas y Magdalena Bernal, suegros de dicho Jerónimo Guitar, ya difuntos. Y el motivo que para esto hubo fue que Emerenciana Cedrillas, hija de los conyugues Gonzalo Cedrillas y Magdalena Bernal, casada en segundis nuptys, dexava en su testamento, certificado por Juan Yagüe, la cantidad para que se celebrasse la dicha missa por haver sido anssí la voluntad de dichos sus padres. Y el dicho Guitar, se la hizo revocar, diciéndole que él la cargaría. Y constando de lo dicho por relación de mí, Juan de Herrera, que me hallé presente al dicho testamento de la dicha Emerenciana Cedrillas, se hizo esto en la forma dicha como consta por dicho testamento, hecho sobre el cuerpo. Testificado por Luis Novella, notario.

Doc. 22

1636, octubre, 27, Teruel.

El ciudadano Esteban de la Torre, entre otras disposiciones, funda una misa de once perpetua que se habrá de celebrar tras la muerte de su mujer, para la cual ésta promete y se obliga en acto notarial se dispongan de sus bienes comunes las cantidades necesarias.

A.P.S.S., Lib. Reg. (San Salvador), vol. III, fol. 256r.

A veynte y siete de octubre de 1636, murió Esteban de la Torre, ciudadano. Recibió los sacramentos. Hizo testamento. Notario Rafael Bueno. Ordenó por su alma lo siguiente:

Primo, quiso ser sepultado dentro de la presente yglessia con el hábito de San Francisco. Quiso se le hiziera su novena con pan, vino y cera, cabo de novena y cabo de año y que se le dixeran mil missas rezadas en las capillas privilegiadas del Asseo y de la sparrochias.

Item, dexó al hospital ciento y diez sueldos de limosna y que después de los días de Esperanza Soriano, su muger, se le cargasen tres maiyines con sus missas cantadas: el día de San José, unos, el día de la Assunción de Nuestra Señora, otros, y el día de San Esteban, otros, con caridad de seiscientos sueldos cada uno.

Item, assí mismo, quiso que después de los días de dicha Espezanza Soriano, su muger, se tomen de los bienes comunes de ambos a dos, la cantidad que fuere necesaria y se cargue un amissa en dicha parrochia de San Salvador celebradera cada día continuante a las onze horas del mediodía en todos tiempos y no antes. Y dicha Esperanza Soriano, su muger, leyó dicha cláusula y prometió y se obligó a no revocar dicho pío legado.

Fianza a todo lo dicho: Esperanza Soriano, su muger. Completum, preter lo que no se puede cumplir hasta muerte la dicha Esperanza Soriano.

Doc. 23

1636, julio, 10, Teruel.

Probanza sobre el derecho de sepultura en la capilla de la Virgen de Monserrat del linaje de la familia de los Campillos.

A.P.S.A., Lib. Reg. (San Andrés), vol. II, fol. 317v.

En diez días del mes de julio de 1636, murió Lázaro Campillo. Recibió todos los sacramentos. Hizo testamento en poder de Luis Novella, notario, vecino de Teruel en ocho días de dicho mes y año. Ordenó por su alma que su cuerpo fuesse sepultado en la capilla de Nustra Señora de Monserrat de la presente iglessia, entierro franco de su linaje por parte de padre, el qual fue nieto de Lázaro Campillo, hermano natural y legítimo de Francisca Campillo, aguela legítima de Juan Domínguez, mayor, alpargatero, escrito arriba en veinte y tres de noviembre de 1635. El qual, Lázaro Campillo visagüelo del presente difunto, fue también hermano legítimo de Quiteria Campillo, muger de Francisco Vergón de Conejera, labrador, los quales dos conyugues, por no tener hijos, de su hazienda fundaron dicha capilla con privilegio de entierro franco para sus herederos que fueron dichos Lázaro y Francisca, hermanos de Quiteria Campillo, fundadora. La qual y su marido por armas y timbre tuvieron un conejo, el qual está pintado en lo alto del altar principal de dicha capilla. Y en el frontispicio de dicha capilla ay de hierro dos escudos. El de a mano derecha contiene un conejo con una esteva, armas de la fundadora y de su hermano Lázaro Campillo, labrador. En el de escudo de mano izquierda ay una de y un cordero de San Joan, armas de Juan Domínguez de Aldehuela y Francisca Campillo, conyugues, hermana y cuñado y herederos legítimos de capilla y hazienda de dicha fundadora, como más largamente consta en el proceso y sentencia calendadas entre las obras pías de Joan Domínguez, mayor.

1636, julio, 14, Teruel.

Testamento que hace Pedro Sevilla, racionero de la Iglesia de Santiago, ante el notario Andrés Abril por el cual deja como herederos de la mayor parte de su hacienda al vicario y racioneros de esta iglesia.

A. P. S. S., Legajo n.º 1 (Papeles de la iglesia de Santiago)

In dei nomine, amen. Sea a todos manifiesto que como toda persona en carne puesta, de la muerte corporal escapar no pueda y no haya en este mundo cossa tanto cierta como la muerte ni más incierta que la ora de aquella, deseando prevenir el día de mi muerte por ordinación testamentaria; por tanto, yo mossén Pedro Sevilla, racionero de la Iglesia del Señor Santiago de la Ciudad de Teruel, estando enfermo de mi persona y por la gracia de Dios nuestro señor en mi buen sesso, juicio firme y palabra manifiesta, cassando y revocando y anulando todos y quales quiere testamentos, codicillos y otras últimas voluntades por mi de mis bienes y hacienda antes de ahora hechos y ordenados, ahora de nuevo, de grado y de mi cierta ciencia, certificado de mi derecho hago y ordeno este presente mi último testamento por primera y última voluntad, ordinación y disposición de todos mis bienes ansi mobles como sitios, nombres, derechos y acciones como pertenecientes en qualquiere manera en la forma y manera siguiente.

Primeramente encomiendo mi alma a nuestro señor Dios al cual humildemente suplico la quiera colocar con sus santos en la gloria para lo cual la crió. Item: quiero que mi cuerpo si quiere cadáver sea sepultado y enterrado dentro de la Iglesia parroquial del señor Santiago de la presente ciudad, donde tengo mi sepultura. Item: quiero que sobre mi cuerpo, antes de ser enterrado vengan los conventos que hay en dicha ciudad y cada uno de ellos me diga un responso y se pague a cada convento veynte sueldos de caridad.

Item: quiero que en dicha iglesia me sea hecha mi fiesta, novena, cabo de novena y cabo de año con pan, vino y candela como es costumbre y me sea llevada la cera que pareciera a mis ejecutores infrascriptos y me toquen las campanas en las iglesias de Santiago, San Martín y San Pedro.

Item: quiero que en la dicha iglesia del señor Santiago, por los racioneros de aquella, me sean dichas cien misas reçadas inclussas las missas de la fiesta. Item: quiero que sean pagadas todas mis deudas, tuertos e injurias, todos aquellos y aquellas que por buena verdad se hallara poder y ser tenido y obligado a pagar con albaranes públicos como privados o en otra qualquiera manera pasando las cuentas de las personas con quien yo huviera tenido algunos tratos. Mis executores infrascriptos a los cuales dichos executores les doy pleno poder tanto y tan grande quanto se le puedo hacer y otorgar advirtiendo que en unas cuentas procedidas del Arcedaniato de Pedrellas en las quales el licenciado Gil Valero, vicario del lugar de Orrios, que me dio él o otri por él, seiscientos sueldos jaqueses en una partida y ocasión la qual yo no tengo assentada ni me acuerdo, pero quiero que si el dicho lo adverare mediante juramento o mostrare albarán mío en dichas cuentas, se le admita dicha partida y en razón de las cuentas que Juan de Camarillas de Caudiel por no acordarme, se le libre unas partidas de trigo quiero sean dadas a los herederos del dicho diez y seis fanegas de trigo de Argente y

más quiero que de mis bienes, sean abonados dos mil sueldos jaqueses, los cuales se han de cargar en el lugar que al vicario y beneficiados del lugar de Caudiel pareciera y el cargamiento se ha de hacer a favor de la viuda del dicho Juan de Camarillas, para que durante la vida de aquella, los usufrute y después de sus días, a favor de los dichos vicario y beneficiados de Caudiel para que con la pensión y renta que dichos dos mil sueldos procediere en cada un año, se celebren las misas que la caridad de dicha renta bastare o otros sufragios a arbitrio de los executores del testamento de dicho Juan de Camarillas y lo sobre dicho quiero que se haga passando los herederos de dicho Juan de Camarillas por lo dicho y no pidiendo otras cuentas, la cuales no puedan pedir ni pagárseles.

Item: quiero que en respecto de una heredad que está junto a San Julián, que yo vendí con ciertos pactos a Bernad Chirilac, vecino de dicha ciudad, de la qual me tiene pagados mil y cuatrocientos sueldos jaqueses y por no acabar de pagarme la demás cantidad me la tengo en mi poder usufructuándomela y de ello pretenden agravio por parte del dicho Bernad Chirilac deste trato y en lo hacedero a cerca de el se esté a lo que pareciere a mis executores infrascriptos.

Item: quiero que mis executores infrascriptos a mas de lo dicho, tengan pleno poder para passar cuentas con pagos y para pagar las cantidades que de mi mano les dejare en un papel advertido.

Item: deyo por parte y derecho de legitima herencia de todos mis bienes ansii mobles como sitios a mi pertenecientes y por pertenecer, podientes y devientes en qual quier manera al Señor obispo que de presente es o por tiempo será de la presente ciudad y a la sede vacante en su caso y al señor nuncio Apostólico de España, a Juana Sevilla y Catalina Sevilla, mis hermanas y a otros quales quiera personas de parte o derecho en mis bienes pretendiera haber alcanzar a saber: al señor obispo o sede vacante y nuncio apostólico mi breviario en que reço y a los demás cada cinco sueldos por todo moble y sendas arrobas de tierra en los montes blancos de dicha ciudad por bienes sitios, con los quales quiero, ordeno y mando se hayan de tener y tengan por pagados y contentos y que otra cosa ni más no pudieran pretender ni alcanzar más que por el presente manifiesto les fuere dejado.

Item: deyo de limosna y caridad al hospital general de la presente ciudad cinco ducados para ganar las indulgencias.

Item: deyo de gracia especial a la limosna de Don Francés de Aranda, instituida en dicha ciudad, las casas que yo tengo y havito en la calle llamada del Estudio que afrentan con casa de los herederos de Jerónimo Ribera y casas de los herederos de Valero Abril, notario. Si quiere el derecho que en ellas yo tengo para que haga a su voluntad con tal empero que de mi hacienda no puedan alcanzar por los acreedores de Carenas ni por los herederos de quien a mí me vendió la casa y más quiero que si conforme a justicia y conciencia, yo no huvira podido echar unas aguas o dar salida a ellas arrimando a la pared que es medianil con la viuda de Jerónimo Ribera y por eso se le huviera seguido algún daño, quiero que dicha limosna este obligada a pagarlo y con ese gravamen le dexo dicha casa.

Item: dexo de limosna y de caridad al convento de la Santísima Trinidad, de la presente ciudad, mil sueldos jaqueses para la obra y reparo de aquel, los quales quiero

que mis executores gasten en dicha obra y reparo pagando jornales cada un día a los obreros o personas que fueren a trabajar hasta dicha cantidad de dichos mil sueldos tan solamente.

Item: dexo de gracia especial a Miguel Martín de la Martínez, vecino del Campillo, una comanda en que me está obligado Pedro Murciano, vecino de Val de Cuenca, la qual quiero haver aquí por calendada debidamente y según fuero del presente Reyno con todos los derechos a mí en aquella pertenecientes y debientes en qual quiera manera con obligación de pagar a Miguel de Hinojosa del Campillo la parte del medio guanón que le previene a saber es que ante parte saco yo noventa y tres libras de dicha comanda y lo que sobrare es del medio guanón desfalcando lo que se hubiere de desfalcar por haverse valido dicho Miguel de Hinojosa de algunas reses y así, todo lo que sobrare de dicha comanda, pagando a dicho Hinojosa lo que se le huviere de pagar, se lo dexo al dicho Miguel Martín con la obligación de haberlo de dar a Isabel Juana Martín y a Ana Martín, sus hijas, el día que tomaren estado o fueren beatas, por iguales partes, a cada una su parte en tomando estado. Y si muriere antes de tomallo, lo haya de dar todo a la otra y si ambas murieren, lo haya de dar a sus otra hijas. Item: quiero y dexo a mossén Juan Maganán, mi sobrino, un manteo y sotana, el mejor que se hallaré mío.

Item: quiero, ordeno y mando que mis executores infrascriptos vendan todos mis bienes muebles y sitios habidos y por haber exceptado la cama parada enteramente con su paramento en que yo duermo, con dos colchones, quatro sábanas, dos mantas, quatro almohadas, seis taburetes de madera, seis sillas de madera, un banco largo de respaldo de pino, una arca grande de nogal, tres tinajas, quatro toneles con el vino que en ellos huviere y un tonel que tengo prestado a Juan Torres, ollero de veinte y quatro cántaros; que estos muebles los dejo de limosna a los padres capuchinos de la presente ciudad y todos los demás bienes, ansi muebles como sitios quiero sean vendidos en público por mis executores y del precio de ellos, procedido, hechas, pagadas y cumplidas las cossas dichas co más todo lo que se cobrase de deudas que se devieren, todo quiero se cargue realenco, tuto y seguro haciendo uno o muchos cargamientos de censales a favor de los vicario y racioneros de la iglesia parroquial del Señor Santiago de la dicha ciudad de Teruel, mis hermanos, a los quales, de dichos censales y de otros qualesquiere bienes que a mí me perteneciesen, me pueda y deba y de todos mis bienes ansi muebles como sitios habidos y por haber en todo lugar, dexo herederos míos universales para los fines y con las obligaciones infrascriptas y siguientes:

Primeramente: que dicho vicario y racioneros, mis herederos, hayan de pagar en cada un año a Catalina Sevilla, viuda, mi hermana, vecina de Valacloche, durante su vida de aquella, en cada un año, quatrocientos sueldos jaqueses en quatro pagos iguales, de tres en tres meses.

Item: con obligación de darle por una vez a Juana Sevilla, mi hermana, doscientos sueldos. Item: con obligación de, perpetuamente todos los viernes del año, que me hayan de celebrar por mi alma y de mis fieles difuntos o almas del Purgatorio en dicha iglesia del Señor Santiago, por los vicario y racioneros de ella, una misa de Plaxis con diácono y subdiácono, queriendo como quiero que de dichos censales cargados a favor de los dichos y aquellos por mí dexados, la principalidad de once mil sueldos, se destinen para la caridad de dicha misa de Plaxis.

Item: con obligación de decir dichos vicario racioneros de dicha iglesia, en ella, perpetuamente, maytines y misas cantadas en las festividades siguientes: primo en la víspera y día de la Purificación de Nuestra Señora.

Item: en la víspera y día de la Asunción de la Virgen. Item: en la víspera y día de la Natividad de nuestra Señora. Item: en la víspera y día del Señor San Francisco. Todos los quales, maytines y misas, ya de presente los hago yo celebrar y están puestos en la tabla de dicha iglesia y de caridad para ellos corresponde a saber es de principalidad dos mil sueldos y de pensión cien sueldos.

Item: con obligación de que si la renta de dichos censales bastaré, como lo creo, para celebrar la dicha misa de Paxis, primeramente, y dichos maytines y misas, según la caridad que arriba señalo, todo lo restante y que sobrare, quiero se me digan perpetuamente de maytines y misas cantadas la víspera, día o infraoctavas y octava del Corpus o otros días en aquellos día o días que mis executores asentaren con dicho vicario y racioneros de suerte que tantos quantos veynte sueldos de renta sobren, sacada ante todo la la renta para la dicha misa de Paxis, tantos maytines y misas se hayan de decir por mi alma y de mis fieles difuntos y almas del Purgatorio, en los tiempos y en la manera dicha, queriendo como quiero que, el viernes que no fuere fiesta, se haya de decir y celebrar, precissamente, dicha misa de Plaxis pero en la forma que acareciere el viernes ser fiesta. Quiero la hayan de celebrar el día antes que no fuere ocupado so pena que la caridad de dichos diez sueldos que corresponde a cada una de dichas misas que se dexaren de decir, las aplico y dexo a la limosna de Don Francés de Aranda.

Item: por quanto con la brevedad que yo deseo, no se podrán hacer los cargamientos de censales para celebrar la dicha misa de Plaxis y cinco maytines y misas que hoy están puestas en la tabla, quiero que mis executores infraescriptos los hagan celebrar pagando la caridad por mí señalada hasta en tanto se hiziera el cargamiento, desde el día que yo fuere muerto.

Item: dexo de executores del presente mi último testamento al doctor Luis Fombuena, arcadiano de la Santa Iglesia Catedral de dicha ciudad, al doctor Juan Ambel, vicario de la iglesia del Señor San Pedro y al doctor Dionisio Ambel, ciudadano de dicha ciudad, A todos juntos o a la mayor parte de los quales doy todo aquel poder y facultad de executores testamentarios. Les puedo dar y atribuir, queriendo como quiero que el dicho doctor Dionisio Ambel, a solas, sea parte legítima para pedir, recibir y cobrar todo lo que se me deviere y pueda otorgar ápoas, cancellaciones y definiciones de quales quiere comandas y otras obligaciones como yo mismo lo podía hacer. Y en caso que dicho doctor Dionisio Ambel muriere, dicho poder recaiga en los demás executores arriba nombrados. Aqueste quiero, ordeno y mando sea mi último testamento, postrimera y última voluntad, ordinación y disposición de todos mis bienes ansii mobles como sitios, nombres, derechos y acciones, a mi en qualquier manera pertenecientes, el qual quiero que valga por derecho de testamento y si por derecho de testamento no vale o no a de valer, quiero, ordeno y mando, valga por codicilo o por qualquier otra última voluntad, que según fuero, derecho et alias puede y debe valer. Que se fecho aquesto en la ciudad de Teruel, a catorce días del mes de julio del año contado del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo de mil seiscientos treinta y seis, siendo presentes y por testigos Juan Pomar de Juan, labrador y Dionisio Ramos, vecinos de la ciudad.

Doc. 25

1637, julio, 14, Teruel.

Testamento de la viuda Luisa Rubio en el que deja heredera de sus bienes a su alma.

A.P.S.S., Legajo n.º 1 (Papeles de la iglesia de Santiago)

In dei domine. Yo Luisa Rubio de Veintemilla, viuda relictas del quodam Juan Pérez Adrián, notario, domiciliada en la ciudad de Teruel, estando enferma de mi persona de enfermedad de la qual temo morir y a nuestro señor gracias en buen juicio, firme memoria y palabra manifiesta, queriendo prevenir el día de mi fin por ordenación testamentaria, cassando, revocando y annullando todos quales quiere testamentos, codicillos y otras últimas y postreras voluntades por mí antes dispuestas, de grado, de cierta ciencia hago y ordeno el presente mi último testamento, última y postrimera voluntad y disposición de todos mis bienes assí mobles como sitios, nombres, deudas, derechos, instancias y acciones donde quiere havidos y por haver, de la forma y manera siguiente:

Primeramente encomiendo mi alma a nuestro Señor Creador y Redemptor de aquella, al qual humildemente suplico que siempre y quando de este mundo salga, la quiera colocar con sus santos en la gloria amen.

Item: Quiero, ordeno y mando que siempre y quando su divina Majestad fuere servido separar el alma de mi cuerpo, si quiera cadáver, sea sepultado y enterrado en la iglesia parrochial de Santiago, en la capilla de la Invención de la Cruz donde están enterrados mis padres y hermano.

Item: Quiero que el dicho mi cadáver sea sepultado y enterrado con el hábito del seráfico padre San Francisco y quiero que de mis bienes y hacienda se pague la caridad acostumbrada.

Item: Quiero, ordeno y mando que el día de mi entierro, de cassa a la iglesia se me digan tres responsos cantados.

Item: Quiero que por los vicario y racioneros de la iglesia parrochial del Señor santiago y en dicha iglesia se me haga mi fiesta ordinaria, novena, cabo de novena y cabo de año con pan, vino y candelas, como es costumbre en dicha iglesia.

Item: Quiero que el día de mi defunción, en dicha iglesia y en las demás parrochias de la ciudad, se me digan todas las missas rezadas que en dichas parrochias se puedan decir.

Item: Quiero, ordeno y mando que el día de mi defunción, en los conventos de la presente ciudad de Teruel, se me digan y celebren las missas rezadas siguientes: en el convento de San Francisco cinco missas rezadas, en el convento de la santísima Trinidad siete missas rezadas, en el convento de la Merced otras siete y en el convento de San Reimundo cinco missas rezadas. Y en la capilla privilegiada de la iglesia Catedral de dicha ciudad, treinta missas. Y quiero que sean celebradas por el doctor Francisco Ainsa canónigo de dicha catedral y encargo a mis albaceas que, todas las

dichas missas se digan el dicho día de mi defunción y así mismo encargo a mis albaceas que, el dicho mi entierro sea con la menos pompa que se pudiere conforme a la gente de mi calidad.

Item: Quiero, ordeno y mando que de mis bienes y hacienda se cargue en dicha iglesia parrochial y en dicha cailla de la Invencción de la Cruz, un aniversario celebradero en cada un año. A saber: unas vísperas las vísperas de la fiesta de la Invencción de la Cruz y missa el día de la festividad y sea perpetuamente para lo que se cargue a censal de mis bienes lo que montare dicho aniversario.

Item: Dexo de limosna al hospital de la presente ciudad, cinco ducados para ganar las indulgencias concedidas por los sumos pontífices a dicha casa.

Item: Quiero y mando que sean pagadas todas mis deudas, tuertos e injurias a todos aquellos y aquellas que por buena verdad se hallaran y poder aber así con cartas como si ellas, en esta forma que si alguno viniere jurando que yo le devo hasta diez sueldos, sea creído por su juramento y se le paguen de mis bienes y hazienda lo que legítimamente constare deber yo.

Item: Dexo por partes de legitima herencia de todos mis bienes, así mobles como sitios, nombres, deudas, derechos, instancias y acciones donde quiere havidos y por haver al doctor Gaspar Cavero de Espinosa, Antonio Ortiz de Ventimilla y Polonia Ortiz de Ventimilla, mis primos hermanos y a los hijos e hijas de aquellos y a otras qualesquiere personas que pretendieren tener derecho y acción en los dichos mis bienes y hazienda, a cada uno cinco sueldos jaqueses por bienes mobles y sendas arrobas de tierra en los montes comunes de dicha ciudad, por bienes sitios y no puedan hacer ni alcanzar más bienes de los que por mi de parte de abajo les sea dexado.

Item: Dexo, de gracia especial y por servicios agradables a mi sobrino Gaspar Cavero, hijo del doctor Gaspar Cavero de Espinosa, mi primo, doscientos sueldos jaqueses para un luto.

Item: Declaro que tengo concertado dorar un retablo del altar de la Cruz de dicha capilla donde quiero ser enterrada y tengo hecho cartel con Antonio Bisquert, pintor. Quiero que si viviendo yo no estuviere acabado con toda perfección, mis albaceas abaxo nombrados, lo hagan hacer y perfeccionar con la mayor brevedad que se pudiera y se pague de mis bienes lo concertado en dicho cartel.

Item: Atendiendo y considerando que la quodam Angela Cavero, mi madre y señora, traxo en contemplación de matrimonio en sus capítulos matrimoniales en parte de dote, entre otros bienes, veinte fanegas de sembradura y se las dio Luis Cavero, mi aguelo, las cuales están en la partida de San Blas y que afrentan de parte de abaxo con heredad del dicho doctor Gaspar Cavero de Espinosa, primo mío y de la parte de arriba con pieza de los herederos de Juan Andrés y por lados con cequia y camino real de la vega. Tasadas en ocho mil sueldos jaqueses y fue gusto de la dicha señora mi madre que quedasen en poder del dicho señor doctor Gaspar Cavero de Espinosa y descendientes con las cargas que a mí me pareciese. Por tanto, de grado y de mi ciencia cierta dexo las dichas piezas al dicho doctor si me sobreviviese y en caso que no, a sus hijos y descendientes o herederos con cargo empero de seis mil sueldos jaqueses incluso las cargas hoy tienen por que mi fin es beneficiar al dicho doctor Gaspar Cavero de

Espinosa, mi primo o a los suyos en dos mil sueldos, los cuales se habrían de cargar a vía de censal sobre las dichas piezas en favor de las memorias y obras pías que abaxo iran declaradas con el pacto, vínculo y condición que el dicho doctor, mi primo o los suyos, en su caso, puedan luir dichos seis mil sueldos incluso las cargas de mil en mil sueldos y luidos que serán, se hayan de volver a cargar en parte tuta y segura para que no cesen los sufragios, que abaxo se haran memoria.

Item: digo que por ser el gusto de la dicha mi madre y señora mía de que el dicho doctor Gaspar Cavero de Espinosa, mi primo, le diesse un Agnus de oro, que yo tengo o en mis bienes, que era del doctor Luis Cavero, mi tío, canónigo que fue de Albarracín y el retrato del señor obispo Miedes, nuestro tío, de gracia especial se los dexo al dicho doctor Gaspar Cavero de Espinosa.

Item: Dexo e instituyo en heredera universal de todos mis bienes y hacienda, assí mobles como sitios, deudas, derechos, instancias y acciones donde quiere havidos y por haver a mi alma y quiero se distribuya de las formas y manera siguiente: Primeramente que luego que yo sea muerta, se haga almoneda pública de todos mis bienes, assí mobles como sitios, en la mejor forma y manera que pareciere a mis executores y albaceas. Y del precio de todo, lo primero se pague mi defunción, fiesta, novena, cabo de novena y cabo de año; y en primer lugar se cargue lo que montare, la mitad de el, una missa perpetua que el quodam Juan Pérez Adrián, mi señor marido y la quodam Ángela Cavero, mi madre, dexaron dotada en la iglesia parrochial del Señor Santiago después de mis días, porque la otra mitad ya dexo señalada el dicho Juan Pérez Adrián, mi marido haciendo de que se cargue y todo lo demás sea cargado para obras pías por mí y mis fieles difuntos y por quien tengo obligación a disposición de mis albaceas.

Item: Quiero, ordeno y mando que dos mil tantos sueldos jaqueses o la cantidad que fuere que quiero aquí haver por expresada que los executores del quodam Juan Pérez Adrián, mi marido, me quedaron debiendo en el cargamiento de mi dote, por escritura pública, testificada por Rafael Bueno, al calendario de la qual me remito y por razones que a ello me mueven, perdono toda la dicha cantidad y quiero y es mi voluntad se quede en la hacienda del dicho quodam Juan Pérez Adrián, mi marido con tal pacto empero que dicha cantidad se cargue en alguna obra pía por el alma del dicho mi marido y los suyos y la mía y los míos y que en ello intervengan mis executores o alguno de ellos.

Item: Dexo y nombro executores y albaceas del presente mi último testamento y de mi alma y conciencia al vicario que de presente es o por siempre será de la iglesia parrochial del Señor Santiago, al doctor Francisco Ainsa, canónigo de la catedral, al doctor Gaspar Cavero de Espinosa, mi primo y a mossén Pedro Sevilla, racionero de dicha iglesia, y por muerte de aquel al lugarteniente de vicario de dicha iglesia que es y por tiempo será. A los quales, todos juntos o a la mayor parte de ellos encargo la exoneración de mi alma y conciencia y hagan y cumplan lo más presto que pudieren todo lo por mi de parte de arriba dispuesto y ordenado y para todo ello les atribuyo poder cumplido. Aqueste quiero sea mi último testamento última y póstuma voluntad, ordinación y disposición de todos mis bienes, assí mobles como sitios [...]

Libro de los ingresos y gastos que hace el vicario de la iglesia de Santiago como administrador de la hacienda del racionero Pedro Sevilla. Comienza el 14 de septiembre del año 1638 y termina el 24 de enero de 1639.

A.P.S.S., Legajo n.º 1, (Papeles de la iglesia de Santiago)

Ingresos

Primo, en 15 de septiembre recibí de los Señores albaceas diez escudos.....	200 s.
Item: recibí en 21 del dicho mes de los racioneros de Santiago veynete escudos.....	400 s
Item: en 6 de octubre recibí de dichos racioneros sesenta escudos.....	1.400 s.
Item: en 11 del dicho mes recibí, que se sacó del archivo para el legado del lugar de Caudiel, cien escudos como consta por su apoca.	2.000 s.
Item: el 25 de octubre recibí, que se sacaron del dinero de mossén Pedro Sevilla, cien escudos.....	2.000 s.
Item: más recibí lo que se sacó de la almoneda que se hizo de pedro sevilla, como consta por la cuenta de mossén Claudio Pascual.....	1.485 s. 8 d.
Item: recibí de la comanda de Martínez de Ocón y otros obligados, en parte de pago.....	65 s.
Item: recibí lo que ganó mossén Pedro Sevilla en la iglesia.....	142 s.
Item: recibí lo que ganó en las puntuaciones del Capítulo.....	4 s. 8 d.
Item: recibí todo lo que se sacó de los bienes sitios que se vendieron de mossén Pedro Sevilla, que son trescientos y diez y ocho escudos, como largamente consta de las vendiciones de las heredades.....	6.360 s. 4 d
Item: recibí en dinero setenta y cuatro escudos doce dineros.....	1.492 s.
Item: recibí en parte de la comanda de Juan Yagüe de la Pérez, vecino de Villastar, en tres partidas, veynete y seis escudos.....	520 s.
Item: recibí en parte de pago de la comanda de Jerónimo Marín diez y seis escudos.....	320 s.
Item: más recibí en parte de pago de la comanda de Juan de Santiago, veynete y quatro escudos.....	480 s.
Item: recibí de la comanda de Mariana Calvo, viuda de Francisco Martínez, diez escudos.....	200 s.
Item: recibí de Juan de Azuera, de las Cuevas de Almudén, treinta y seis sueldos en pago de un albarán que devía a la hacienda de mossén Pedro Sevilla.....	36 s.
Suman los recibos que el señor vicario Hernando Alegría se hace cargo de la hacienda que ha administrado del reverendo mossén Pedro Sevilla como consta por quatro sumas de planas sumadas en una	19.205 s. 8 d.

Gastos

Primo: Gasté en la división y funeraria del racionero Pedro Sevilla y otros gastos que se hizieron aquel día.....	120 s. 10 d
Item: El aniversario de tabla que se celebra por los capitulares.....	50 s.
Item: En los responsos que dixeron en su casa los quatro conventos, cada uno a veynte sueldos.....	80 s.
Item: La música, doce reales.....	24 s.
Item: Las campanas que se tañeron en su funeraria, San Pedro y San Martín	60 s.
Item: En la división de la fiesta que se hizo en la iglesia.....	136 s.
Item: En la división de la novena y seis missas rezadas que se celebraron por su alma a dos sueldos de caridad cada missa.....	192 s.
Item: Pagué a la mujer que le sirvió en la enfermedad.....	80 s.
Item: Pagué a Andrés Abril, notario, por unos actos que sacó según consta de su albarán.....	307 s.
Item: Pagué al doctor Polo por la pensión y visitas que hizo en la enfermedad.....	80 s.
Item: Pagué la limosna del Hospital al chantre clavario	110 s.
Item: Pagué el luismo del huerto de la Almacera.....	140 s.
Item: Pagué el censal del dicho huerto que es	12 s.
Item: Pagué el legado que dicho mossén Pedro Sevilla dexó a la Santissima Trinidad, que son cincuenta escudos.....	1.000 s.
Item: Pagué al vicario del lugar de Caudiel por el legado que dicho mossén Pedro Sevilla dexa a aquella iglesia, cien escudos.....	2.000 s.
Item: Pagué a dicho vicario por lo que le prevenía de su parte en trigo, cinco fanegas, cinco quartillas y un poco más.	
Item: Pagué por la extracta del huerto y de la heredad de la Almacera	30 s.
Item: Pagué el derecho del testamento a mossén Pedro García, procurador del señor Obispo y cinco sueldos de la estima. El derecho fue de quarenta libras que todo es.....	805 s.
Item: Pagué la sepultura de mossén Torremocha, trenta y seis reales y el bastimiento, ocho reales, y de asentarla tres, que todo es quarenta y siete reales y esto lo paga mossén Sevilla por tener hacienda de mossén Torremocha.....	92 s.
Item: Pagué el legado del Campillo a Juan Martín, si quiera a sus hijos, noventa escudos.....	1.800 s.
Item: Pagué a Andrés Pérez, notario, por diversos actos que sacó a favor de mossén Pedro Sevilla, seis libras.....	120 s.
Item: Pagué a Lupercio Valdecebro, notario, de costas de diversas letras	42 s.
Item: Pagué a Andrés Pérez, notario, por la extracta de tres actos que hizo a favor de la iglesia, ochenta reales.....	160 s.
Item: Pagué a los patronos de la limosna del doctor Lucas Gamir, veynte y cinco escudos por otros tantos que cobró mossén Pedro Sevilla del lugar de Jarque.....	500 s.
Item: Dividí las misas de Plagis principiando desde quince de setiembre hasta la vigilia de Navidad, que hubo quince viernes a diez sueldos cada viernes montan	150 s.

Item: Pagué por las letras de excomuni3n que se sacaron por la hacienda de moss3n Pedro Sevilla, de la extracta y sello, veinte sueldos y de las publicaciones, que fueron tres, seis sueldos.....	26 s.
Item: Pagué a Miguel de Hinojosa del Campillo, ciento y veynete sueldos por la restituci3n que los se1ores albaceas le hizieron hacer de la administraci3n del ganado que tuvo de moss3n Pedro Sevilla...	120 s.
Item: Pagué de las costas del oncenio que devía moss3n Pedro Sevilla	62 s. 10 d.
Item: Pagué el censal que hace la pieza de la Garzona a la iglesia de San Pedro	27 s.
Item: Pagué veynticinco sueldos por el censo que hace la pieza de las de Asage a la iglesia de San Juan.....	25 s.
Item: Pagué ocho sueldos que hacen las casas de moss3n Pedro Sevilla a la iglesia de San Mart3n	8 s.
Item: Pagué diez sueldos que hace la Almacera a la iglesia de San Andr3s.....	10 s.
Item: Pagué de cerramiento	4 s.
Item: Pagué del espitual de San Juli3n	2 s.
Item: Compré un censal de quinientos escudos que vendieron el se1or doctor Ambel y la se1ora su mujer	10.000 s.
Item: Dividí las misas de once que son 109 missas desde 14 de setiembre inclusive, que suman a tres sueldos.....	327 s.
Item: Por las misas rezadas que principiaron dicho día a celebrarse que son ciento y nueve, a dos sueldos.....	218 s.
Suman los gastos hechos por el se1or vicario Hernando Alegría en la administraci3n de la hacienda de moss3n Pedro Sevilla, como consta por ocho sumas de planas sumadas en una.....	18.924 s. 8 d.

1638, julio, 26, Teruel.

Instrumento público de obligación y apoca otorgado por Miguel Martín de la Martínez a favor de los ejecutores del testamento de mossén Pedro Sevilla, en el cual se obliga a entregar ciertas cantidades para sus dos hijas cuando tomen estado.

A.P.S.S., Legajo n.º 1, (Papeles de la iglesia de Santiago)

In dei domine, amen. Sea a todos manifiesto que yo Miguel Martín de la Martínez, labrador y vecino del lugar del Campillo, atendido y considerado que el quodam mossén Pedro Sevilla, racionero que fue de la iglesia del Señor Santiago, por último testamento que fecho fue en la ciudad de Teruel a quince días del mes de Julio del año mil seiscientos treinta y seis y por mí, el infrascripto notario testificado, me dexa un instrumento público de comanda en la qual está obligado Pedro Murciano, vecino de Valdecuenca, la qual quiero aquí haber y he por calendada debidamente y según fuero del presente Reyno para los fines en dicho testamento contenidos. De la qual después de hecho dicho testamento, dicho mossén Pedro Sevilla a cobrado mil y ochocientos sueldos, como parece en el respaldo de dicha comanda, lo qual yo, el infrascripto notario y testigos abajo nombrados ocularmente vimos. Por tanto, de grado y de mi cierta ciencia otorgo haber habido y en poder y manos mías recibido del doctor Dionisio Ambel, ciudadano de dicha ciudad, como executor de dicho testamento, el dicho instrumento público de comanda y más dichos mil y ochocientos sueldos jaqueses si se me deviere pagar por haverlos cobrado, como dicho es, dicho mossén Pedro Sevilla, después de hecho dicho testamento y como contento y pagado otorgo la presente apoca a todos tiempos firme y valedera y en cosa alguna no revocadera y prometo y me obligo tener y cumplir lo que en dicho testamento se contiene, a lo qual obligo mi persona y todos mis bienes muebles y sitios donde quiere aquí haver y he a saber es los bienes muebles por nombrados y los sitios por confrontados debidamente y según fuero y quiero que a sola ostensión del presente, dicho executor o executores de dicho testamento puedan hacer execución en mis bienes rígida y privilegiadamente no obstante firma y aquellos sean vendidos y francados y del precio de ellos se cumpla y satisfaga lo que en dicho testamento se contiene y juro a Dios nuestro señor en poder del notario infrascripto de tener y cumplir lo en dicho testamento contenido so pena de perjuro e infame manifiesto a las sobredichas cosas o algunas de ellas repugnantes.

1638, septiembre, 30, Teruel.

Los ejecutores y albaceas testamentarios del racionero Pedro Sevilla, otorgan la propiedad de nueve censales al vicario y racioneros de la Iglesia de Santiago en cumplimiento de su testamento ante el notario Andrés Pérez.

A.P.S.S., Legajo n.º 1, (Papeles de la iglesia de Santiago)

Sea a todos manifiesto que nosotros el doctor Juan Ambel y el doctor Dionisio Ambel, domiciliados en la ciudad de Teruel, en nombre y como executores y albaceas testamentarios que somos del último testamento del reverendo mossén Pedro Sevilla, racionero que fue de la iglesia prrochial del Señor Santiago de la presente ciudad, según y como más largamente consta y pareze por el último testamento aquel que fue fecho y otorgado en dicha ciudad de Teruel a catorce días del mes de julio del año del Señor de mil seiscientos treinta y seia por Andrés Abril, ciudadano de dicha ciudad notario público por todo el Reyno de Aragón, recibido y testificado haviente poder en aquel para lo infrascripto hazer y otorgar según que a mí dicho notario de dicho testamento largamente me consta y consta en dichos nombres de executores y albaceas sobredichos. De grado y de nuestras ciertas ciencias certificados bien y llanamente de todo nuestro derecho y verdad de nos, como executores y albaceas sobredichos otorgamos el presente instrumento público de transportación, a todo tiempo firme y valedero, luego de presente libramos, cedemos y transportamos justo el tenor del dicho testamento y para los fines y efectos en el contenidos ha y a favor de los muy reverendos vicario y racioneros y Capítulo de la iglesia parrochial del Señor Santiago de la dicha y presente ciudad de Teruel y a los que de aquí en adelante serán in perpetuum los cendales assí en pensión como en propiedad, que de parte de abajo se calendan y otorgan a favor del dicho quodam mossén Pedro Sevilla, los quales son del tenor siguiente:

Primo, un censal otorgado por los herederos y terratenientes de la cequia de Pasqualot, de la presente ciudad, de cinquenta sueldos jaqueses de pensión pagadera a veinte y nueve días del mes de junio, con principalidad de mil sueldos jaqueses, a favor del dicho quodam mossén Pedro Sevilla, que fecho fue en dicha ciudad de Teruel a veinte y nueve días del mes de Junio del año mil seiscientos treinta y seis, por Luis del Pueyo Torrellas, ciudadano que fue de dicha ciudad y notario público, recibido y testificado.

Item. Otro instrumento público de censal otorgado por Bartolomé García e Isabel Torres, cónyuges, vecinos de la presente ciudad, a favor del dicho Pedro Sevilla, de quarenta sueldos jaqueses de pensión pagaderos a diez días del mes de agosto con principalidad de ochocientos sueldos jaqueses, que fecho fue en dicha ciudad de Teruel a diez y seis días del mes de junio del año del año mil seiscientos treinta y quatro por el dicho Luis del Pueyo, notario, recibido y testificado.

Item. Otro instrumento público de censal otorgado por el concejo, vecinos y habitantes del lugar de Castralvo a favor de Francisco Aparicio, vecino que fue del lugar de la Aldehuela, de quarenta sueldos jaqueses de pensión pagaderos a diez y nueve días del mes de abril con principalidad de ochocientos sueldos, que fecho fue en

dicho lugar de Castralvo a diez y nueve días del mes de abril del año del año mil quinientos setenta y seis y por Juan de Miedes, ciudadano que fue de dicha ciudad, notario público recibido y testificado, y del presente censal consta por acto, fecho en dicho lugar de Castralvo, a quatro días del mes de febrero del año mil quinientos y noventa, por Miguel de Soria, notario público recibido y testificado, de que por particiones pervino a uno y después de uno en otros, pervino a la dicha iglesia parrochial del Señor Santiago de la presente ciudad, quien lo vendió, así en pensión como en propiedad, a favor del dicho Pedro Sevilla, según costa por acto recibido y testificado en veinte y siete días del mes de diciembre del año mil seiscientos y veinte, además que hay acto de reconocimiento de dicho censal a favor del dicho quodam mossén Pedro Sevilla otorgado por el concejo de dicho lugar de Castralvo, que fecho fue aquel a diez y ocho días del mes de junio del año mil seiscientos y treinta por Luis del Pueyo Torrellas.

Item. Otro instrumento público de censal otorgado por Pedro Arnal, labrador, y Cecilia Molina, cónyuges, vecinos del lugar de Singra de la Comunidad de Daroca, de quarenta sueldos de pensión pagaderos el primer día del mes de noviembre, con ochocientos sueldos de principalidad en favor de mossén Martín Asensio, racionero que fue de la parrochial de San Pedro de la presente ciudad, que fecho fue en dicha ciudad a doze días del mes de octubre del año de mil seiscientos veinte y uno, y por Francisco García, notario público recibido y testificado. Del dicho y presente censal hay vendición y transportación a favor de mossén Pedro Sevilla, otorgada por el dicho mossén Martín Asensio y otros, que fecho fue en dicha ciudad de Teruel el primer día del mes de marzo del año mil seiscientos veinte y dos por el dicho Francisco García.

Item. Otro instrumento público de censal otorgado por el cocejo, vecinos y habitadores del lugar de Formiche Bajo de doscientos sueldos jaqueses de pensión pagaderos el día de San Juan, con principalidad de quatro mil sueldos a favor del dicho mossén Pedro Sevilla, que fecho fue en dicho lugar de Formiche Bajo a veinte y tres días del mes de henero del año mil seiscientos treinta y siete y por Pedro Ferrer Gamir, habitante de la villa de Manzanera, notario público, recibido y testificado. Item. Otro instrumento público de censal otorgado por Juan Pomar de Juan, labrador, y Isabel Castellano, cónyuges, vecinos de la presente ciudad de Teruel de setenta sueldos jaqueses de pensión pagaderos en seis días del mes de diciembre, con principalidad de mil y quatrocientos sueldos a favor del dicho mossén Pedro Sevilla, que fecho fue en dicha ciudad a seis días del mes de diciembre del año mil seiscientos veinte y nueve y por Luis del Pueyo Torrellas, recibido y testificado.

Item. Otro instrumento público de censal otorgado por Pedro Villarroya, ciudadano, y Juana Jerónima del Mor, cónyuges, vecinos de la presente ciudad, de ciento y quatro sueldos de pensión pagaderos a veinte y un días del mes de diciembre con principalidad de dos mil y ochenta sueldos, a favor de mossén Pedro Sevilla, que fecho fue en dicha ciudad a veinte y quatro días del mes de febrero del año de mil seiscientos veinte y dos, por Andrés Abril, notario, recibido y testificado.

Item. Otro instrumento público de censal otorgado por los vicario y racioneros y Capítulo de la iglesia parrochial del Señor Santiago de la presente ciudad de ciento y diez sueldos de pensión pagaderos a veinte y dos días del mes de diciembre, con principalidad de dos mil y doscientos sueldos jaqueses, a favor del dicho mossén Pedro

Sevilla, que fecho fue en dicha ciudad aveinte y dos días del mes de diciembre del año mil seiscientos treinta y seis y por Luis del Pueyo, recibido y testificado.

Item. Otro instrumento público de censal otorgado por el doctor Francisco Ortiz, médico, y María Aguilón, cónyuges, vecinos de la villa de Alfambra, de cien sueldos de pensión pagaderos el primero del mes de henero, con principalidad de dos mil sueldos a favor del dicho mossén Pedro Sevilla, que fecho fue en dicha ciudad de Teruel a veinte y nueve de diciembre del año mil y seiscientos treinta y siete por Luis del Pueyo Torrellas, ciudadano que fue de dicha ciudad, notario público, recibido y testificado. Todos los dichos censales, assí en pensiones como en propiedades, como executores y albaceas sobredichos os transportamos a vosotros dichos vicario y racioneros y a los que por tiempo serán de dicha iglesia, transferiendo como transferimos en vosotros todas nuestras vezes, instancias y acciones que nos aber como executores y albaceas justo al tenor del dicho testamento de mossén Pedro Sevilla. Queremos sea intimado a dichos censalistas o a los detenedores de sus bienes que como havían de pagar las pensiones y porratas de ellos y en caso de luición, las principalidades de ellos a nosotros, las den, paguen y libren a vosotros dichos vicario y racioneros de dicha iglesia.

Doc. 29

1638, octubre, 9, Teruel.

Apoca otorgada por el vicario y beneficiados de la iglesia de la villa de Caudiel a favor de los ejecutores del testamento de Pedro Sevilla, racionero de la iglesia de Santiago.

A. P. S. S., Legajo n.º 1, (Papeles de la iglesia de Santiago)

In dei nomine amen, sea a todos manifiesto que nosotros, Juan Casas, sastre, vecino de la villa de Caudiel del reyno de Valencia, como procurador legitimo que soy de los vicario y beneficiados de dicha iglesia, según consta en mi procura que fecha fue en dicha villa a diez y siete días del mes de agosto del presente año y por Vicente Jimeno, notario, vecino de dicha villa, recibida y testificada, habiente poder en aquella para lo infrascripto hacer y otorgar según a mí el infrascripto notario, legítimamente me consta y mossén Miguel Jorcas, vicario de la dicha villa y uno de los executores del último testamento del quodam Juan de Camarillas, vecino que fue de dicha villa, según consta de su executoría por dicho testamento que fecho fue en dicha villa a veinte y seis días del mes de noviembre del año mil y seiscientos y treinta y uno por Vicente Gil, notario, vecino de la villa de Jérica. Testificado en dichos nombres, de grado y de nuestras ciertas ciencias, otorgamos haver recibido de los executores del testamento del dicho mossén Pedro Sevilla son a saber dos mil sueldos jaqueses y cinco fanegas y cinco quartillas de trigo del lugar de Argente por lo que dispone dicho mossén Pedro Sevilla en dicho testamento para el cargamiento que se ha de hacer conforme se dice en el dicho testamento y porque lo sobredicho es verdad y en nuestro poder hemos recibido como lo dicho es, renunciando a la excepción de fraude y de engaño, otorgamos la presente apoca, a todos tiempos firme y valedera y en cossa alguna no revocadera. Que fecho fue aquesto en la ciudad de Teruel a nueve días del mes de octubre del año contado del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo de mil seiscientos treinta y ocho, siendo presentes por testigos mossén Hernando Alegría, vicario de la iglesia del Señor Santiago y mossén Antonio Boira, racionero de esta iglesia y habitantes en dicha ciudad.

Doc. 30

1638, octubre, 25, Teruel.

Carta de apoca que otorga Antonio García Cañada, obrero de villa, ante el notario Luis Novella, en la que manifiesta haber recibido mil sueldos jaqueses de los religiosos trinitarios de Teruel procedentes del legado del racionero Pedro Sevilla.

A. P. S. S., Legajo n.º 1, (Papeles de la iglesia de Santiago)

Yo Antonio García Cañada, obrero de villa, vecino de la ciudad de Teruel, de grado y de ciencia cierta, otorgo haver recibido de los ministro, religiosos y convento de la Santísima Trinidad de la dicha y presente ciudad de Teruel y por manos de los executores del último testamento del quodam mossén Pedro Sevilla, racionero que fue de la iglesia del Señor Santiago de dicha ciudad, es a saber la suma y cantidad de mil sueldos jaqueses por otros tantos que el dicho mossén Pedro Sevilla dexo por el dicho su último testamento de legado para ayuda a la obra de dicho convento de la Santísima Trinidad y como a contento y pagado de dichos mil sueldos hago de dicho legado de dicho testamento de dicho mossén Sevilla renunciante a la exepción de fraude y de engaño. Otorgo la presente apoca y albarán a todos tiempos, firme y valedera, sin cosa alguna.

1639, julio, 16, Teruel.

Codicilo que hace Luisa Rubio en el que, entre otras disposiciones, instituye unos maitines y misa perpetua a celebrar el día de la Santa Cruz de Mayo.

A.P.S.S., Legajo n.º 1, (Papeles de la iglesia de Santiago)

Como por fuero del presente reyno de Aragón sea permitido a qualquier testador o testatriz, después de haver hecho testamento, poder hazer uno o más codicillo o codicillos y aquel o aquellos en parte o en todo corregir, añadir o quitar, por tanto, yo Luisa Rubio de Veintimilla, viuda relictá del quodam Juan Pérez Adrián, notario, domiciliada en la ciudad de Teruel, estando enferma de mi persona de enfermedad de la que temo morir y a nuestro Señor gracias en mi buen juicio, firme memoria y palabra manifiesta, atendiendo y considerando que yo haya hecho y ordenado mi último testamento en catorce días del mes de julio del año contado del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo de mil seiscientos treinta y siete, y por Luis Novella, notario, el presente recibiente y testificante, recibido y testificado, y en aquel havia una clausula en la qual dexo al doctor Gaspar Caveró de Espinosa, mi primo, unas heredades de veinte fanegas de sembradura sitas en la partida llamada de San Blas, suerte y término de dicha ciudad, que se afrentan, de una parte con heredad del dicho doctor Gaspar Caveró de Espinosa y de otra con pieza de los herederos de Juan Andrés y por los dos cavezos con cequía y camino real, con obligación que haya de pagar por ellas seis mil sueldos jaqueses inclusas las cargas que tienen y en dicha clausula digo que se las dexo porque era gusto de la quodam Ángela Caveró, mi madre quedasen en poder del dicho doctor y eso sea al contrario, porque la dicha mi madre no me las dexo con dicha obligación sino libremente para poder disponer de ellas a mi propia voluntad en quien a mí me pareciera y fuese bien visto. Por tanto, corrigiendo dicha clausula le dexo al dicho doctor Gaspar Caveró de Espinosa, las dichas heredades con obligación de pagar los dichos seis mil sueldos conforme de lo dispuesto en el dicho mi testamento, pero quiero que se entienda que se las dexo yo libremente y de mi mera voluntad sin tener dependencia que fue gusto de la dicha mi madre se las dexasse.

Item: Codicillando, corrigiendo si quiere, enmendando el dicho mi testamento, quiero y es mi voluntad que el día de mi entierro se reparta de limosna veinte sueldos a los pobres.

Item: Codicillando, corrigiendo, si quiere enmendando el dicho mi testamento, quiero y es mi voluntad que el día de mi entierro, celebren en todos los conventos de la dicha presente ciudad de Teruel y en la parrochia de San Pedro, todas las missas rezadas que pudieren celebrar los religiosos y racioneros de dichos conventos y iglesias respective.

Item: Dexo de gracia especial y por servicios agradables a Dionisia Yague, viuda del quodam micer Antonio del Pueyo Torrellas una saia nueva de perpetuan que yo tengo para que haya de ella a su voluntad.

Item: De gracia especial y por servicios agradables, a las hijas de Isabel Ortiz, mi prima y a Polonia Bernad, mi sobrina, todos los vestidos de mí llevar ordinarios y

camisas y un manto de escote que yo tengo, para que aquellas se los partan por iguales partes como buenas hermanas.

Item: Quiero que todos mis bienes y hacienda assí mobles como sitios que se hallaren, al tiempo de mi muerte, se vendan a voz de corredor y todo lo que de ellos se sacare se cargue por vía de censal y con ellos se me carguen unos maitines y missa celebraderos en cada un año perpetuamente día de Santa Cruz de Mayo en mi capilla y todo lo demás lo digan de sufragios por mi alma y de mis padres y hermano en la dicha iglesia de Santiago.

Item: Quiero, ordeno y mando que todo lo demás dispuesto y odenado en el dicho mi testamento quede en su misma fuerza, eficacia y valor como si en el presente hiciere no hubiera sido testificado. Aquesto quiero sea mi último codicillo, última y postrera voluntad, ordinación y disposición de todos mis bienes, assí mobles como sitios, nombres, deudas, derechos, instancias y acciones havidos y haver donde quisiere, el qual quiero que valga por codicillo y si por derecho de voz cierto no vale o puede valer, quiero que valga por qualquiera otra última y postrimera voluntad.

Libro de los gastos post mortem de la hacienda de Luisa Rubio hecho por el racionero Claudio Pascual como administrador del legado por su alma.

A.P.S.S., Legajo n.º 1, (Papeles de la iglesia de Santiago)

Pagué el día de la defunción de la dicha Luisa Rubio, diez y nueve libras y diez y nueve sueldos como consta por una memoria del vicario Hernando Alegría.....	399 s.
Gasté el día que hubo el almoneda en dos hombres de sacar las alaxas.....	16 s.
Gasté en tres días en vino para darles de refrescar.....	6 s.
Gasté el día que fuimos Luis Novella y yo a hacer el inventario a la masada, en comer y alquileres de dos mulas.....	16 s.
Pagué a mossén José Boj, el día que fue a librar el trigo a la masada.....	4 s.
Pagué de porte por noventa y siete fanegas de trigo y media a seis dineros por fanega.....	48 s.
Pagué a la criada que tenía Luisa Rubio por su soldada de un año y meses más que le devían por mandato del Señor Vicario General y el vicario Hernando Alegría.....	230 s.
Pagué a mossén José Boj del día que fue a la masada a venderle al señor doctor Cavero los bienes que había en dicha masada.....	6 s.
Pagué a la iglesia de Santiago la fiesta de dicha Luisa Rubio.	174 s.
Pagué que cargué un censal de dicha hacienda a favor de la iglesia de Santiago sobre la hacienda de Vicente Pomar.....	1.200 s.
Pagué que cargué otro censal a favor de dicha iglesia sobre la hacienda de Juan Murciano y Miguel Murciano y su yerno.....	1.900 s.
Pagué que cargué en los herederos de la cequía de Guadalaviar, un censal de.....	2.000 s.
Pagué a Gaspar Martínez, colector de la acequia de Guadalaviar, en remate de pago del cerramiento.....	13 s.
Pagué a Jaime Soriano, colector del Libro de la Pecha y los soldados.....	60 s.
Pagué a Juan Castellot, nuncio, por tres días que estuvo en la almoneda a doce sueldos por día.....	36 s.
Pagué de las letras que se sacaron de ocultis por dicha hacienda, por el sello y espedita.....	20 s.
Pagué de publicar dichas letras.....	6 s.
Pagué a una criada que le sirvió en su enfermedad, por mandato del señor Vicario General y el vicario Hernando Alegría.....	24 s.
Pagué a la iglesia de Santiago por una misa y cinco responsos que le dixerón el día de las Almas.....	12 s.
Pagué al señor Doctor Francisco Ainsa, canónigo y vicario General, treinta reales por treinta misas que en su testamento dexaba se celebrase, ay apoca.	60 s.
Pagué a mossén Andrés Sánchez, beneficiado de la iglesia mayor, por otras tantas misas rezadas.....	60 s.
Pagué al convento de la Santísima Trinidad por las misas rezadas que se celebraron y el responso día de su defunción.....	43 s.
Pagué al convento de la Meced por las misas rezadas y el responso del día de su defunción.....	43 s.

Pagué al convento de San Reymundo por las misas rezadas y el responso que dicho día se celebraron	48 s.
Pagué al convento de San Francisco por las misas rezadas y el responso que dicho día se celebraron y el derecho del hábito	160 s.
Pagué a la iglesia de San Pedro por las misas rezadas que en su testamento dexava y el derecho del maestraje	55 s.
Pagué a Juan Bautista Macipe por la cera que se quemó el día de su defunción y en la fiesta	198 s.
Pagué a Lucas Soriano, notario, de los gastos de arrendamiento de las heredades del lugar de Orrios	16 s.
Pagué a Miguel Murciano de los Mases de San Blas por barbechar las heredades de la masada	129 s.
Pagué al canónigo Dalda el derecho del Hospital tal como clavario que es ..	110 s.
Pagué al convento de la Trinidad por seis meses de la porrata del censal que dicha hacienda hacía a dicho convento, que son en cada un año treinta y quatro reales	34 s.
Pagué a Catalina García, viuda, por los días que le sirvió en su enfermedad. Me mandaron dar ocho reales	16 s.
Pagué a mossén Francisco Garzarán, mayordomo de San Martín, el censal que a dicha iglesia hacen las casas de dicha Luisa Rubio	104 s.
Pagué a mossén Diego Alvarado como procurador que es de la Beata Oliva, el censal que dichas casas hacen a dicha hacienda	115 s.
Pagué a Juan Bautista Macipe por dos achas para quemar entre el año en la sepultura de dicha Luisa Rubio	71 s.
Pague de tela morada para cubrir el altar del Avaxamiento de la Cruz, el qual hizo dicha Luisa Rubio	42 s.
Pagué a Domingo Calvete, ollero, por hacer la sepultura de ladrillo de la dicha Luisa Rubio	62 s.
Pagué del bastimiento de dicha sepultura	14 s.
Pagué por asentar dicha sepultura	7 s.
Pagué a mossén Pedro Edo, mayordomo del Capítulo General, el censal que dichas casas hacen a dicho Capítulo	24 s.
Pagué a Luis Novella, notario, por los actos que ha sacado de la dicha Luisa Rubio	500 s.
Pagué a Antón Dobón de la Calomarda, colector de la cambra de San Blas, ocho fanegas y un quartal de trigo.	
Pagué al vicario de San Blas una fanega de trigo por el año.	
Pagué a Miguel Murciano una fanega de trigo que alló de falta cuenta del día que se partió	

1639, agosto, 18, Teruel.

Tabla de los gastos funerarios de Ana Coronel, viuda del ciudadano Miguel Terrer.

A.P.S.A., Lib. Reg. (San Pedro), vol. IV, fol. 351r.

Ana Coronel, viuda de Miguel Terrer, ciudadano, murió a 18 de agosto de 1639. Tenía testamento y codicillo, notario de ambas cosas Luis Novella. Recibió los sacramentos. Deja una fiesta ordinaria y 300 misas rezadas en la presente iglesia.

Enterróse en la iglesia en su capilla del Rosario con el hábito de San Francisco. Acompañóla el capítulo General y conventos. Dijéronla seis responsos. Fianza Miguel González, mercader.

Funeraria y misas.....	740 s.
Deja que le velen ocho clérigos, quatro de San salvador y quatro de san Pedro y que celebren por ella y se les dé a cada uno un real de a ocho.....	128 s.
Que los quatro conventos vayan a decirle responsos antes de enterrarla y después vayan a su entierro.....	80 s.
Que en la iglesia Catedral, en las siete parroquias y conventos de religiosos y el de Santa Clara, el día de su entierro se le diga una misa cantada.....	180 s.
Que le toquen las campanas de la Catedral, San Salvador, San Juan y San Pedro.....	190 s.
Misas en la Catedral, 200.....	400 s.
En San Pedro, 300. Ya están contadas en la funeraria	
En San Salvador, 300.....	600 s.
En San Andrés, 100.....	200 s.
En San Martín, 100.....	200 s.
En San Miguel, 100.....	200 s.
En San Juan, 100.....	200 s.
En Santiago, 100.....	200 s.
En San Francisco, 100.....	200 s.
En La Trinidad, 200.....	400 s.
En La Merced, 200.....	400 s.
En San Reimundo, 150.....	300 s.
Deja en san Salvador maitines y misa cantada el día de Santa Ana, perpetuas.....	400 s.
Deja en san Pedro maitines y missa cantada día de San Miguel de setiembre.....	400 s.
Que el día de suentierro se reparta entre los pobres cien sueldos.....	100 s.
Durante el año se les dé a doce pobres, a cada uno un dinero, que es un sueldo.....	365 s.
A pobres viudas vergonzantes que no pudieren venir a su puerta el día de su entierro.....	100 s.
Que se le diga la víspera de la fiesta de nuestra Señora del Rosario por los vicario y racioneros de San Pedro una salve por ella.....	[...]

Deja seis misas rezadas que se las celebre mossén Francisco Gómez en la

capilla del Christo de la Caridad a 4 s., y tres más del Niño Perdido, y esto durante su entierro, que todas son nueve misas.....	36 s.
Deja por codicillo en San Pedro, unos maitines y missa cantada todos los días de San Juan evangelista.....	600 s.
Deja una salve todos los sábados que se ha de decir y cantar en su capilla...	[...]
Suma funeraria y obras pías.....	4.901 s.

Doc. 34

1642, julio, 7, Teruel.

Disposiciones testamentarias que hacen por su alma los conyugues Miguel Juan Fombuena y Jerónima Pérez.

A.P.S.S., Lib. Reg. (San Salvador), vol. III, fols. 270v. - 271r.

A veinte y seis de setiembre de 1654, murió Miguel Juan Fombuena. Recibió los sacramentos. Hizo testamento recibido por Lucas Soriano, notario. Quiso ser enterrado en el convento de San Francisco con el hábito de San Francisco.

Item, que en la iglesia de San Salvador se lleve su cuerpo y de su cassa a la yglessia se le digan tres responsos y en la yglessia se le diga missa de cuerpo presente y responso y de la dicha yglessia lo lleve el dicho Capítulo General al puesto que se acostumbra para entregarlo a los religiosos.

Item, que en la difunción le lleven doze achas y quince cirio y que se queden dichas achas en la yglessia para cuando salga el Santíssimo Sacramento. Le acompañen con ellas mientras duraren y en el convento se queden quince cirios. Y esto se entiende acavada la fiesta en dicho convento y parrochia.

Item, que en la dicha yglessia se haga su fiesta, novena, cabo de novena y cabo de año, y en dicho convento, sobre el cuerpo, una missa cantada y responso. Y acabada la fiesta en San Salvador y en dicho convento se le diga un nocturno con sus laudes, missa cantada y responso.

Item, quiere que el día de mi difunción sean celebradas en el convento de la Santíssima Trinidad, San Francisco, La Merced, San Raymundo y en la Catedral, en las capillas privilegiadas, diez missas rezadas y en las siete parrochias, cinco missas rezadas en las capillas privilegiadas.

Item, quiere que en la yglessia de San Salvador, durante la novena, se digan cinquenta missas rezadas.

Item, en la Catedral, por el deán, canónigos y beneficiados, en la capilla privilegiada, cien missas rezadas.

Item, dexa al Hospital de la villa de Mora cien sueldos y a la Compañía de Nuestra Señora de la Salud, en dicha villa, veinte y cinco sueldos; a la Compañía de la Sangre, de dicha ciudad de Teruel, cien sueldos; a la Compañía de Nuestra Señora del Rosario de la dicha ciudad, veinte y cinco sueldos; al Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza, cien sueldos; a la hermita de Santa Lucía de Mora, veinte sueldos. Y otros legados no se den hasta que los dos sean muertos.

Item, al Hospital de dicha ciudad, cinco ducados y se den luego.

Item, el día que muriere se den veinte sueldos a los pobres vergonzantes.

Item, quieren los dos que en ser muertos los dos, se digan en cada un año cinco missas cantadas el día de San Miguel de maio, otra el día de la Magdalena, otra el día de San Jerónimo, otra el día de San Andrés, otra el día de los Reyes y cinco aniversarios los días continuos y siguientes a los dichos por la dicha Jerónima Pérez.

Doc. 35

1643, julio, 23, Teruel.

Acta de defunción de Beatriz Iñigo en la que se expresan las disposiciones por su alma y así como sus obras pías.

A.P.S.S., Lib. Reg. (Catedral), vol. III, fols. 22r. - 23r.

A 23 de setiembre, año 1643 murió Beatriz Iñigo muger de Salvador Tonda, recibió todos los sacramentos. Hizo testamento, lo testificó Luis Novella. Dexo por executores de él al doctor Jerónimo Pedro Martínez Rubio. Dean de la Cathedral, al vicario de la dicha y a Salvador Tonda, su marido.

Primeramente quiso ser enterrada en la iglesia cathedral y en la sepultura a donde pareciere a Salvador Tonda. Item, quiso ser enterrada con el avito de San Francisco.

Item, que se le dixeran tres responsos cantados de casa a la iglesia. Item, quiso que en la iglesia cathedral se le hiziese su fiesta ordinaria con novena, cabo de novena y cabo de año, con pan, vino y cera como es uso y costumbre.

Item, quiso se le cargase un aniversario en dicha cathedral y se celebrare el día que muriere y se pagase la caridad acostumbrada.

Item, quiso que en el convento de la Santíssima Trinidad se le cargase un aniversario y diesen la limosna de doscientos sueldos.

Item, quiso que en el convento de San Francisco se le cargase un aniversario y se diese de limosna doscientos sueldos.

Item, quiso que en el convento de la Merced se le cargase otro aniversario y se pagase la caridad acostumbrada.

Item, quiso que en la iglesia parroquial de Sarrión se le cargase una dobla con sus maytines por su alma, de sus padres y hermanos y para ello se den doscientos sueldos. Item, quiso que en Sarrión se digan quatro missas rezadas perpetuas celebraderas en cada un año: de las Llagas en los quatro viernes del mes de marzo, y se de la caridad acostumbrada.

Item, quiso que en la capilla privilegiada de la cathedral se celebren cien missas rezadas. Las cinquenta por los señores canónigos y la limosna de ellas por quatro sueldos y las cinquenta por los beneficiados y la caridad por tres sueldos.

Item, que ne el convento de San Bartholomé del lugar de Sarrión se celebren cien missas con dos sueldos de caridad cada una. Item, dexa al convento de los Capuchinos cien sueldos de limosna.

Item, dexa a la cofradía del Remedio de la ciudad de Teruel quarenta y ocho sueldos por veinte y quatro años de cofradesa.

Item, al hospital de la presente ciudad, de limosna, una cama de cuerdas con dos colchones, dos sábanas y quatro almohadas, un rodapiés con un cobertor de grana y una lazada blanca. Item, dexa de limosna a la cofradía del Santísimo Sacramento una Señora del Rosario, al capacico de las Almas y a la de Redención de Captivos Cristianos, a cada uno veinte sueldos.

Doc. 36

1644, abril, 3, Teruel.

Acta de defunción de Doña Jerónima Manrique que pide ser enterrada en el convento de la Santísima Trinidad y que en él se le construya una capilla. También ordena se celebren mil misas por su alma.

A.P.S.A., Lib. Reg. (San Pedro), vol. IV, fol. 351r.

Jerónima Manrique, viuda de Pedro Baltasar Castellot, ciudadano, murió a 3 de abril de 1644. Recibió los sacramentos. Tenía testamento, notario Luis Novella. Testó en una fiesta ordinaria acompañándola el Capítulo General y le dixerón tres responsos. Enterróse en el convento de la Santísima Trinidad y llevó su hábito. Dexó a esta iglesia unos maytines el día de San Jerónimo y missa cantada. Y assí mismo dexa nueve libras para que se carguen y de la renta de aquellas le sean tomadas dos bullas de difuntos. Una por ella y otra por su marido. Más dexa mil misas que se celebren a disposición de sus executores. Más dexa que pasado un año de su muerte se celebre cada día una missa rezada en dicho convento. Más dexa a dicho convento cinco aniversarios perpetuos. Más quiere se le haga la capilla en dicho convento. Más quiere le sea cargada en dicho convento una missa rezada todos los domingos del año o el día que pareciere a su heredero. Más dexa cinco ducados al Hospital General de la ciudad de Teruel.

Lo que monta la fiesta con los maytines y bullas es lo siguiente: 926 s.

Doc. 37

1644, julio, 24, Teruel.

Jerónimo Sánchez Cutanda deja por su alma doce aniversarios enteros y dos mil ochocientas misas.

A.P.S.A., Lib. Reg. (Catedral), vol. IV, fol. 351v.

Jerónimo Sánchez Cutanda murió a 24 de julio de 1644. Recibió los sacramentos. Tenía testamento, notario Luis Novella. Textó una fiesta ordinaria de 137 s. Más doce aniversarios enteros, seis en San Pedro y seis en Cubla, que son: 4.800 s. Dexó en cada iglesia y conventos de la ciudad de Teruel 200 missas que son 2.200 missas más en la Trinidad y en San Francisco cada 300 missas que son 600 missas. Dexó al Hospital General 2.000 s. Más el día de su entierro dexó se dividiesen a los pobres 1.000 s. Dixeronse diez responsos. Llevó hábito de San Francisco y acompañolo el Capítulo General. Fianza, Don Lamberto Andrés Camarena.

Doc. 38

1649, febrero, 14, Teruel.

La catedral de Teruel reclama la funeraria de su parroquiano el labrador Juan Asensio que dispone en su testamento ser enterrado en la iglesia de San Martín.

A.P.S.S., Lib. Reg. (San Martín), vol. II, fol. 181.

A catorce de febrero del año 1649, murió Juan Asensio, labrador, parroquiano de la ighlesia catedral. Hizo testamento. Notario Juan Novella, de Teruel. Ordenó lo siguiente: que se le enterrasse en la presente ighlesia de San Martín, dentro de la ighlesia y se le hiziera su fiesta ordinaria y asistió el Capítulo General y se le dixerá tres responsos. Levó hábito. Fianzas sus hijos Pedro, Baptista, Antonio y mossén Agustín Asensio.

La catedral hizo protesto. Lo dexava enterrar sin perjudicarse en sus derechos y después pretendió se avía de hacer en su ighlesia la funeraria. Y con los exemplos que hay nuestros en contrario no se hizo sino aquí, en esta ighlesia”

Doc. 39

1652, diciembre, 14, Teruel.

El infanzón y familiar del Santo Oficio de la Inquisición Bartolomé Pomar, después de hacer testamento quiere añadir un codicilo. No encontrando notario que lo testificase, declara ante testigos su voluntad de cambiar el lugar de su sepultura.

A.P.L.M., Lib. Reg. (San Miguel), vol. III, fol. 67v.

A catorce de diciembre de 1652, murió Bartolomé Pomar, infanzón y familiar del Santo Oficio de la Inquisición y ciudadano de la presente ciudad de Teruel. Recibió todos los sacramentos. Tenía testamento testificado por Juan Villarroya, notario, por el que dispuso quería ser enterrado con el hábito de nuestra Señora de la Merced en el baxo de mossén Martín Pérez que está en la capilla de San Agustín de la ignedia de San Martín.

Item, que se le haga su fiesta ordinaria como es costumbre y que en dicha ignedia de San Martín se le digan cuatrocientas missas rezadas y en la presente ignedia de San Miguel, donde era parrochiano, se le digan cinquenta missas rezadas.
Item, que en todos los conventos de dicha ciudad se le digan, en cada uno de ellos, quinze misas rezadas.

Item, dexó de limosna al hospital conco ducados. Pero antes de su muerte y después de dicho testamento, quiso hacer codicilo y no hallaron ningún notario que lo testificara. Declaró delante de muchos testigos era su voluntad que su cuerpo si quiera cadáver, fuesse sepultado en la ignedia de San Miguel, en la sepultura de sus padres y mayores y que en ella se celebrassen las missas y funeraria que por el sobredicho testamento dexava en la ignedia de San Martín. Y en juicio contradictorio, pretendiendo el cadáver la dicha ignedia de San Martín, declaró el señor oficial, el doctor José Torán a favor de la ignedia de San Miguel en donde se enterró con el Capítulo General. Fianza y pagador de todos los derechos su hermano Juan Pomar.

Doc. 40

1659, enero, 29, Teruel.

Acta de defunción del canónigo Francisco Ainsa en la que se hace relación de sus disposiciones testamentarias junto con su hermano José Ainsa, canónigo.

A.P.S.S., Lib. Reg. (Catedral), vol. 3, fols. 35r. - 35v.

El doctor Don Francisco Ainsa, canónigo doctoral de esta Santa iglesia, murió a veinte y nueve del presente año 1659 a las dos de la noche. Recibió el Santo Sacramento de la confesión, los demás no los pudo recibir. Enterróse en la parrochial del Señor San Salvador y allí se le hizo su fiesta con asistencia del capítulo general desta ciudad a más de esto se le hizo su fiesta en la catedral como es concordia entre todos los de la yglesia. Tenía echo testamento junto con su hermano el Ilustrísimo Jusepe Ainsa, canónigo de esta catedral, fue notario Miguel Jerónimo Escobedo, testificóse a 28 de Diciembre del año 1657. Las obras pías son las siguientes, el entierro como está dicho/ Item que desde que muriesen hasta llevarles a enterrarles les asistan cuatro religiosos de la orden del Señor San Francisco para que les encomienden a Dios y les digan cada uno missa rezada y por la caridad les den sesenta sueldos por cada una, hubo diferencias quanto a la asistencia, el cabildo no asistió al entierro. Item/ que a más de los tres responsos que el capítulo acostumbra a decir en el entierro se le digan otros tres con la caridad acostumbrada / Item que en el altar privilegiado desta catedral celebren todos los sacerdotes el día de su entierro y los dos días de la fiesta con caridad de tres sueldos por cada missa / Item que en los conventos de esta ciudad el día de sus entierros se digan todas las missas rezadas que se pudiesen decir con la caridad de dos sueldos / Item que en todas las parrochias de esta ciudad el día de los entierros y dos días siguientes, todos los sacerdotes celebren por sus almas con caridad de tres sueldos por cada missa, si puede ser en altares privilegiados / Item que en el convento del Señor San Francisco se celebren cien missas rezadas, en el de la Trinidad, Capuchinos y la Merced cada cinquenta missas, en el San Reymundo veinte y cinco, todas con la caridad de dos sueldos / Item que desde el día de sus muertes en la parrochial del Señor San Salvador se le celebre una missa rezada por espacio de un año en el altar del Santo Chisto los días dobles del officio, la quaresma y viernes de plagis y los demás días de Requiem y que dentro de los quince días, den a la dicha parrochia el dinero bastante para esto y puesto en el archivo se vaia pagando la limosna / Item dexan de limosna al hospital de Teruel cada uno diez ducados para ganar indulgencias incluso los cinco que ordinariamente se suelen dexar / Item que los racioneros de la parrochial de San Salvador se celebre el día de la defunción de cada uno una missa de Requiem cantada en la yglesia del hospital general con caridad de diez sueldos / Item dexa el doctor Francisco Ainsa la cama en que morirá al dicho hospital con dos colchones, dos mantas, dos sábanas y dos almoadas, para el servicio de los pobres.

Doc. 41

1659, febrero, 18, Teruel.

Acta de defunción de Esperanza Soriano.

A.P.S.S., Lib. Reg. (San Salvador), vol. II, fols. 276v. - 277r.

A 18 de febrero 1659, murió Esperanza Soriano, recibió los Sacramentos. Hizo testamento en poder de Cristobal Alegria notario. Primo, quiso ser enterrada con el havito de S. Francisco en la parrochial de San Salvador, en la Capilla del Santo Christo y Santa Anna que dicha yglesia se tiene dada por decreto del Señor obispo y que los huessos de su marido se pongan en dicho entierro y los de sus padres junto con su cuerpo. Y quiso que en su entierro asista el Capitulo General y que en camino se dixieran tres responsos. Y quiso que en la dicha yglesia de San Salvador, se le hiciera su defunción y exequias como es costumbre, con asistencia del dicho Capitulo General y que en dicho entierro y exequias ardan doze achas y quince cirios. Y quiso se celebrassen por su alma y de sus difuntos tres mil missas rezadas, las mil en dicha yglesia de San Salvador por los vicario y racioneros de ella con que de estas puedan celebrar en la dicha yglesia todos los racioneros de la presente ciudad que quisieren durante la funeraria y exequias por ser voluntad de que se celebren con toda vriedad, y las dos mil restantes quiso se celebrassen: Ciento en San Francisco, ciento en la Trinidad, ciento en la Merced, ciento en San Reymundo, ciento por fray Joan López, prior del dicho convento de San Reymundo, quinientas en los Capuchinos, cincuenta en Santiago, cincuenta en San Miguel, cincuenta en San Andrés, cincuenta en San Joan, con la caridad acostumbrada. Trescientas en la Privilegiada de la Catedral con caridad de tres sueldos y las restantes en las capillas y yglesias que pareciere a sus executores, con la caridad acostumbrada. Y declaró que, aunque por haverse dado dicha Capilla, no tiene obligación, tiene ya cargado aniversario racione sepulture sobre cassas que fueron de Francisco Vicente, en el Mercado, y sobre las mismas cassas, tiene cargadas otras seis missas cantadas con maytines, las quales ya se celebran. Y declaró que para la missa de once que junto con dicho su marido dispusso, se fundasse en la parrochial de San Salvador tiene otorgada a dicha yglesia para su fundación de veinte dos mil sueldos, veinte mil de un censal que tiene sobre el concego de Concud y los dos mil sobre dichas cassas que eran de Francisco Vicente que se quedan libres pagadas dichas missas y aniversario. Y la donación la testificó Miguel Jeronimo Escobedo notario, a 19 de Diciembre de 1659 como se dará arreglada y aun ... y quiso se regle por sus executores en la forma conveniente ajustadas a la escritura de la donación de dicha capilla. y la missa de once quiso se celebrasse en cada un día a las once y que el sacerdote no la pueda salir a celebrar antes de dar las onze y que no se pueda reducir en ningún tiempo y si la dicha yglesia faltare a lo dicho, dicha missa se celebre en la parrochial de San Joan con las mismas obligaciones y que se obliguen dichas yglesias a cumplirlas, y la cantidad de renta que sobrare, pagadas dichas missas a raçon de tres sueldos, quiso la den la víspera de Navidad al sacristán que tocare la campanilla para hacer señal a dicha missa. Y quiso se cargase otra missa perpetua celebradera en cada un día del año los días de fiesta colendos en la hermita de San Sebastian extra muros de la pressente ciudad y los demas días en la capilla del Santo Christo de la dicha parrochial de San Salvador. Y quiso la celebrassen por turno los vicario y racioneros de la dicha yglesia como está dicho, la qual dexa para cumplimiento de la que les tiene ofrecido en la escritura de donación de dicha capilla para ayuda de dotación de ella y para fundación de dicha missa, quiere se den veinte y dos mil sueldos para que la renta sirva para su caridad con que dicha yglesia se obligue con escriptura a celebrar dicha Missa como arriba está dicho y no en otra parte con las cláusulas que pareciera a sus executores. Y quiso que sus executores de su hacienda carguen a censal o asignen de los que ya

tiene cargados sobre la presente ciudad, quarenta mil sueldos y la renta de ellos quiso se gastase en servicio del hospital general de la presente ciudad perpetuamente en cada un año. Los mil sueldos para salario de un médico con las obligaciones y condiciones que se narran en dicho testamento y la demás renta para emplearla en ropa para las camas a los enfermos, y que ardan dos lámparas en las cuadras todas las noches. Quiso que sus executores cargassen de su hacienda ciento y veinte mil sueldos y la renta de ellos quiso enteramente se dé por una vez a cada una de las personas que nombra y especifica en dicho testamento y fenecidas aquellas, quiso que de la dicha renta se distribuyesse cada año enteramente en pobres mujeres de la dicha parrochia de San Salvador, dando según su necesidad como no exceda de cinquenta sueldos a cada una cada año, sino en caso que no huviere tantas que se pueda dividir toda la dicha renta, que en esse caso se les pueda dar amas hasta dividirla toda y quiso sean patrones de dicha limosna, el Prior del Capítulo de las siete parrochias de la presente Ciudad, el vicario de dicha parrochia y Jayme Soriano y sus descendientes, como se declara en dicho testamento y mientras aquel no tuviere veinte años, sirva dicho patronado en su nombre, Lucas Soriano notario, ciudadano de dicha ciudad. Y quiso que dicha limosna se divida día de nuestra Señora de Esperanza y que el mismo día, antes de dividirse se celebre una missa cantada en la dicha yglessia, tomando de dicha renta, treinta sueldos para la caridad de dicha missa. Y nombró por executores del dicho Testamento al doctor Gregorio Xulve del Consejo de su Magestad en lo Civil de Aragón, domiciliado en Çaragoza, mossén Pedro Sanz vicario de San Martín de la presente Ciudad y a Miguel Jerónimo Escobedo notario, residentes en la ciudad como lo sobredicho nos consta y distintamente consta por el dicho testamento, fianzas los dichos executores.

Doc. 42

1660, febrero, 10, Teruel.

Adveración del testamento sobre el cuerpo hecho por el vicario Juan Azcón y Julve de Catalina Pomar, muerta sin testamento.

A.H.P.T., Notario (Lucas Soriano) 1660, n.º 220, fols. 30v.-31r.

Compareció el licenciado Juan Azcón y Ejulve, vicario de Santiago, el qual dixo como Catalina Pomar, mujer de Miguel Muñoz, labrador, haber muerto sin testamento y que conforme a las sinodales del presente obispado, le toca al párroco hacer testamento sobre el cuerpo para obras pías. Y estando en las casas de mosén Juan Villarroya, beneficiado de la catedral de la dicha ciudad, situados junto a las mismas que confrentan, en un féretro con el hábito de San Francisco, con la cara descubierta la qual testificamos los infrascriptos conocer quando vivía la que conocieron viva era en el féretro sin espíritu. Y el vicario dispuso fiesta, novena, cabo de año y misas en quinientos sueldos jaqueses, presente dicho Miguel Muñoz. Con la firma de dos testigos.

Doc. 43

1669, septiembre, 21, Teruel.

Acta de defunción del canónigo Juan de Assín en la que deja un censal de cinco mil sueldos a su sobrina religiosa del convento de Santa Clara.

A.P.S.S., Lib. Reg. (Catedral), vol. III, fol. 45v.

El licenciado Juan de Assín, canónigo de la Santa Yglesia Catedral de Teruel, murió a 21 de setiembre del año 1669, recibió los Sacramentos, hizo testamento testificolo Miguel Jerónimo Escobedo a...del mes de... del año 166... Dispuso su entierro y difunción según la hermandad que hay entre el Ilustrísimo Cabildo, Racioneros y Beneficiados de dicha Santa Iglesia. Asistió así mismo al entierro y difunción el Capítulo General de las siete parroquias de Teruel.

Item/ dexó por su alma se celebrasen luego que muriera o lo mas antes, mil missas rezadas, las 600 en dicha Santa Yglesia de Teruel en el altar Privilegiado por los señores prebendados, racioneros y beneficiados con caridad de 3 sueldos y las quatrocientas en los conventos de dicha Ciudad repartidas igualmente con caridad de 2 sueldos.

Item/ dexó se repartiessen a los pobres quinientos sueldos en el día de su entierro y en los días de su difunción.

Item/ quiso se tomassen de su hacienda y bienes cinco mil sueldos y que se entregassen al Ilustrísimo Cabildo de dicha Santa Yglesia para que los carguen por via de censal y la pensión que resulta de los dichos cinco mil sueldos se dé, cada un año a Sor Madalena Assín religiosa de Santa Clara, su sobrina, durante los días de su vida y muerta dicha Madalena Assín de dicha cantidad de los cinco mil sueldos se le funden en dicha Santa Yglesia Catedral dos aniversarios con caridad cada uno de 60 sueldos y dos missas votivas con caridad cada una de 40 sueldos. La una día de San Juan Bautista o en uno de los días de octava y la otra en día de la festividad de la degollación de San Juan Bautista y los dos aniversarios sean celebrados en dos días de las octavas de dichas festividades.

Item/ quiso que de lo restante de su hacienda y bienes, cumplidas y pagadas sus obligaciones, se diga todo de missas rezadas por su alma y las de sus difuntos en el altar Privilegiado celebradas por los señores prebendados, racioneros y beneficiados con caridad de 3 sueldos.

Item/ dexó por executores de su testamento a los señores doctor Don Thomas Antonio Martínez Rubio Deán; doctor Juan Pérez de Cuebas, Chantre; licenciado Juan Valeriano Barcelona, licenciado Pedro Pablo Mezquita y doctor Antonio Assín su sobrino, canónigos de dicha Santa Yglessia Catedral de Teruel.

Doc. 44

1671, julio, 1, Teruel.

El vicario de Santiago José Caveró de Espinosa y Marcilla, levanta acta sobre el enterramiento de una feligresa sospechosa de no cumplir con parroquia.

A.P.S.S., Lib. Reg. (Santiago), vol. I, fol. 260v.

Ago fe y verdadera relación yo, el doctor Joseph Canero de Espinosa y Marcilla, Vicario, como en el primero de Setiembre del año de 1671, murió Mariana Navarro viuda de Juan Gordo = ni hizo testamento, ni recibió los Sacramentos, ni cumplió con la parroquia este año, pero se provó con testigos producidos a juicio que en dos de Agosto de este año, día de la Porciúncula, comulgó y confesó en el convento de la Santissima Trinidad, y aunque esto no era bastante para dar la sepultura eclesiástica, según dispone Inocencio 3º *in Concilio generali, in Capº omnis utinisque sese de penitem et rerum sionibusque* y las sinodiales de Don Diego Chueca, nuestro obispo, y amonestada en su cura. En su ausencia el doctor Juan Martin Arroyos su Vicario general, se terminó *propterpiam et clementem racionem et ad cuitandum nin populo sequatur seandalum*, que la sepultassemos con la menor pompa que fuera posible y con esse orden obedecimos gustosos. La enterramos gratis et pro deo, pues para una mortaxa no tenía, en el cementerio enfrente la fuente.

1678, agosto, 6, Teruel.

Disposiciones testamentarias de Doña María Antillón de Marcilla en la que ordena que su cuerpo sea trasladado, una vez consumido, a la localidad de Burbáguena donde está enterrado su marido.

A.P.S.S., Lib. Reg. (Catedral), vol. III, fols. 54r. - 54v.

Doña María Antillón de Marcilla, viuda del quodam Don Francisco Latorre y Juárez, vecina del lugar de Burbábuena, murió a seis de agosto de mil seiscientos setenta y ocho. Recibió todos los sacramentos. Hizo testamento testificado por Pedro Marco, notario de número de la ciudad de Teruel a treinta y uno de julio de dicho año de mil seiscientos setenta y ocho. Dispuso que su cuerpo, si quiera cadáver, fuese depositado en la iglesia y capilla que sus executores pareciere. Fue depositada en la Santa Iglesia Catedral de dicha ciudad de Teruel, en la capilla del Santísimo Sacramento y en el entierro de los Pérez y Arnal. Y que en su entierro y exequias se hiciesse, según la costumbre de personas de su calidad y a disposición de sus executores, hizose el entierro general con asistencia del Ilustre Cabildo, Capítulo General y las religiones que acostumbran ir a los entierros en la presente ciudad. Hizieronse las exequias según la costumbre de dicha santa Iglesia. Quiere que su cuerpo o cadáver sea trasladado a la iglesia parroquial del lugar de Burbáguena, en la capilla del Santo Christo donde su marido Don Francisco Latorre está enterrado y que el día de su translación se le celebre una missa de cuerpo presente con la asistencia de vicario, beneficiados y capellanes de dicha iglesia y los que residieren en dicho lugar. A los cuales quiere se les dé a cada uno la limosna acostumbrada, assí por la asistencia como por la caridad de la missa que quiere le celebren todos aquel día por su alma, como lo hizieran si huviera muerto allí. Y quiere que en dicho día se reparta a pobres de dicho lugar, quatro cayzes de trigo de limosna, y assí mismo quiere que en dicho día se den y se repartan treinta y seis varas de cordellare entre doce pobres de dicho lugar de Burbáguena, igualmente. Y quiere ser enterrada con el hábito del Señor San Francisco. Y quiere sean dichas y celebradas por su alma mil missas reçadas en esta forma: que en la iglesia parroquial de Santa Eulalia, se celebren por su alma y la de sus padres y difuntos en su capilla, cien missas por los beneficiados y capellanes de dicha iglesia a voluntad de sus executores, y que por ellas se les dé de limosna quatro sueldos por cada una. Y que las nuevecientas que restan de las mil missas, la mitad las celebren en la presente ciudad de Teruel a disposición y donde sus executores les pareciere y se dé de limosna por cada una dos sueldos y que la otra mitad se celebre en la iglesia parroquial de dicho lugar de Burbáguena, en la capilla del santo Christo en donde quiere que cada día por el discurso de un año, desde el día de su muerte, se celebre una missa reçada por su alma y la de sus difuntos a voluntad de sus herederos y que en ella ardan dos hachas como se ha hecho con su marido. Y las que sobren se celebren en luego, y que por cada una dellas se dé de limosna dos sueldos. Y quiere que, por sus executores se tome de sus bienes y hazienda quatrocientos sueldos jaqueses y que se den a la iglesia de dicho lugar de Burbáguena para que los carguen por vía de censo y de la renta se celebren perpetuamente dos missas cantadas, la una el día y fiesta de la Assumpción de María Santísima y la otra el día y fiesta de San Juan Bautista, por su alma y las de sus difuntos.

Dexa por executores y exoneradores de su alma y conciencia a Don Antonio Antillón y Marcilla, su hermano, a Doña Isabel Latorre y Juárez, su hermana, a Don Antonio Antillón Castellot y Marcilla y a Doña Antonia Rubio Latorre, sus sobrinos, a Don Gonçalo de Liñan, Doña Francisca Rubio y Latorre, su mujer, a Don Joseph Antillón, vicario de Santa Eulalia y a Don Thomás Antillón, sus primos, a Don Juan Sánchez Muñoz, señor de Escriche, al doctor José Dolz de Espejo y Arnal, tesorero de dicha Santa Iglesia Catedral de Teruel y al licenciado Pedro Balançuela y la Cueva, vicario de la parroquial de Burbáguena. Fianças a los derechos de visita, los dichos executores.

1682, mayo, 14, Teruel.

Acta de defunción del canónigo penitenciario Juan Martín Arroyos en la que se expresa su voluntad de fundar una capilla en el lugar de su nacimiento con una misa perpetua, instituye una capellanía vinculada a la catedral de Teruel y una limosna cuatrienal para los pobres. Además manda le celebren cuatro mil misas en distintas iglesias y nombra a su alma heredera de un tercio de sus bienes.

A.P.S.S., Lib. Reg. (Catedral), vol. III, fols. 59v. - 61v.

El doctor Juan Martín Arroyos, canónigo penitenciario de la Santa Iglesia Cathedral de la ciudad de Teruel, murió a catorce días del mes de mayo cerca de media noche de dicho día del año mil seiscientos ochenta y dos. Recibió todos los santos sacramentos. Hizo testamento cerrado cuya entrega se hizo dicho día catorce de mayo de dicho año a Fernando Noguera, notario y su apversión fue al día siguiente. Primeramente dispuso que su cuerpo fuese enterrado en el vasso y entierro que el muy ilustre cabildo tiene dispuesto para sus canónigos y que su difusión sea hecha conforme la hermandad de dicho Cabildo, con asistencia del Capítulo General y de los religiosos de los conventos que en dicha ciudad hay fundados, y se les dé de caridad la limosna acostumbrada, y se le digan tres responsos in vía a más de los de la hermandad, con la limosna acostumbrada.

Item, quiso que el mismo día que muriere y por ocho días continuos y después, celebren por su alma todos los sacerdotes de la iglesia Cathedral que pudieran en la capilla privilegiada y los festivos fuera de ella. Y todos los demás sacerdotes seculares y regulares que quisieran venir los dichos ocho días a celebrar a dicha iglesia con caridad de quatro sueldos por cada missa.

Item, quiso que además de las dichas se celebren quatro mil misas se esta forma: las dos mil en la capilla Privilegiada de dicha iglesia con caridad de tres sueldos, las mil en la iglesia parroquial de Castejón de Monegros con caridad de tres sueldos y las otras mil, las repartan sus executores en los conventos de Teruel las quinientas, y las otras quinientas a quien pareciere a dichos executores como sean clérigos seculares y en particular de la iglesia Catedral, todas a dos sueldos de caridad.

Item, dexa al hospital de Teruel cinco ducados de plata, por una vez.
Item, quiso que el día de su muerte se distribuian y den de limosna cinquenta fanegas de trigo a los pobres.

Item, quiso sean tomados de sus bienes mil libras jaquesas y estas se carguen a censal y la pensión de cada un año sirva el un año para que se distribuia a los pobres vergonzantes que huviere en el lugar de Santa Eulalia por el cura y los jurados de dicho lugar. Y el año siguiente sirva para jocalías y ornamentos de dicha iglesia parroquial de Santa Eulalia. Y la pensión del año siguiente tercero sirva para jocalías y ornamentos de la Iglesia Catedral de Teruel. Y la pensión del año siguiente quarto sirva para jocalías y ornamentos de la capilla dexa se funde y fabrique en la iglesia parroquial de la dicha

villa de Castejón de Monegros. Y después vuelva a comenzar el turno para los pobres de dicho lugar de Santa Eulalia y proseguirlo in perpetuum para las jocalías de las dichas iglesias. De manera que cada uno de los dichos legatarios cobre su pensión el año que por su turno le tocare y la hayan de emplear, luego que la cobren, en dichos pobres, ornamentos y jocalías respective. Y si no se emplearen y gastaren luego o lo más largo por todo el año siguiente, ordenó que el legatario que le siguiere inmediato a aquel que no huviere dispuesto la dicha pensión en los pobres, ornamentos y jocalías como dispone, que tenga acción jurídica para recobrar la dicha pensión del legatario negligente y emplearla y pastarla en los mismos efectos. Y si este fuere negligente, dentro del mismo tiempo, que el que le sigue tenga la misma acción de recobrar las dos o la que depare de emplear en la forma dicha y que tenga obligación el primero que comenzare a cobrar, al que le sigue darle cuenta de cómo lo ha gastado, de manera que le conste, si fuere necesario, mostrarle los ornamentos y jocalías y la distribución en los pobres. Y que dicho censal se haya de cargar a favor de los vicario y jurados de Santa Eulalia, de los deán y cabildo de la Santa Iglesia Cathedral de Teruel, de los vicario y jurados de la villa de Castejón de Monegros. Y el contrato censal haya de estar en el archivo de la iglesia Cathedral. Y siempre que se luyere y volviere a cargar, se cargue en dicha forma en concejo tuto y seguro, a gusto y conocimiento de los dichos legatarios.

Item, quiso que fuesen tomadas mil libras jaquesas de sus bienes y con ellas, y más si fuere necesarias, se tomen de los dichos bienes y se fabrique una capilla en la iglesia parroquial de la villa de Castejón de Monegros so la invocación de Santo Tomás de Aquino en el puesto que aora esta el cuadro grande de San Cristóbal , donde están enterrados sus padres.

Item, quiso sean tomadas de sus bienes, mil libras jaquesas y estas sean cargadas a censal o se entreguen a los vicario y beneficiados de Castejón para celebrar, cada día perpetuamente, una missa.

Item, quiso que en la iglesia de Castejón se cargue un aniversario con vestidos todos los primeros del mes que serán doce al año y una missa cantada día de Santo Thomás de Aquino, otra el de la Anunciación, otra el de la Ascensión, otra el de San Juan Bautista, otra el de San Marcos evangelista, otra el de la Assumpción, otra el de San Martín, todas en la dicha capilla de Santo Thomás. Y para todas estas missas y aniversarios se les entregue a los vicario y beneficiados la caridad acostumbrada de doce libras cada aniversario y de diez y seis por cada missa cantada.

Item, quiso que sean entregadas a los deán y canónigos de la Santa Iglesia Cathedral de Teruel mil y quinientas libras jaquesas para que se funde una capellanía de una missa perpetua cada día en el altar de la Virgen de los Desamparados de dicha iglesia con la caridad que resultare de dicho dinero cargado a censal, y si fuere más de quatro sueldos por cada una, que lo que sobrare se archive para quando se disminuyere algún censal. Y es su voluntad que esta missa la haya de celebrar el sacristán mayor u otro por cuenta a las doce horas, y el día que faltare a dicha hora le apunten quatro sueldos, y si no la celebrare a essa hora no le vaya la renta y pensión annua de dichas mil y quinientas libras cargadas o no, y la propiedad se haya de dar y den a las Prioras y convento de las Carmelitas descalzas de esta ciudad para hacer celebrar, a la hora que quisieren.

Item, quiso se den a los deán y canónigos del cabildo cien libras jaquesas para que en cada un año, perpetuamente, al otro día de San Juan Bautista, se le cante un aniversario como se acostumbra en dicha santa Iglesia.

Item, quiso se den dos mil libras jaquesas a la priora y convento de las carmelitas descalzas de Teruel para que lo que rente de ellas sirva para el capellán que tuvieren y que tenga obligación de celebrar quatro missas cada semana a su intención perpetuamente y si no tuvieren capellán, hayan de hacer celebrar las missas en dicha iglesia a quien les pareciere.

Item, dexa a la fábrica de la Iglesia Cathedral de Teruel, trescientas fanegas de trigo, por una vez.

Item, quiso que en las iglesias parroquiales de Mosqueruela, Cuebas de Almudén, Jarque, Santa Eulalia, Escorihuela, Cuebas Labradas, Tortajada y Caudet, en cada una iglesia parroquial de dichos lugares, se le cante una missa por el cura y beneficiados de cada una de dichas iglesias, el día de su muerte en cada un año perpetuamente, y se entregue a los dichos cura y beneficiados la caridad que en cada una de dichas iglesias se acostumbra para fundarlos con la pensión annual para celebrarlos respectivamente.

Item, dexa a Mariana Belenguer, su sobrina, mil y quinientas libras para que siempre que tome estado y si fuere casada y muriere sin hijos o si los tuviere, estos murieren sin edad de testar, quiere que solamente pueda disponer de las dichas mil y quinientas libras jaquesas las trescientas y las restantes mil y doscientas, sirvan para cargarse a censal por los vicario y beneficiados de la villa de Castejón y con la pensión de aquellas, celebren una missa cada día en la capilla de Santo Thomás de Aquino que dexa se fabrique en dicha iglesia.

Item, quiso que la plata labrada que tenía sea para la herencia de su alma sin que entren en parte los demás herederos.

Item, de todo lo restante de sus bienes y hacienda, dexa herederos universales a su alma, a Pedro Arroyos y Anna Arroyos, sus hermanos, para que se divida en iguales partes y la que tocara a su alma, los dichos herederos y executores infraescritos, la dispongan en obras pías a su voluntad cargando primero la cantidad que fuere necesaria para que con la renta della se compre la cera que en cada un año será menester para doce velas que se ponen el Jueves Santo en su monumento y la que se gastará el domingo de Carnestolendas en el alumbrar el Santísimo Sacramento que está expuesto en la iglesia de Castejón conforme lo han acostumbrado a alumbrar sus padres.

Item, dexa mil escudos o más, si fueren menester, para uan capilla de la Virgen del Loreto, en la Cruz de la Fuente, camino de Zaragoza, a disposición de sus executores.

Item, quiso que cumplido el usufruto de la massada que compró de Pedro Valacloche con todas sus tierras anexas que dexa a su hermano Pedro Arroyos, que se arriende o dé a medias por sus patronos abaxo nombrados y que el útil que se sacare dellas se hagan decir missas en la iglesia Cathedral con seis sueldos de caridad.

Item, quiso que cumplido el usufruto de la massada Alta que compró de Antonio Asensio, con todas las tierras agregadas y anexas a dicha massada y el huerto que compró de los herederos de Pablo Pedro y assí mismo las cassas que vivió de la calle de la Paz y calle del Arcediano, que dexa al doctor Miguel Belenguer, su sobrino, en usufruto con las condiciones que en su testamento dexa al dicho. Y el huerto de la Palanca del Molino Nuevo, pieza de Musa y el Río Seco que dexa usufrutario a Pedro Arroyos, para cuyo fin dexa por patronos de dichos arrendamientos de las masadas y casas, concluidos los usufrutos de los dichos, al deán de la iglesia Cathedral y al canónigo más antiguo y al beneficiado más antiguo para que funden una capellanía, si quiera beneficio, con el rento del usufruto de la dicha massada Alta y la cassa de la calle del Arcediano y casa de la calle de la Paz, y que esta sea para parientes suyos más cercanos.

Item, quiso que todo lo que se hallare escrito de su mano en un quaderno del folio de su testamento, sean dos, quatro, seis o más o menos ojas y las primeras palabras del dicho quaderno sean: *Continuación de mi testamento*, que sea parte y continuación de su último testamento aunque sea que en la dicha escritura de su mano, quite los legados en todo o en parte y añada otros y los puestos los enmiende.

Item, y que se hallará en una gabela de sus escritorios.

Item, advierte que este quaderno no se halló y por si acaso pareciere, se nota para executar lo que allí dispusiere.

Nombró en executores del testamento y el quaderno, que será parte del a Pedro Arroyos y Ana Arroyos, sus hermanos, al doctor Miguel Belenguer, su sobrino, al doctor Don José Dolz de Espejo, tesorero y al doctor Don Jacinto Pueyuelo, canónigo de la Santa Iglesia Cathedral de Teruel.

Doc. 47

1688, octubre, 20, Teruel.

Disposiciones testamentarias y obras pías del canónigo Pablo Pedro Miguel Mezquita

A.P.S.S., Lib. Reg. (Catedral), vol. III, fols. 70r. - 70v.

El licenciado Don Pablo Pedro Miguel Mezquita, canónigo sacristán, dignidad de la Santa Iglesia Catedral de Teruel, murió a veinte del mes de octubre del año mil seiscientos ochenta y ocho. Recibió todos los santos sacramentos de la Iglesia. Tenía testamento testificado por Fernando Nogueras notario y ciudadano de Teruel a veinte y un días del mes de julio del año mil seiscientos ochenta y dos, y después hizo codicillo testificado por el sobredicho notario a catorce días del mes de octubre del año mil seiscientos ochenta y ocho. Dispuso por su testamento y codecillo lo siguiente:

Primeramente, quiso ser enterrado en la santa Iglesia de Teruel en vaso y entierro diputado para los señores prebendados de dicha Santa Iglesia y que le sea hecha su difusión y funeraria conforme la hermandad que hay en dicha santa Iglesia, con asistencia del Muy Ilustre Cabildo, racioneros y beneficiados de dicha iglesia, del Capítulo General de las siete parroquias de dicha ciudad, religiosos del convento de San Francisco y que dichos religiosos lleven su cuerpo a enterrar, y con asistencia de los religiosos del hospital de los padres carmelitas descalzos. Y a unos y a otros, respectivamente, se les dé la caridad y limosna que se acostumbra a semejantes y que se le digan tres responsos cantados en vía, a más de los de la hermandad, con la limosna acostumbrada.

Item, quiso que el día en que muriere y los que durase su entierro y difusión, celebren por su alma en la capilla privilegiada todos los sacerdotes de dicha Santa Iglesia y se les de quatro sueldos jaqueses de caridad por cada missa.

Item, quiso que a más de las dichas, se celebren por su alma mil missas reçadas en la forma siguiente: las quinientas de a tres sueldos jaqueses de caridad en la capilla privilegiada de la Iglesia Catedral de Teruel; las otras quinientas que las repartan sus executores a los clérigos o religiosos que les pareciere las han de decir más presto y estas con la caridad de dos sueldos jaqueses.

Item, quiso que el día de su muerte se distribuya de limosna a los pobres cien sueldos jaqueses.

Item, quiso que el día de las Almas o conmemoración de los difuntos se celebre una missa cantada en la iglesia Catedral con veinte sueldos jaqueses de caridad, como se acostumbra. Que el mayordomo de dicha iglesia le tome una bulla de difuntos todos los años y la aplique por su alma para lo qual quiso que sus herederos y executores, entreguen al cabildo de dicha iglesia seiscientos sueldos jaqueses para que los carguen y de dicho rédito se celebre la missa y se tome la bulla y lo que sobrare, pagadas dichas caridades de missas y bulla, se le digan responsos el día de las Almas y si el dicho día de las Almas no pudiesen celebrar dicha missa, quiso que la caridad que havia de dar por dicha missa, se le digan las misas reçadas que correspondieren, a quatro sueldos jaqueses de caridad en la Capilla Privilegiada de dicha Iglesia Catedral.

Item, dexó de limosna al Hospital de Teruel cinco ducados, por una vez, para ganar las indulgencias de dicho hospital.

Item, quiso que, en la parroquial de Formiche el Baxo, se le celebren dos doblas con sus maytines y missas cantadas. La una el día de la aparición del Glorioso Arcángel San Miguel y la otra el día de la Conversión de San Pablo. Y dos aniversarios, el primero el primer día no impedido del mes de mayo y el otro, en semejante día del mes de junio. Y dichas doblas y aniversarios hayan de ser perpetuamente y para eso tomen de sus bienes y hacienda lo necesario según costumbre de dicha iglesia y se cargue a favor della.

Item, dexó a la fábrica de dicha santa Iglesia Catedral veinte y cinco fanegas de trigo y otras veinte y cinco fanegas a la mensa del Pobo.

Item, quiso que al vicario de la villa de Mora le entreguen cien sueldos jaqueses; al rector del Castellar, cinquenta sueldos jaqueses y al vicario de Monteagudo, cinquenta sueldos jaqueses para que los dividan entre los pobres más necesitados, cada cura en su lugar respective.

Item, por quanto por su testamento dispuso que las quinientas missas, de las mil missas que allí dexó a voluntad de sus executores, las huvieran de celebrar clérigos o religiosos que antes las pudiessen celebrar, dispuso por su codicillo que, las dichas quinientas missas de a dos sueldos de caridad, la mitad que son doscientas cinquenta se celebren por los vicario y beneficiados del lugar de la Puebla de Valverde en su iglesia y las ducientas y cinquenta restantes, por los rector y beneficiados de la iglesia parroquial del lugar de Formiche el Baxo.

Item, dispuso por su codicillo que si se declarare que tenía obligación de celebrar las misas del beneficio que tenía en Alagón y quedase en su arbitrio el darlas a celebrar, quiso que las celebraren los religiosos carmelitas descalzos de Teruel.

Item, declaró por su codicillo que cumplidas dichas obligaciones de missas de dichos beneficios de la Puebla, Formiche y Alagón sobraren unas tres mil missas para celebrar, la mitad las celebren los dichos carmelitas descalzos y la otra mitad a voluntad de los executores. Y por quanto en su codicillo dexa bienes por modo de violario a sus sobrinas, hijas de su hermano Pedro José Mezquita, a las que fueren religiosas y a las que de presente, en caso de que cesse el violario o violarios, dexa que dicha renta sirva y sea para lo que declarare el Ilustríssimo Señor Don Jerónimo de Zolivera, obispo de Teruel. Ora sea para celebraciones o lo en que su Ilustríssima declarare.

Item, dexó por executores de su testamento y a lo dispuesto en su codicillo al Ilustríssimo Señor Don Gerónimo de Zolivera, obispo de Teruel, al doctor Don Joseph Dolz de Espejo, deán de la Catedral de Teruel; al doctor Pablo Cavero de Espinosa, canónigo de dicha iglesia; a Don Andrés de Balançaragui, tesorero de la Santa Iglesia Metropolitana de Zaragoza; a fray Miguel de San Gerónimo, religioso descalzo y a Pedro Joseph Mezquita, su hermano.
Fianças a los derechos de visita, dichos señores executores.

Prólogo y constitución del Libro de la Administración de las Benditas Almas del Purgatorio comenzado a 20 de julio de 1690.

A.P.S.A., Libro de las Benditas Almas del Purgatorio (1690-1743)

Nota es grandíssima verse favorecido y obligado y no corresponder a su bienhechor, por eso dixo Séneca que es ingrato quien oculta el beneficio, más el que no le corresponde y ingrátissimo el que le olvida: *ingratus est qui beneficium disimulat, ingratus qui no reddit, ingrattissimus omnium qui obligatus est*. A quién más obligados y favorecidos que a aquél que nos dio el ser por naturaleza y por gracia. Por gracia a Dios, por naturaleza a nuestros padres y en este mismo grado están nuestros hermanos, pues todos lo somos. Qué ingratitud verlos necesitados y no favorecerlos; passa a límites de inhumanidad y al paso que los socorriéremos seremos premiados de nuestro padre celestial Dios, aunque no sea sino con un vasso de agua fría, San Matheo, cap. 42: *quicumque dederit calicem aquae frigidae, tantum non perdet mercedem suma*. Pues quien solicitare el socorro a los difuntos, qué premio no tendrá de nuestro Padre celestial quando tanto aprecio hace un vasso solo de agua.

Por esso, la Santa Madre Yglessia, para fomentar nuestros ánimos a socorrer a los fieles difuntos, se vale de aquellas palabras del cap. 2 de los Macabeos: *Sacta ergo et salubris est cogitatio pro difuntis exorare ut a peccatis solvantur*. Santa y saludable es la costumbre de rogar por los fieles difuntos para que sean libres de tan grandes penas. Santa, no solo santa, sino santíssima, pues se funda en un principio de fe y caridad, deribándose como de una fuente. Es saludable a los difuntos que los encierra estrecha carcel y es saludable a los que que los socorren, pues con sus limosnas, oraciones y sacrificios acrecentarán sus méritos de gracia en esta vida y de gloria en la eterna. Con esta verdad de la Sagrada Escritura y doctrina de los Santos Padres que hay Purgatorio, donde con acerbos penas quedan purgadas las las almas de sus culpas y satisfechas, libres de aquella estrecha carcel por medio de las oraciones y sacrificios de los fieles y en especial con el sacrificio de la Missa donde se ofrece incruentamente el hijo de Dios por la salud de las almas a su Padre Eterno.

Las penas que padecen son gravíssimas como siente la común de los Santos Padres con San Agustín, San Gregorio, San Anselmo, Cesáreo y otros, pues dicen ser su tormento mayor que el que padeció san Lorenzo en las parrillas, San Vicente y los mártires en las láminas de bronce y hogueras encendidas. El angélico Doctor Santo Thómas en la 3ª parte, question 46, dice que no solamente los tormentos de las almas exceden a los mayores de los mártires sino a los más acerbos que padeció Christo, Señor nuestro, en su pasión.

Son tales los tormentos que padecen las almas que el glorioso padre San Agustín trahe (*De cura perenda viro mortuis*) una exageración que por suia se puede decir. Dice el santo doctor que Christo, Señor Nuestro, oró tres veces en el huerto la noche de su pasión, en la primera hizo oración por los que están en pecado mortal, en la segunda por la perseverancia de los justos en la gracia y amistad suia y en la tercera por las almas del Purgatorio; que en la primera ni en la segunda no sudó sangre y solo sudó en la tercera, que tales deben ser sus penas que a tan estraños efectos obligaron a su humanidad

sacrosanta. Los theólogos dicen que el Purgatorio está muy vecino y cerca del infierno, morada eterna de los condenados, donde sin remisión padecerán para siempre, cuyo fuego sirve para tormento de los unos y purificación de los otros y algunas almas que están en lo más profundo del Purgatorio, más vecinas al infierno, oyen tristes lamentables gemidos acompañados con blasfemias contra Christo y su Santísima Madre y los Santos, y por esso la Iglesia ussa de estas palabras en la missa de difuntos: *Domine Jesuchriste Rex gloriae libera animas omnium fidelium defunctorum a paenis inferni et de profundo lacu*. Son sin duda estas las mayores que padecen, al passo que es grande el amor que tienen a su Dios

La caridad que es la reyna de las virtudes nos mueve a los mayores riesgos, que mayor amigo que el Rey de los Cielos que por los servicios que se hicieren a sus esposas las almas, premiará con eternos premios de gloria. Amen.

Sea todo a honrra y gloria de Dios y de las Almas

En veynte de julio de el año mil seiscientos y noventa, por justas y santísimas causas y por emplearse en el beneficio de las almas del Purgatorio, traxeron assí la administración y distribución de la limosna que se haze en los cepillos a las benditas almas los Ilustres Señores Don Francisco Antillón y Marcilla, el doctor Don Domingo Felix Civera y Miguel Navarro para vaziar dichos cepillos cada un mes y distribuir la limosna por los conventos como assí lo han hecho y parece por menudo avaxo. Y reconociendo los señores jurados quan de el punto de la ciudad sea tener un capellán como las demás universidades para su asistencia assí en su cassa para celebrar las missas de la Sala como en los demás días que pareciere a los Señores Jurados y en los demás empleos, saliendo fuera de la ciudad mediante sus síndicos y en los demás empleos que gozare la dicha Sala. En dos días del mes de abril del año mil seiscientos noventa y uno y por Don Agustín Novella, notario y secretario de la Ciudad, recibido y testificado.

Doc. 49

1692, agosto, 16, Teruel.

Disposiciones que hace por su alma el jurista y abogado de la comunidad de Teruel Juan Mateo de Marcilla.

A.P.S.S., Lib. Reg. (Santiago), vol. IV, fol. 275r.

En diez y seis de agosto de 1692, murió el doctor Juan Matheo de Marcilla, jurista y abogado de la comunidad. Recibió todos los sacramentos con su acostumbrada devoción. Otorgó testamento que testificó Fernando Noguera, ciudadano y notario de número de esta ciudad en nueve días de maio del año 1685, y en él dispone:

Primero, ser enterrado con el hábito de San Francisco y en la iglesia parroquial de Santiago, como se executó sepultándose en el carnerario que tiene en dicha iglesia el señor canónigo Pablo Villarroya para sus deudos pero con la licencia de Doña Enmanuela Villarroya, su cuñada y muger de Don Jerónimo Trullene, que estaba ausente, poseedores del mayorazgo y entierro en Santiago del dicho canónigo Villarroya, su tío. Con entierro general en el que asistieron el Capítulo de las siete patrimoniales y los conventos de esta ciudad y que se le cantara en vía tres responsos como se acostumbra. Y que en dicha parroquial se le haga su difunción, novena y cabo de año como es costumbre, y que el día de su difunción se le celebren en todas las iglesias y conventos de esta ciudad las missas que se pudieren celebrar en dichas iglesias y catedral a tres sueldos de caridad y en los conventos a dos sueldos y que en dicha iglesia se cargue por su alma y de la quodam Jacinta Palomar y Escuder, que murió año 71, su muger, y por la de Baltasar Matheo que murió en Huesca estudiando, su hijo, un aniversario entero y con campanas, la víspera y día de San Jerónimo, treynta de setiembre. Y assí mismo, una missa cantada y maytines en el día de la octava de los Reyes por las almas de los dichos et assí mismo que por su alma y las de aquellas personas por quien fuere en algún cargo, se les celebren, en capillas privilegiadas, mil missas rezadas con caridad de dos sueldos jaqueses.

Item, dexa de limosna al Santo Hospital de Teruel cinco ducados para ganar las muchas indulgencias que tiene concedidas.

Item, de limosna a la Virgen del Pilar de Zaragoza, un cahíz de trigo.

Item, dexa que se digan en el santuario de la Virgen de la Fuensanta, dos novenarios de missas y se dé un cahíz de trigo.

Item, que a la Virgen de la Cueva Santa, en el obispado de Segorbe, se le dé también otro cahíz de trigo.

Item, en la Virgen de Tejada se le celebre un novenario de misas.

Item, se dexa un cahíz de trigo a la Virgen del Olivar.

Item, dispone que se haga dorar el retablo de San Pedro Nolasco que está en el convento de la Merced de Teruel y se tome para ello lo que fuere menester, como de todo ello consta.

Se constituyen fianzas a los derechos de la mitra el doctor Gaspar Matheo, su hijo y Pedro Marco y Matheo, su sobrino.

Doc. 50

1721, noviembre, 11, Teruel.

Acta de constitución de la cofradía del Cristo de las Misericordias donde se reflejan las obligaciones de los cofrades en caso de muerte de alguno de ellos.

A.P.S.A., Libro de la Cofradía del Santísimo Cristo de las Misericordias (1721-1856), San Juan.

Forma de las obligaciones que han de observar los hermanos de el Santo Christo de San Juan de la ciudad de Teruel.

Primeramente, se ha de sacar el mayordomo de los teruelos de ministrales y el segundo año de labradores y los demás extractos conforme se sigue en lo demás. Item, cada hermano ha de dar todos los años seis sueldos de spiritual y de dichos spirituales se haze la fiesta del Santo Christo.

Item, lo que sobrare después de la fiesta, se digan 40 missas por el hermano que hubiere muerto o hermanos que hubiere en aquel año. Y si no hubiere ninguno en dicho año, sean por todos los hermanos ya difuntos de dicha Hermandad.

Item, que todos los hermanos tengan obligación de acompañar en los entierros, ora sea de hermano ora sea de hermana y asistir en la missa, y el que no lo hiziere assí tenga pena de tres onzas de cera amarilla para la Hermandad.

Item, se advierte que a dichos hermanos que estuvieren enfermos o fuera de la ciudad no incurran en la pena de las tres onzas de cera. Item, que siempre se haya de dar el Biático a hermano o hermana hayan de llebar 4 achas de la Hermandad y dichas achas las lleben dos hermanos para que cuiden de ellas.

Item, que todos los hermanos que fueren entrando en dicha Hermandad, tengan obligación de pagar de entrada onze sueldos cada uno y dicha entrada quede en poder del mayordomo para renovar las achas y lo que se plege el día que se aga la fiesta del Santo Christo, se a depositar en poder del mayordomo para renovar las achas.

Item, que todos los hermanos tengan obligación de ir a las primeras vísperas y el día siguiente a la missa y sermón, y el que falte tenga pena de diez sueldos y estos sean para renovar dichas achas, con la advertencia que el que estuviera enfermo o fuera de la ciudad, no incurra en la pena.

Item, se hizo esta forma de Hermandad con consentimiento de la mayor parte de los hermanos en 11 de noviembre, año 1721.

Item, se advierte que si alguno de los hermanos vinieren de más a menos, tengan obligación dichos hermanos de escotarse en todo y pagarle el spiritual. Item, si alguno de los hermanos estuviere enfermo gravemente y necesitase y pidiese una limosna a los hermanos, tengan obligación los alumbradores con el mayordomo de pedir una limosna por los hermanos para su asistencia.

Item, se advierte que el mayordomo aya de dar del sermón cuarenta sueldos de caridad, y siendo el predicador dominico, capuchino o franciscano, se saquen de los 40 sueldos, para el predicador 10 sueldos.

Item, se advierte que el mayordomo tenga obligación de llevar dos libras de cera blanca la víspera del Santo Christo para el oficio divino.

Item, se advierte que el mayordomo tenga obligación de dar a la iglesia diez sueldos para que el día siguiente, después de la fiesta, digan una missa de difuntos por todos los hermanos y coffadres difuntos.

Item, que se debe llevar dos achas por los ijos de qualquier hermano.

Item, que el hermano que se adiriese aya de dar seis reales de entrada sin pagar más y si es ijo de erencia deba pagar tres reales.

1739, febrero, 24, Teruel.

Testamento del doctor Jorge Conejero, racionero de la iglesia de Santiago y vicario del hospital general de Teruel.

A.P.S.S., Legajo n.º 1

In Dei nomine, amen. Manifiesto sea a todos, que yo el doctor Jorge Conejero, racionero de la iglesia parroquial y patrimonial del Señor Santiago y vicario del Santo Hospital de la presente ciudad, y en ella residente, estando sano de mi persona y a Dios gracias en mi buen juicio, firme memoria y palabra manifiesta y clara, revocando y anulando todos qualesquiere testamentos, codicillos y últimas voluntades por mí antes de ahora hechas y ordenadas. Ahora, de nuevo, de mi buen grado y cierta ciencia, certificado de todo mi derecho, hago i ordeno el presente último testamento, última y postrera voluntad y disposición de todos mis vienes y hazienda, así muebles como sitios donde quiere havidos i por haver en la forma y manera siguiente: Primeramente encomiendo mi alma a Dios nuestro Señor y le suplico humildemente que quando la saque de este mundo, sea servido colocarla con sus santos a la Gloria, amén.

Item, quiero, ordeno y mando que quando Dios nuestro Señor dispusiere yo deva morir, mi cuerpo, siquiera cadáver, sea sepultado en mi dicha iglesia del Señor Santiago, en la sepultura de mis ascendientes que está inmediata al altar mayor.

Item, quiero, ordeno y mando que mi entierro sea con asistencia del Capítulo General de las siete parroquias de la presente ciudad.

Item, que de mi casa a la iglesia se me digan tres responsos a más de los de la hermandad.

Item, quiero que sean pagados todos mis deudas, tuertos e injurias, todos aquellos y aquellas que por buena verdad constare lo ser tenidos y obligado.

Item, dejo de parte y derecho de legítima herencia de todos mis bienes y hazienda así muebles como sitios donde quiere havidos y por haver al Ilustrísimo Señor obispo de la presente ciudad, que de presente es o por tiempo será, y en caso de sede vacante al Muy Ilustre Cabildo, es a saber: cinco sueldos jaqueses por bienes muebles i el bonete y el breviario de mi uso por bienes sitios, i a qualesquiera otra persona o personas y parientes míos que parte y derecho de legítima pretendieren de dichos mis bienes, a cada otros cinco sueldos jaqueses por bienes muebles y dos arrobas de tierra en los campos comunes de esta ciudad, por bienes sitios, con lo qual se hayan de dar por contentos y pagados de todo lo que pretendieren de dichos mis bienes, sin que pueda pedir otro ni más que lo que por el presenye mi último testamento le será dejado si algo fuere.

Item, quiero y es mi voluntad que una zedula que se hallará hecha i firmada de mi mano, que empieza con los nombres de Jesús, María, Joseph, Santiago y san Jorge, sea parte de este mi último testamento, como si aquí, de palabra a palabra fuese inserta i todo su contenido debidamente y según fuero.

Item, Hecho y cumplido todo lo que por mí de parte de arriba dispuesto y ordenado, del remanente de todos mis bienes y hazienda, así muebles como sitios, créditos, derechos, instancias y acciones, deajo, hago e instituo en heredero universal a mi alma para que de todos ellos se haga lo que por otra zedula dejare dispuesto.

Item, nombro en executores y exoneradores de mi alma y conciencia y de este mi último testamento, al vicario o teniente que es o será de dicha iglesia de Santiago, a mossén Joseph Sanz, racionero de la del Salvador u a mossén Antonio Hernández, racionero de la de San Juan. A los quales, juntos o la mayor parte, doi todo aquel poder que según fuero darles puedo y devo y se requiere.

Aqueste es mi último testamento, última y postrera voluntad, ordinación y disposición de todos mis bienes y hazienda, así muebles como sitios donde quiere havidos y por haver, el qual quiero valga por testamneto y si por testamento no vale, que valga por qualquiere otra última voluntad que mejor de fuero, derecho, observancia, uso y costumbre, del presente reyno de Aragón puede i debe valer.

Hecho fue lo sobredicho en la ciudad de Teruel aveinte y quatro días del mes de febrero del año contado del nacimiento de nuestro Señor Jesuhristo de mil setecientos treinta y nueve años, siendo a ello presentes por testigos mossén Pedro Cruzado, racionero de la iglesia de San Juan y Miguel Blasco, texedor de paños, vecinos de la dicha ciudad. Queda la presente escritura firmada en su notta original según fuero.

Cédula

In nomine Dei Altísimo. Sea a todos notorio que esta es la cédula que me reservé en el testamento que testificó Miguel Marco, notario real y del número de la ciudad de Teruel, día veinte y quatro de febrero del año mil setecientos y treinta y nueve. Siendo testigos mosén Pedro Cruzado, racionero de San Juan y Miguel Blasco, texedor de paños.

La qual cédula comienza: Jesús, María, Joseph, Santiago y San Gorge a quien suplico me den auxilios para el acierto de ella y que sea del agrado de nuestro señor. Primeramente, quiero ser sepultado en la iglesia de mi Señor Santiago, en la sepultura donde está sepultado mi padre, Antonio Conejero y mi hermana Josepha Conejero y sobre mi sepultura se pongan ladrillos azules y en ellos escrito mi nombre.

Item, quiero que el día de mi muerte se celebren misas ochenta los hermanos del Capítulo General y veinte en el Santo Hospital por las almas que fueren de su santísima voluntad dando la caridad de los capitulares a tres sueldos.

Item, deajo a los conventos quarenta misas y en la Santísima Trinidad una misa a nuestra Señora de los Dolores cantada con la caridad de 10 sueldos. Que serán las rezadas de los conventos y Capítulo General ciento y quarenta misas. Las que se celebren en los conventos a dos sueldos y seis dineros y esto es igualmente a los seis conventos.

Item, quiero se cargen siete misas rezadas en Santiago a dos reales de caridad perpetuas día de el Nombre de Jesús, día del Nombre de María, día de la Exaltación de la Cruz, día de Santa Elena, por mi madre Elena Martínez, día octavo de Santiago, día del Angel Custodio, en un altar privilegiado, y día de San Jorge, maitines y misa,

cargando veinte libras por los maitines y diez que tengo cargadas por la misa, que serán treinta libras casi llanas.

Item, quiero que se me digan en mi iglesia, segunda funeraria a más de la de Hermandad.

Item, quiero que se divida, en mi entierro, un sueldo y seis dineros y que se pague la cera y se me haga cajón y demás gastos que se ofrecieren y que los executores de mi testamento, los tres, me celebren dos misas en altar privilegiado dándoles dos de plata de cada misa.

Item, que se me celebre un añal en mi iglesia dando 3 sueldos de caridad por cada una misa y se dé cera para ella.

Item, quiero y es mi voluntad se cumpla lo por mi dispuesto en esta cédula y para cumplimiento de ella, dejo ciento y sesenta libras y me reservo poder para añadir o quitar.

Item, quiero y es mi voluntad que a María Bellido que por muchos años me a servido, le den en pago de lo que me a favorecido y a su hija Enmanuel, si acaso me asistieren asta la muerte, la den mis executores los comercios que se allaren en mi casa de pan, vino y talegas de arina y tocino; y un caldero de tres que tengo, y dos cucharas de plata, y la ropa blanca, quatro sábanas, para sus hijos, y juntamente quince libras de lo que hubiere en casa.

Item, dejo a mi hermana le den dos cucharas de plata para memoria mía y no le dexo más porque se alla vien viviendo su hijo mosén Antonio.

Item, dejo a mi sobrina Elena Gil Conejero, una cassa que vive en el mercado para que disponga de ella en sus hijos. Con la obligación de trescientos escudos de plata a la iglesia de Santiago y hazer obligación sobre ella de hazer celebrar día de las almas, una misa y responsos por su madre Josepha Conejero.

Item, dejo a Jorge Hernández, mi sobrino, doce fanegas de trigo.

Item, dejo a las hijas de Miguel Avejer, veinte fanegas de trigo.

Item, dejo al Santo Hospital unas binajeras y servilla de plata que es del Santo Hospital y un santo crucifijo que tengo en el quarto vajo y una santa imagen de Nuestra Señora de la Sabiduría.

Item, dejo al dicho Santo Hospital quatro sábanas y dos mantas y diez fanegas de trigo para los pobres.

Item, me reservo, dejo segunda vez poder para añadir y quitar lo que me pareciere en esta cédula y firmar muchas veces. La qual fue echa y firmada día 20 de abril del año 1740 en Teruel por mi mano. Y para cumplimiento de ella dejo doscientos escudos de moneda valenciana.

Item, quiero se dé al Santo Hospital una alba que tengo en casa y corporales y de todo lo que quedare se emplee en limosna a los pobres quarenta reales y lo demás,

echa almoneda de todos mis bienes, se cargara en Santiago un aniversario con campanas, como es costumbre. Y dexo heredera universal a mi alma que Dios quiera colocar en su Santa Gloria, amén.

Doctor Jorje Conejero y Zalón, rector del Santo Hospital y racionero de Santiago.

Y por quanto me reservé en esta cédula para añadir y quitar lo que me pareciere digo que a María Bellido, le dexaba en esta cédula alguna cantidad con la condición y no sin ella y para que no tengan disputa los executores de claro digo le den a la dicha María Bellido veinte libras y a Emanuela, diez libras en lo que quisieren de mis bienes. Y eso se entiende que se les ofrezco por lo mucho que me an servido y quiero que los executores cumplan con esta obligación.

Y firmo segunda vez en Teruel a nueve de mayo de 1741

Item, quiero y es mi voluntad que los maitines y misas de San Jorje, los tengo cargados en un censal de quarenta sueldos de pensión, para que no los carguen segunda vez.

Item, quiero y es mi voluntad que los sesenta escudos que tengo cargados en la iglesia de Santiago, carguen dos misas cantadas día octavo de Santiago y día de San Jorje, en el día octavo, y que estas misas sean perpetuas y que se dividan en dichos días a los racioneros de Santiago.

Item, digo que las misas que dejo rezadas, las tengo cargadas en un censal que tengo a mi favor que son siete en la caridad de quatro sueldos.

ÍNDICE DE CUADROS

1.	Relación de muertes súbitas por quinquenios.....	103
2.	Tipología de hábitos religiosos solicitados como mortaja por sexos (1600-1700).....	200
3.	Número y tipología de hábitos religiosos usados como mortajas por parroquias (1600-1700).....	218
4.	Práctica global testamentaria en la ciudad de Teruel (1600-1700).....	284
5.	Práctica testamentaria por sexos (1600-1700).....	286
6.	Evolución de los porcentajes de los distintos tipos de testamentos sobre el número de fallecidos.....	287
7.	Tiempo transcurrido entre el otorgamiento de la última voluntad y la muerte de los testadores.....	291
8.	Tipología testamentaria.....	296
9	Mujeres enterradas como pobres según su estado/ocupación (1600-1700).....	445
10.	Ocupación laboral de aquellas mujeres que son enterradas como pobres.....	446
11.	Varones enterrados como pobres según sus actividades socioprofesionales.....	449
12.	Porcentajes globales de los enterrados como pobres según su ocupación/estado.....	453
13.	Fallecidos enterrados como pobres por seos y parroquias.....	459
14.	Espectro social y modo de sufragar los gastos funerarios de aquellos que no hacen testamento alegando pobreza.....	469
15.	Práctica testamentaria de los eclesiásticos turolenses (1600-1700).....	490
16.	Tiempo transcurrido entre la fecha del testamento y la muerte en los clérigos seculares.....	495
17.	Clérigos seculares fallecidos según su lugar de servicio y cargo (1600-1700).....	498
18.	Relación por quinquenios entre fallecidos totales y fallecimientos de eclesiásticos.....	499

19.	Gastos funerarios con expresión de los importes medios.....	531
20.	División de los ingresos por funeraria.....	536
21.	Número de fallecidos por sexos que fundan aniversarios.....	549
22.	Número de hombres y mujeres que fundan aniversarios por parroquias.	554
23.	Tipología de aniversarios instituidos por parroquias y su importe global	555
24.	Computo de las celebraciones anuales de la iglesia de San Miguel.....	584

ÍNDICE DE GRÁFICOS

1.	Evolución de los porcentajes por fallecimiento súbito.....	106
2.	Muertes por violencia.....	111
3.	Solicitudes de hábitos (1600-1700).....	179
4.	Evolución de los porcentajes del hábito franciscano según la práctica testamentaria.....	182
5.	Evolución numérica de los solicitantes que llevan hábito como mortaja.....	196
6.	Evolución de los porcentajes de las solicitudes de hábito como mortaja	197
7.	Solicitud de hábitos por sexos (1600-1700).....	199
8.	Porcentajes de tipos de hábitos por sexos.....	202
9.	Evolución de los principales hábitos usados como mortaja.....	203
10.	Evolución numérica de los hábitos menos solicitados.....	204
11.	Porcentajes de solicitud de hábitos como mortajas por parroquias.....	216
12.	Evolución comparativa de los porcentajes de los distintos tipos de testamentos.....	289
13.	Evolución de los porcentajes por sexos del tiempo transcurrido entre el otorgamiento del testamento y la muerte.....	294
14.	Evolución de los porcentajes de las limosnas hechas al Hospital General.....	436
15.	Porcentajes de pobres por sexos.....	444
16.	Evolución de los porcentajes de los enterrados como pobres.....	455
17.	Evolución numérica de los clérigos fallecidos.....	500
18.	Evolución por quinquenios de los gastos medios por funeraria.....	532
19.	Fundación de aniversarios por sexos (1600-1700).....	550
20.	Evolución de los porcentajes de fundación de aniversarios.....	551
21.	Ingresos globales por parroquias.....	556

ÍNDICE DE DOCUMENTOS

1. *Testamento ológrafo y cerrado del diácono Antón Adrián en el que dispone una limosna para casar doncellas y deja ciertas cantidades para dar de comer a los cofrades y clérigos que asistan a sus funerales.....* **627**
2. *Testamento del labrador Domingo Gómez en el que, entre otras disposiciones que hace por su alma, ordena dos trentenarios de misas, uno continuo y otro llano.....* **629**
3. *Carta pública de reconocimiento de un censo o antipoca a favor de Gil Gamir Villaspesa, doctor en derecho y patrono de la capellanía fundada en la iglesia de San Juan por Francisco Villaspesa, canciller del reino de Navarra, otorgada por Antón Ortiz, labrador, ante el notario Pedro Alfonso junto con veinticinco censalistas más.....* **630**
4. *Disposiciones sobre su alma que hace la viuda Catalina Gamir ante el notario Jaime Hernández el 22 de diciembre de 1599.....* **633**
5. *Visita del obispo Don Martín Terrer a la iglesia de San Andrés.....* **634**
6. *Extracto de las disposiciones funerarias y obras pías hechas por Mariana Rubio, viuda de Jerónimo Romeo.....* **637**
7. *Visita del obispo Don Martín Terrer en la que establece normativas sobre los sufragios por los difuntos y los gastos que se deben hacer por sepultarse dentro de los templos.....* **639**
8. *Testamento cerrado del doctor Jerónimo Brunel y de su esposa Polonia Ferrer, abierto el 13 de septiembre de 1615, por muerte de Jerónimo Brunel en el que, entre otras disposiciones, ordenan sus funerales e instituyen una capellanía.....* **642**
9. *Últimas voluntades de Andrés Tajonar, vicario de la iglesia de San Andrés hechas tres días antes de su muerte ante el notario Jerónimo Dalda.....* **644**
10. *Caso de no poderse cumplir las disposiciones testamentarias debido al estado de extrema pobreza.....* **646**
11. *Testamento ológrafo del caballero Gaspar Novella en el que ordena las disposiciones que se deben de hacer por su alma.....* **647**
12. *Instrumento público de donación de tres censales otorgado por Polonia Ferrer, viuda de Jerónimo Brunel y domiciliada en Cella a favor de los clérigos y racioneros de la iglesia de Santiago de la ciudad de Teruel, con la obligación de que se le haya de celebrar una misa cada día perpetuamente.....* **648**
13. *Instrumento público de loación, obligación y aceptación otorgado por los racioneros de la Iglesia de Santiago sobre la donación de tres censales cuyas rentas estaban destinadas a la fundación de una capellanía.....* **651**
14. *El mercader Antón Soriano funda en vida una misa semanal perpetua de dos*

<i>sueldos de caridad</i>	653
15. <i>El vicario de San Salvador testa sobre el cuerpo de una parroquiana y le da sepultura en la iglesia con la condición de que los primeros réditos de una herencia que tiene por cobrar, sean destinados a un aniversario</i>	654
16. <i>Obras pías de Magdalena Alcañiz entre las que ordena se le tome una bula de difunto</i>	655
17. <i>Testamento de Juan Correja, vicario de la iglesia de San Juan</i>	656
18. <i>Concordia entre el vicario y racioneros de la iglesia de Santiago y el racionero Pedro Sevilla, de la misma iglesia, sobre el cargamiento de varios censales a favor de los clérigos de la misma con la condición de que, una vez muerto dicho racionero y su hermana, sus rentas se destinen a la celebración de misas por su alma y la de sus fieles difuntos</i>	659
19. <i>El canónigo Ginés Martínez, visitador general, da cuenta de que un legado pío para casar parientas pobres no ha sido ejecutado y ordena sean embargados los emolumentos de los patronos de este legado hasta que no se devuelvan las cantidades asignadas para el mismo. También hace relación de las misas y aniversarios que no se han cumplido</i>	662
20. <i>Alegato sobre el derecho de entierro en la capilla de la Virgen de Monserrat de la iglesia de San Andrés</i>	665
21. <i>Testamento sobre el cuerpo de Jerónimo Guitar, hecho por el vicario de San Juan, en el que se incluye una misa semanal que tenía obligación de hacer celebrar por sus suegros según las disposiciones testamentarias de su segunda mujer</i>	667
22. <i>El ciudadano Esteban de la Torre, entre otras disposiciones, funda una misa de once perpetua que se habrá de celebrar tras la muerte de su mujer, para la cual ésta promete y se obliga en acto notarial se dispongan de sus bienes comunes las cantidades necesarias</i>	668
23. <i>Probanza sobre el derecho de sepultura en la capilla de la Virgen de Monserrat del linaje de la familia de los Campillos</i>	669
24. <i>Testamento que hace Pedro Sevilla, racionero de la Iglesia de Santiago, ante el notario Andrés Abril por el cual deja como herederos de la mayor parte de su hacienda al vicario y racioneros de esta iglesia</i>	670
25. <i>Testamento de la viuda Luisa Rubio en el que deja heredera de sus bienes a su alma</i>	674
26. <i>Libro de los ingresos y gastos que hace el vicario de la iglesia de Santiago como administrador de la hacienda del racionero Pedro Sevilla. Comienza el 14 de septiembre del año 1638 y termina el 24 de enero de 1639</i>	677
27. <i>Instrumento público de obligación y apoca otorgado por Miguel Martín de la Martínez a favor de los ejecutores del testamento de mosén Pedro Sevilla, en el cual</i>	

<i>se obliga a entregar ciertas cantidades para sus dos hijas cuando tomen estado.....</i>	680
28. <i>Los ejecutores y albaceas testamentarios del racionero Pedro Sevilla, otorgan la propiedad de nueve censales al vicario y racioneros de la Iglesia de Santiago en cumplimiento de su testamento ante el notario Andrés Pérez.....</i>	681
29. <i>Apoca otorgada por el vicario y beneficiados de la iglesia de la villa de Caudiel a favor de los ejecutores del testamento de Pedro Sevilla, racionero de la iglesia de Santiago.....</i>	684
30. <i>Carta de apoca que otorga Antonio García Cañada, obrero de villa, ante el notario Luis Novella, en la que manifiesta haber recibido mil sueldos jaqueses de los religiosos trinitarios de Teruel procedentes del legado del racionero Pedro Sevilla.....</i>	685
31. <i>Codicilo que hace Luisa Rubio en el que, entre otras disposiciones, instituye unos maitines y misa perpetua a celebrar el día de la Santa Cruz de Mayo.....</i>	686
32. <i>Libro de los gastos post mortem de la hacienda de Luisa Rubio hecho por el racionero Claudio Pascual como administrador del legado por su alma.....</i>	688
33. <i>Tabla de los gastos funerarios de Ana Coronel, viuda del ciudadano Miguel Terrer.....</i>	690
34. <i>Disposiciones testamentarias que hacen por su alma los conyugues Miguel Juan Fombuena y Jerónima Pérez.....</i>	692
35. <i>Acta de defunción de Beatriz Iñigo en la que se expresan las disposiciones por su alma y así como sus obras pías.....</i>	694
36. <i>Acta de defunción de Doña Jerónima Manrique que pide ser enterrada en el convento de la Santísima Trinidad y que en él se le construya una capilla. También ordena se celebren mil misas por su alma.....</i>	696
37. <i>Jerónimo Sánchez Cutanda deja por su alma doce aniversarios enteros y dos mil ochocientas misas.....</i>	697
38. <i>La catedral de Teruel reclama la funeraria de su parroquiano el labrador Juan Asensio que dispone en su testamento ser enterrado en la iglesia de San Martín.....</i>	698
39. <i>El infanzón y familiar del Santo Oficio de la Inquisición Bartolomé Pomar, después de hacer testamento quiere añadir un codicilo. No encontrando notario que lo testificase, declara ante testigos su voluntad de cambiar el lugar de su sepultura.....</i>	699
40. <i>Acta de defunción del canónigo Francisco Aínsa en la que se hace relación de sus disposiciones testamentarias junto con su hermano José Aínsa, canónigo.....</i>	700
41. <i>Acta de defunción de Esperanza Soriano.....</i>	701

42.	<i>Adveración del testamento sobre el cuerpo hecho por el vicario Juan Azcón y Julve de Catalina Pomar, muerta sin testamento.....</i>	703
43.	<i>Acta de defunción del canónigo Juan de Asín en la que deja un censal de cinco mil sueldos a su sobrina religiosa del convento de Santa Clara.....</i>	704
44.	<i>El vicario de Santiago José Cavero de Espinosa y Marcilla, levanta acta sobre el enterramiento de una feligresa sospechosa de no cumplir con parroquia.....</i>	705
45.	<i>Disposiciones testamentarias de Doña María Antillón de Marcilla en la que ordena que su cuerpo sea trasladado, una vez consumido, a la localidad de Burbáguena donde está enterrado su marido.....</i>	706
46.	<i>Acta de defunción del canónigo penitenciario Juan Martín Arroyos en la que se expresa su voluntad de fundar una capilla en el lugar de su nacimiento con una misa perpetua, instituye una capellanía vinculada a la catedral de Teruel y una limosna cuatrienal para los pobres. Además manda le celebren cuatro mil misas en distintas iglesias y nombra a su alma heredera de un tercio de sus bienes.....</i>	708
47.	<i>Disposiciones testamentarias y obras pías del canónigo Pablo Pedro Miguel Mezquita.....</i>	712
48.	<i>Prólogo y constitución del Libro de la Administración de las Benditas Almas del Purgatorio comenzado a 20 de julio de 1690.....</i>	714
49.	<i>Disposiciones que hace por su alma el jurista y abogado de la comunidad de Teruel Juan Mateo de Marcilla.....</i>	716
50.	<i>Acta de constitución de la cofradía del Cristo de las Misericordias donde se reflejan las obligaciones de los cofrades en caso de muerte de alguno de ellos.....</i>	718
51.	<i>Testamento del doctor Jorge Conejero, racionero de la iglesia de Santiago y vicario del hospital general de Teruel.....</i>	720

FUENTES

ARCHIVO PARROQUIAL DE LA MERCED (APLM)

- *Libros de Registros Iglesia de San Miguel*

Tomo II (1583-1622)

Tomo III (1623-1700)

- *Cabreo de los aniversarios y misas instituidas y fundadas en la parrochial iglesia del Señor Sant Miguel bien y fielmente sacado de los autos y contractos censales de las instituciones de los dichos aniversarios y missas por los vicario y clérigos de la dicha iglesia (1543-1642)*

- *Libro Racional de sufragios, censos y aniversarios. Incluye libro de memorias y libro de visitas pastorales (1684-)*

- *Libro de Funerarias. Libro de los difuntos, cargamientos y obras pías que entran en la iglesia patrimonial del Sr. San Miguel de la ciudad de Teruel desde el día 28 del mes de setiembre del año 1681 en adelante (1681-1767)*

- *Libro Racional de misas. Libro del dinero que entra en el archivo así de nuevo cargamiento como de legados, luiciones y del dinero que entra para misas rezadas (1646-1741)*

- *Libro de Ordinaciones, aquerdos y quantas, nombres de los hermanos de la hermandad del Glorioso Mártir san Cristóbal (1725-1808)*

ARCHIVO PARROQUIAL DE SAN ANDRÉS (APSA)

- *Libro de Registros de la Iglesia de San Andrés*

Tomo II (1600-1732)

- *Libro de Registros de la Iglesia de San Juan*

Tomo I (1535-1606)

Tomo II (1607-1711)

- *Libro de Registros de la Iglesia de San Pedro*

Tomo III (1590-1625)

Tomo IV (1626-1691)

Tomo V (1692-1758)

- *Libro de la administración de la limosna de las Almas (1690-1743)*

- *Libro de la Compañía de nuestra Señora de Villaspesa, San Juan, San Bartolomé, San Julián, Santa Quiteria y San Antonio (1616-1728)*

- *Libro de la cofradía del santo Cristo de las Misericordias (1722-1856)*

- *Libro de fundaciones de la iglesia de San Juan para la misa matinal* (1586)

- *Libro Racional de misas de la iglesia de San Juan* (1773-1878)

- *Officium Difuntorum y Missa votiva de Angelis. Iglesia de San Andrés.*

ARCHIVO PARROQUIAL DE SAN SALVADOR (APSS)

- *Libro de Registros de la Catedral*

Tomo II (1597-1616)

Tomo III (1616-1700)

Tomo IV (1700-1764)

- *Libro de Registros de la Iglesia de San Salvador*

Tomo II (1589-1700)

- *Libro de Registros de la Iglesia de San Martín*

Tomo II (1575-1723)

- *Libro de Registros de la Iglesia de Santiago*

Tomo I (1569-1666)

Tomo II (1667-1800)

- *Libro de Memorias de la Iglesia de San Salvador* (1611-1739)

- *Libro de las Rentas de panes y dinero de la Iglesia Parrochial del Señor Santiago de la ciudad de Teruel, los vicarios y racioneros de ella por el discurso del año ganán* (1638-1685)

- *Libro de los estatutos de la Escuela de la Buena Muerte* (1663-1696)

- *Libro Racional de la Iglesia de Santiago* (1704-1781)

- *Libro de aniversarios, misas y capellanías de la Iglesia de Santiago* (1668)

- *Legajo I. Testamentos y censales*

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE TERUEL (AHPT)

Protocolos notariales

Bertrán El Rey: **1600**, n.º 1.178; **1605**, n.º 432

Juan Pérez: **1606-1607-1608**, n.º 365

Juan Bautista Berbegal: **1601**, n.º 1.827-2.077

Francisco Malo: **1610**, n.º 622; **1630**, n.º 1.118

Jerónimo Calvo de Malo: **1625**, n.º 563; **1630**, n.º 1.844

Lupercio Valdecebro: **1638**, n.º 619; **1640**, n.º 385

Juan Yagüe de Salas: **1615**, n.º 1.222; **1618**, n.º 1.762

Gaspar Cavero de Moros: **1617**, n.º 1.176

Pedro Jerónimo Larrañaga: **1648**, n.º 1.152; **1650**, n.º 1.144; **1652**, n.º 1.157

Pedro Alegre: **1653**, n.º 1.607

Luis Novella: **1631**, n.º 1.536; **1644**, n.º 133

Lucas Soriano: **1650**, n.º 726; **1660**, n.º 220

Juan Aparicio: **1652**, n.º 159

Miguel Jerónimo Escobedo: **1650**, n.º 282; **1651**, n.º 600; **1660**, n.º 55; **1663**, n.º 583

Agustín Novella: **1652**, n.º 616; **1674**, n.º 655

Fernando Noguera: **1673**, n.º 1.172; **1689**, n.º 1.004; **1690**, n.º 1.004; **1696**, n.º 651

Juan Jerónimo Alegre: **1695**, n.º 1.583

Agustín Noguera: **1686**, n.º 152

FUENTES IMPRESAS

ACTAS y estatutos de esta santa Provincia de Aragón de la orden de N. P. San Francisco. Nuevamente establecidas y ordenadas en el capítulo que se celebró en el convento de San Francisco de Tarazona en 22 de abril de 1662, Zaragoza, imp. Juan de Ybar, 1662.

AGUIRRE, Matías: *Consuelo de pobres y remedio de ricos*, Zaragoza, 1664.

ALIAGA, Pedro de: *Clara luz con la cual podrá ver el hebreo su falsa esperanza y el christiano su obligación*, Mallorca, imp. Pedro Frau, 1689.

ALAMÍN, Félix de: *Falacias del demonio y de los vicios que apartan del Camino Real del Cielo: de nuevo se han añadido las consideraciones de los novísimos*, Madrid, imp. Blas de Villanueva, 1714.

ALVARADO; Antonio: *Arte de vivir bien y de los caminos del cielo: que contiene las meditaciones de la vida. Tomo segundo*, Madrid, imp. Lucas Antonio de Bedmar, 1717.

AMORAGA, Pedro: *Libro intitulado instrucción del pecador, en diálogo, contiene diversas materias*, Madrid, imp. Pedro Madrigal, 1602.

ANDRADE, Alonso de: *Itinerario historial que debe guardar el hombre para caminar al cielo, dispuesto en treinta y tres grados*, Madrid, Imprenta Real, 1678.

ANDRADE, Alonso de: *Escuela de Christo nuestro Señor, maestro de la verdad*, Madrid, imp. Melchor Sánchez, 1688.

ANDRADE, Alonso de: *Vida y milagros de San Nicolás el Magno, arzobispo de Mira y patrón de la ciudad de Bari*, Valencia, imp. Heredero de Benito Macé, 1697.

ANUNCIACIÓN, Juan de la: *Segunda parte del Promptuario del Carmen, que para los religiosos carmelitas descalzos escribe el R. Padre Fray Juan de la Anunciación, su General*, Madrid, imp. Herederos de Antonio Román, 1699.

ARANA, Padre: *Preámbulos del padre Arana a las Súmulas de Moral del padre Salazar*, s.f.

ARNAYA, Nicolás de: *Conferencias espirituales útiles y provechosas para todo género y estado de personas*, T. II, Sevilla, imp. Francisco de Lyra, 1617.

ARTE de bien morir y breve confesionario, (Ed. Antonio Rey Hazas) en: *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Lengua de Trapo, Madrid, 2003.

AZPILCUETA NAVARRO, Martín de: *Compendio del manual de confesores y penitentes*, Valladolid, imp. Diego Fernández de Córdoba, 1586.

AZPILCUETA NAVARRO, Martín de: *Comentario resolutorio de usuras*, Estella, imp. Adrián de Anvers, 1565.

BAEZA, Diego de: *Sermones funerales catorce y ánimas del purgatorio siete*, Valladolid, imp. Marcos Pérez, 1645.

BAILS, Benito: *Pruebas de ser contrario a la práctica de todas las naciones y a la disciplina eclesiástica y perjudicial a la salud de los vivos enterrar los difuntos en las iglesias y los poblados*, Madrid, imp. Joaquín Ibarra, 1785.

BARCIA Y ZAMBRANA, José: *Compendio de los cinco tomos del Despertador Cristiano*, Valencia, imp. José Llopis, 1687.

BARÓN, Jaime: *Tesoro de vivos y limosnero del Purgatorio. De las indulgencias que ganan para sí y para los difuntos los cofrades del Rosario teniendo la bula de la Santa Cruzada, confirmada por el Sumo Pontífice Inocencio XI en 31 de julio de 1679*, (Ed. de hija de Agustín Laborda, Valencia, 1823)

BERNAL, Juan: *Sermón a las honras que la ciudad de Sevilla hizo a la Majestad del Rey Don Phelipo II, nuestro señor*, Sevilla, imp. Francisco Pérez, 1599.

BLASCO DE LANUZA, Francisco: *Beneficios del glorioso Ángel de nuestra Guarda y efectos del gobierno de Dios invisible*, Zaragoza, imp. Diego Dormer, 1637.

BOCÁNGEL, Nicolás: *Libro de las enfermedades malignas y pestilentes, causas, pronósticos, curación y preservación*, Madrid, imp. Luis Sánchez, 1600.

BONETA, José: *Gritos del infierno para despertar al mundo*, Zaragoza, imp. Tomás Martínez, 1706.

BONETA, José: *Gritos del Purgatorio y remedios para acallarlos*, 1689, (Ed. de María Ángeles Martí, Barcelona, 1761.

BOSSUET, Jacques Bénigne: *Instrucciones y meditaciones sobre el perdón de los pecados para el tiempo de jubileo y sobre las indulgencias: sacadas principalmente del concilio de Trento*, Madrid, imp. Juan Ibarra, 1776.

BRANT, Sebastián: *La nave de los necios*, edición de Antonio Regales Serna, Madrid, Akal, 1998.

BRAVO, Diego: *Manual de escrivanos: útil y necesario para los legados y escrituras tocantes a la orden de San Francisco*, Sevilla, imp. Simón Fajardo, 1633.

BURGOS, Alonso de: *Método curativo y uso de la nieve: en que se declara y prueba la obligación que tienen los médicos de dar a los purgados agua de nieve*, Córdoba, imp. Andrés Carrillo, 1640.

BUSEMBAUM, Hermann: *Médula de la teología moral que explica y resuelve sus materias y casos. Redúcela al español y añade un tratado de la Bula de la Santa Cruzada el doctor Vicente Antonio Ibáñez de Aoyz*, Barcelona, imp. Jacinto Andreu, 1674.

BUSTAMANTE, Juan de: *Tratado del oficio divino y las rúbricas para rezar conforme al breviario romano últimamente reformado por nuestro mui Santo Padre Urbano, papa octavo*, Madrid, Imprenta Real, 1649.

CÁCERES Y SOTOMAYOR, Antonio de: *Paraphrasis de los Psalmos de David reducidos al phrasis y modos de hablar de la lengua española en el sentido que los dixo el propheta según que los entienden los sanctos*, Lisboa, imp. Pedro Craesbeeck, 1616.

CALDERÓN de la BARCA, Pedro: “El Purgatorio de San Patricio”, en *Comedias del célebre poeta Don Pedro Calderón de la Barca*, t. II, Madrid, imp. Juan Fernández de Apontes, 1760.

CAMARGO Y SALGADO, Hernando de: *El santo milagroso agustiniano S. Nicolás de Tolentino: sus excelencias, vida, muerte y milagros: poema heroico repartido en veinte libros*, Madrid, Imprenta Real, 1628.

CAMPUZANO SOTOMAYOR, Baltasar: *Día y noche: discursos morales sobre el contagio de la peste en Roma*, Roma, imp. Reverenda Cámara Apostólica, 1657.

CANTO, Jerónimo: *Ordinario de los oficios divinos conforme al uso de la Sancta Iglesia Romana sacado del Misal y Breviario reformado por Pío V y Gregorio XII y de las constituciones de la orden agustiniana y de las costumbres desta provincia de Aragón*, Barcelona, imp. Juan Amello, 1606.

CARACCIOLO, Marqués de: *Pintura de la Muerte término y puerta de la felicidad o desventura del hombre*, (traducción del francés de Francisco Mariano Nipho), Madrid, imp. Miguel Escribano, 1783.

CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones, remedio de pecadores sacado de la Escritura Divina y de la enseñanza apostólica*, León, imp. Viuda de Agustín Valdivieso, 1674.

CARRASCO, Francisco: *Manual de escrupulosos y de los confesores que los gobiernan*, Valladolid, imp. Felipe Francisco Márquez, 1687.

CARRILLO, Martín: *Explicación de la Bulla de difuntos*, Zaragoza, imp. Ángelo Tábaro, 1602.

CASTAÑEGA, Martín de: *Tratado muy sutil y bien fundado d'las supersticiones y hechizerías y raros conjuros y abusiones*, Logroño, imp. Miguel Eguía, 1529.

CASTRO, Antonio: *Ceremonial según el romano y el uso de los religiosos de Nuestro Padre San Agustín*, Madrid, imp. Lucas Antonio de Bedmar, 1701.

CASTRO Y ÁGUILA, Tomás de: *Remedios espirituales y temporales para preservar la república de peste y conseguir otros buenos sucesos en paz y guerra, tratado breve*, Antequera, imp. Vicente Álvarez de Mariz, 1649.

CEBALLOS, Jerónimo de: *Arte real para el buen gobierno de los reyes y príncipes y de sus vasallos*, Toledo, imp. Diego Rodríguez, 1623.

CELANO, Tomás de: “Vida primera y vida segunda de San Francisco”, en GUERRA, J. A. (ed.): *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1998, pp. 135-359.

CERDÁN DE TALLADA, Tomás: *Visita de la cárcel y de los presos. En la qual se tratan largamente sus cosas y casos de prisión según el Derecho Divino, Natural, Canónico, Civil y leyes de Partida y Fueros de Aragón y Valencia*, Valencia, imp. Pedro de Huete, 1574.

CEREMONIAL de los religiosos descalzos de la Orden de la Santísima Trinidad Redención de cautivos, Madrid, Imprenta Real, 1645.

CIRUELO, Pedro: *Tratado en el qual se reprueban todas las supersticiones y hechizerías*, Barcelona, imp. Sebastián Cormellás, 1628.

COLMENARES, Jacinto de: *Sermón que predicó F. Hyacinto de Colmenares de la Orden de Santo Domingo de Predicadores en las honras que el convento de Santo Domingo el Real hizo por Don Juan Alonso de Moscoso, obispo de esta ciudad*, Málaga, imp. Juan Rene, 1614.

COMA, Pedro Mártir: *Directorium curatorum o instrucción de curas: útil y provechoso para los que tienen cargo de ánimas*, Antequera, imp. Claudio Bolan, 1603.

CONCORDIA entre la Villa de Bilbao y el Cabildo eclesiástico de ella, s.l, 1659.

CONSTITUCIONES synodales del Arzobispado de Burgos, copiladas hechas y ordenadas agora nuevamente por el Señor Don Francisco Pacheco de Toledo primer arzobispo y perpetuo administrador del dicho Arzobispado, en la Sínodo que por su mandado se hizo y celebró en la ciudad de Burgos, año MDLXXV, imp. Felipe de Junta, Burgos, 1575.

Constituciones synodales del obispado de Teruel, hechas y ordenadas por el reverendísimo Señor Don Jayme Ximeno, obispo de Teruel. En el sínodo que celebró en su iglesia catedral de la dicha ciudad en el mes de febrero de 1588, Imp. Juan de Altaraque, Zaragoza, 1588.

Constituciones sinodales promulgadas por el obispo de Teruel Don Martín Terrer de Valenzuela 1609-1612, (Trascripción de Juan José Polo Rubio) en *Martín Terrer de Valenzuela (1549-1631)*, Zaragoza, 1999, Apéndice documental n.º 6, pp. 186-234.

Constituciones synodales del obispado de Teruel, copiladas, hechas y ordenadas por su señoría Don Fernando de Valdés y Llano obispo de Teruel, del consejo de su majestad en la sínodo que celebró en su palacio episcopal en la dicha ciudad en el mes de octubre del año 1627, imp. Pedro Cabarte, Zaragoza, 1628.

Constituciones sinodales del obispado de Teruel, hechas y recopiladas por el ilustrísimo y reverendísimo señor Diego Chueca, obispo de Teruel del Consejo de su Majestad en la sínodo que celebró y concluyó en su palacio episcopal a 28 de abril el año 1657, imp. Diego Dormer, Zaragoza, 1661.

Constituciones synodales del Obispado de Pamplona, copiladas, hechas y ordenadas por Don Bernardo de Rojas y Sandoval, obispo de Pamplona, en la Sínodo que celebró en su Iglesia Catedral de la dicha ciudad en el mes de agosto de MDXC años, imp. Tomás Porrallis, Pamplona, 1591.

Constituciones del Arçobispado de Sevilla, hechas i ordenadas por el Ilustrísimo i Reverendísimo Señor Don Fernando Niño de Guevara, cardenal y arçobispo de la S. Iglesia de Sevilla en la sínodo que celebró en su catedral año de 1604, imp. Alonso Rodríguez Gamarra, Sevilla, 1609.

Constituciones synodales del obispado de Jaén, hechas y ordenadas por Baltasar de Moscoso y Sandoval, obispo de Jaén en la sínodo que se celebró en la ciudad de Jaén en el año de 1624, imp. Pedro de la Cuesta, Baeza, 1626.

Constituciones synodales hechas por su Señoría el señor Don Pedro de Moya, Abad de Alcalá La Real, imp. Francisco Heylan, Granada, 1626.

Constituciones synodales del obispado de Córdoba, hechas y ordenadas por el obispo Don Francisco de Alarcón en la sínodo que celebró en su palacio episcopal en junio de 1662, imp. Diego Díaz de la Carrera, Madrid, 1667.

Constituciones sinodales del obispado de Segorbe hechas por el ilustrísimo y reverendísimo señor Don fray Anastasio Vives de Rocamora, obispo de la Santa iglesia catedral de Segorbe, del consejo de su Majestad. En el Sínodo que celebró en dicha ciudad en 12 días de abril de 1668, imp. Jerónimo Vilagrassa, Valencia, 1669.

Constituciones synodales del obispado de Málaga, hechas y ordenadas por el III^a y Reverendísimo señor Don Fr. Alonso de Santo Tomás, obispo de Málaga en la sínodo que celebró en su Iglesia Catedral el día 21 de Noviembre de 1671, imp. Viuda de Nicolás Rodríguez, Sevilla, 1674.

Constituciones synodales del Arzobispado de Zaragoza, hechas y ordenadas por el Señor D. Antonio Ybanes de la Riva Herrera, Arçobispo de Zaragoza en la Sínodo que celebró en su santa Iglesia Metropolitana el día 20 de octubre de 1697, imp. Pascual Bueno, Zaragoza, 1698.

Constituciones synodales antiguas y modernas del Obispado de Calahorra y la Calzada, reconocidas, reformadas y aumentadas novísimamente por Don Pedro de Lepe y Dorantes, obispo deste obispado en el Sínodo que celebró en la ciudad de Logroño en el año 1698, imp. Antonio González de Reyes, Madrid, 1700.

CORACHÁN, Juan Bautista: *Aritmética demostrada teórico-práctica para lo matemático y mercantil*, Valencia, imp. Jaime de Bordazar de Artazu, 1699.

CÓRDOBA, Antonio de: *Tratado de casos de consciencia*, Toledo, imp. Diego de Ayala, 1578.

CORELLA, Jaime de: *Práctica de el confesionario y explicación de las XLV proposiciones condenadas por la Santidad de N.M.S.P. Alexandro VII*, Pamplona, imp. Domingo de Berdala, 1689.

CORNEJO, Damián: *Crónica seraphica: vida del glorioso Patriarca San Francisco y de sus primeros discípulos, parte primera*, Madrid, imp. Juan García Infanzón, 1682.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de: *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid, imp. Luis Sánchez, 1611.

CRASSET, Juan: *La dulce y santa muerte*, Sevilla, imp. Manuel Nicolás Vázquez, 1779.

CROISSET, Juan: *Discursos espirituales sobre los assumptos más importantes para la vida Cristiana*, Barcelona, imp. María Ángela Martín, 1768.

DÁVILA, Agustín: *Sermón que predicó el padre maestro F. Agustín Dávila, de la Orden de Predicadores, a las honras que la ciudad de Valladolid hizo en su iglesia mayor al Rey Don Felipe II, en ocho de noviembre de 1598*, Sevilla, imp. Francisco Pérez, 1599.

DÁVILA HEREDIA, Andrés: *Responde Don Andrés Dávila Heredia al libro del Ente dilucidado del Rmo. P. Fr. Antonio Fuendelapeña*, Valencia, imp. Jerónimo Villagrasa, 1678.

DÁVILA, Sancho: *De la veneración de los cuerpos Santos y sus reliquias en tiempo de la ley natural*, 1610.

DÍAZ de COSSIO, Pedro: *Catecismo con el Rosario. Explicación de la doctrina cristiana con el Rosario y del Rosario con la doctrina chistiana*, Madrid, Imprenta Real, 1671.

DÍAZ de SAN BUENAVENTURA, Francisco: *Primera parte del Espejo Seráfico: destierro de ignorancias y antorcha contra las últimas dudas, sacadas a la vista del mundo para los Hijos de la Orden tercera del Patriarca San Francisco*, Santiago, imp. Antonio Fraiz, 1683.

ENRÍQUEZ, Francisco: *Discursos morales a los evangelios de Cuaresma, tomo segundo*, Madrid, imp. Antonio de Uplaste, 1639.

ENRÍQUEZ, Juan: *Questiones prácticas de casos morales*, 7.^a impresión, Madrid, imp. Domingo García Morras, 1655.

ENRIQUEZ DE ZÚÑIGA, Juan: *Consejos políticos y morales. Primera parte*, [s.l], 1663.

EPISTOLARIO español, edición y notas de Eugenio de Ochoa, t. II, Biblioteca de autores españoles, vol. LXII, Madrid, Atlas, 1965.

ERASMO DE RÓTTERDAM: *Liber praeparatione ad mortem*, 1534, traducción de Bernardo Pérez de Chinchón (1535) como *Preparación y aparejo para bien morir*, edición de Sevilla, 1545, (Ed. Antonio Rey Hazas) en: *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Lengua de Trapo, Madrid, 2003.

ESCUELA, Jerónimo: *Lágrimas del real convento de San Francisco de Zaragoza en las exequias del rey nuestro señor Don Felipe de Austria, el Grande, tercero en Aragón*, Zaragoza, imp. Juan de Ybar, 1665.

ESPINOSA Y MALO, Felix de Lucio: *Epístolas varias*, Madrid, imp. Francisco Sanz, 1675.

ESPINOSA Y MALO, Felix de Lucio: *Ocios morales divididos en descripciones simbólicas y declamaciones heroicas*, 2ª impresión, Zaragoza, Imp. Manuel Román, 1693.

FALCONI, Juan: *Obras espirituales*, Valencia, imp. Benito Macé, 1664.

FALCONI, Juan: *Modo muy importante de ordenar los mementos de la missa y ofrecerla para mayor bien de las almas*, en *Praeparatio ad missam*, [s.a.]

FARFÁN, Agustín: *Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades que a cada passo se ofrecen*, México, imp. Pedro Ochoorta, 1592.

FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, Antonio: *Instrucciones de confesores: como se ha de administrar el sacramento de la penitencia y de los penitentes, como se han de examinar según su estado y oficio y últimamente como se hará bien una confesión general y otras de veniales*, Valencia, imp. Juan Bautista Marzal, 1633.

FERRER, Leonardo: *Astronómica curiosa y descripción del mundo superior y inferior: contiene la especulación de los orbes y globos de entrambas esferas*, Valencia, herederos de Jerónimo Vilagrassa, 1677.

FIERAD, José: *La vida y muerte del hombre justo: propuesta en los exemplos de San Josef, esposo de María Santísima. Sacada del Evangelio según la interpretación de los Santos Padres*, Pamplona, imp. Benito Cosculluela, 1789.

FREYLLAS, Antonio de: *Conocimiento, curación y preservación de la peste. Va añadido un tratado nuevo del arte de descontagiar las ropas*, Jaén, imp. Fernando Díaz de Montoya, 1606.

FUENTE, Miguel de la: *Compendio historial de N. Señora del Carmen. De las gracias y favores más principales que la Virgen soberana a hecho a su Religión y cofradía desde su fundador el santo profeta Elías hasta estos tiempos*, Toledo, imp. Diego Rodríguez, 1619.

FUENTE, Pedro de la: *Breve Compendio para ayudar a bien morir. Con algunas advertencias al ministro, si hubiere de exercer los Sacramentos de la Penitencia y Extremaunción*, Sevilla, imp. Juan Gómez de Blas, 1640.

FUENTELAPEÑA, Antonio de: *El ente dilucidado: discurso único novísimo que muestra ay en naturaleza animales irracionales invisibles y quales son*, Madrid, Imprenta Real, 1677.

GALLUCIO, Gianni Paolo: *Teatro del mundo y del tiempo*, Granada, imp. Sebastián Muñoz, 1606.

GARAU, Francisco: *Declamaciones sacras, políticas y morales sobre todos los evangelios de la Quaresma, con asuntos ocurrentes de limosna, san Mathías...*, Madrid, imp. Francisco Laso, 1709.

GARCÉS, Francisco: *Varias metáforas en ideas sagradas a evangélicos asuntos, Tomo I*, Valladolid, imp. José Rueda, 1679.

GARCÉS Y MESTRE, Antonio: *Cartas de favor en nombre de María Santísima a sus devotos en milagros del Rosario: primera parte, contiene cinco visitas a María Santísima*, Pamplona, imp. Pascual Ibáñez, 1756.

GARCÍA, Francisco: *El fiel compañero nuestro ángel custodio*, Madrid, imp. Juan García Infanzón, 1683.

GARCÍA, Francisco: *El perfecto médico San Raphael Arcángel*, Madrid, imp. Juan García Infanzón, 1683.

GARCÍA CALAHORRA, Manuel: *Breve compendio del origen y antigüedad de la Sagrada Religión del Carmen, con la razón individual de la continuada sucesión de los generales, santos y con las de sus provincias y conventos*, Madrid, imp. Manuel Martín, 1766.

GARCÍA DE BAYONA, Diego Julián: *De la veneración del Smo. Sacramento de la Extremaunción; doctrina para conocer las tentaciones del demonio en la hora de la muerte y vencerlas y vencerlas para morir en la gracia de Dios, dividida en dos tratados*, Madrid, imp. Francisco Martínez, 1633.

GAVALDA, Francisco: *Memoria de los sucesos particulares de Valencia y su Reino, en los años mil seiscientos quarenta y siete y quarenta y ocho, tiempo de peste*, Valencia, imp. Silvestre Esparsa, 1651.

GONZÁLEZ, Alonso: *Carta al doctor Pedro de Párraga Palomino en que se trata del arte y orden de conservar la salud y dilatar nuestra vida y buen uso de beber frío con nieve*, Granada, imp. Martín Fernández, 1612.

GONZÁLEZ DE ROSENDE, Antonio: *Vida del ilustrísimo y excelentísimo señor Don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, imp. Gabriel Ramírez, 1762.

GRACIÁN, Baltasar: *El Comulgatorio*, Amberes, imp. Jerónimo y Juan Bautista Verdussen, 1669.

GRACIÁN DANTISCO, Lucas: *Galateo español, ahora nuevamente impreso y enmendado, va añadido el destierro de ignorancia*, Madrid, imp. Luis Sánchez, 1599.

GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Jerónimo: *Sumario de las excelencias del glorioso San Ioseph esposo de la Virgen María*, Toledo, imp. Pedro Rodríguez, 1605.

GRANADA, Luis de: *Contemptus mundi: nuevamente romançado y corregido, añadiósele un breve tratado de oraciones y ejercicios de devoción*, Lisboa, imp. Enrique Valente de Oliveira, 1660.

- GRANADA, Luis de: *Guía de pecadores*, Barcelona, imp. José Llopis, s.a.
- GRANADA, Luis de: *Introducción del Símbolo de la fe*, Zaragoza, Ebro, 1967.
- GRANADA, Luis de: *Obras del venerable P. Maestro F. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*, t. III, Madrid, imp. Antonio de Sancha, 1786.
- GUILLISTEGUI, Gabriel de: *Apología en defensa de la orden de penitencia de San Francisco*, Bilbao, imp. Pedro de Huidobro, 1643.
- HEBRERA Y ESMIR; José Antonio de: *Crónica seráfica de la Santa Provincia de Aragón de Nuestro Padre San Francisco, primera parte*, Zaragoza, imp. Diego de Larrumbe, 1703.
- HERMUA, Pedro de: *Calendario ceremonial de la missa rezada según el misal romano novísimo*, Bilbao, imp. Nicolás de Sedano, 1680.
- HERRERA SALCEDO, Alonso de: *Consideraciones sobre la amenaza del iuzio y penas del infierno sobre el Ps. 48*, Sevilla, imp. Matías Clavijo, 1617.
- HOLBEIN, Hans: *La danza de la Muerte. Seguido de un texto de John Ruskin y del Códice del Escorial*, edición trilingüe de Juan Barja y Juan Calatrava, Madrid, Abada, 2008.
- HUGO, Herman: *Afectos divinos con emblemas sagrados*, Valladolid, imp. Gregorio de Bedoya, 1658.
- IBÁÑEZ DE AOYZ, Vicente Antonio: *Tratado único de la Bula de la Santa Cruzada*, apéndice en BUSEMBAUM, Hermann: *Médula de la teología moral que explica y resuelve sus materias y casos. Redúcela al español y añade un tratado de la Bula de la Santa Cruzada el doctor Vicente Antonio Ibáñez de Aoyz*, Barcelona, imp. Jacinto Andreu, 1674.
- JESÚS MARÍA, José de: *Vida del Venerable y extático padre Fr. Miguel de los Santos. Religioso del Orden de Descalzos de la SS. Trinidad*, Salamanca, imp. Lucas Pérez, 1688.
- JESÚS MARÍA, Juan de: *Libro de la vida en la escuela de la muerte: lecciones vitales para vivir bien y morir santamente*, Zaragoza, imp. Pedro Carreres, 1715.
- JIMÉNEZ SAMANIEGO, José: *Prólogo y relación de la vida de la Venerable Madre Sor María de Jesús de Ágreda*, Madrid, imp. Blas de Villanueva, 1712.
- JIMENO, Pablo: *Ceremonial de la Missa, oficio divino y otros actos solemnes conforme al misal, breviario y ritual romanos en el año 1650. Corregido y añadido por fray Joseph Hernández*, Valencia, imp. Viuda de Jerónimo Conejos, 1747.
- LAGUNA, Juan de: *Casos raros de vicios y virtudes para escarmiento de pecadores y exemplo de virtuosos*, Gerona, imp. Pedro Escuder, 1746.

LEZCANO, Juan de: *Segunda parte de los libros de oración y meditación, ayuno y limosna, con otros tratados pertenecientes a lo mismo*, Pamplona, imp. Juan de Oteyza, 1630.

LIZANA, Francisco: *Discursos panegíricos y morales para diversas festividades de santos*, Madrid, imp. José Fernández de Buendía, 1664.

LÓPEZ CORNEJO, Alonso: *Galeno ilustrado, Avicena explicado y doctores sevillanos defendidos: refutase la nueva con la antigua medicina*, Sevilla, imp. Juan de la Puerta, 1699.

LÓPEZ DE ALTUNA, Pedro: *Primera parte de la Crónica general del Orden de la Santísima Trinidad Redención de cautivos*, Segovia, imp. Diego Díez Escalante, 1637.

LÓPEZ DE VILLALOBOS, Francisco: *Libro intitulado los problemas de Villalobos, que trata de cuerpos naturales y morales*, Sevilla, imp. Hernando Díaz, 1574.

LÓPEZ DE AYALA, Ignacio; *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, agrégase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Madrid, 3ª edición, Imprenta Real, 1787.

LÓPEZ SUSARTE, Bernardo: *Teatro Sacro de Christo y su Iglesia, donde se contienen todos los sermones que se predicán en el discurso del año*, Madrid, imp. Viuda de Alonso Martín, 1614.

LORTE Y ESCARTÍN, Jerónimo: *El príncipe de los santos, mística refulgente, estrella del firmamento de la Iglesia, sagrado can de la grei del Pastor Divino, capitán general de las armadas del Rey del Cielo, Santo Domingo de Guzmán*, Zaragoza, imp. Herederos de Diego Dormer, 1683.

LUMBIER, Raimundo: *Fragmentos varios morales: en prosecución de los que están en la Suma de Arana*, Zaragoza, imp. Pascual Bueno, 1680.

MANUAL de confesores, (s.a), (s.l.), 1698.

MAÑER, Salvador José: *Disertación crítica-histórica sobre el Juicio Universal, señales que le han de preceder y estado en que ha de quedar el mundo, con el destino de los niños del limbo*, Madrid, Imprenta del Reino, (s.a)

MAÑARA, Miguel de: *El discurso de la Verdad*, 1679, (Ed. Antonio Rey Hazas) en: *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Lengua de Trapo, Madrid, 2003.

MARTÍNEZ, Juan: *Discursos theológicos y políticos*, Alcalá de Henares, imp. Diego García, 1664.

MARTÍNEZ DE LA PARRA, Juan: *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina cristiana*, Barcelona, imp. Rafael Figueró, 1701.

MARTÍNEZ DE LEACHE, Miguel: *Tratado de las condiciones que ha de tener el boticario para ser doctor en su arte*, Zaragoza, imp. Herederos de Pedro Lanaja, 1662.

MARTÍNEZ DE LEIVA, Miguel: *Remedios preservativos y curativos para el tiempo de la peste y otras curiosas experiencias*, Madrid, Imprenta Real, imp. Juan Flamenco, 1597.

MEDINA, Bartolomé de: *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia, dividida en dos libros*, Alcalá de Henares, imp. Juan Iñiguez de Lequerica, 1593.

MEDINA, Pedro de: *Libro de la verdad donde se contienen doscientos diálogos, que entre la verdad y el hombre se tratan sobre la conversión del pecador*, Málaga, imp. Juan Rene, 1620.

MELGAREJO, Pedro: *Compendio de contratos públicos, autos de participaciones, executivos y de residencias con el género de papel sellado que a cada despacho toca*, Madrid, imps. Herederos de Gabriel león, 1689.

MENDO, Andrés: *Assumptos predicables aplicados a todos los Evangelios del misal*, Madrid, imp. María de Quiñones, 1664.

MENESES, Felipe de: *Luz del alma cristiana*, Sevilla, 1555.

MOLINOS, Pedro: *Práctica judicial del Reyno de Aragón*, Zaragoza, imp. Pedro Cabarte, 1625.

MONCADA, Pedro de: *Declamación católica por las benditas almas del Purgatorio. Regulada por la Doctrina de los Concilios y Padres y de la más fundada teología. Exhortatoria a que les ofrezcan los fieles los sufragios de la Iglesia*, Madrid, imp. Juan García Infanzón, 1692.

MONTAÑÉS, Jaime: *Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir*, Madrid, 1573, (Ed. Antonio Rey Hazas) en: *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003.

MONTÓN, José: *Breve instrucción sobre la recta inteligencia de las rubricas del misal romano y práctica expedita de las sagradas ceremonias de ambas missas que en el curso del año se hazen en la Iglesia*, Zaragoza, imp. Francisco Moreno, 1736.

MONTÓN, José: *Buen uso del breviario: teoría y práctica de las rúbricas del oficio divino, según el orden romano: obra exornada con algunas reflexiones mysticas, históricas y morales*. Zaragoza, imp. Francisco Moreno, 1741.

MOTA, Francisco de la: *Compendio de la Suma añadida del R. P. Fr. Martín de Torrecilla*, León, imp. Antonio Román, 1698.

MURILLO Y VELARDE, Tomás de: *Aprobación de ingenios y curación de hypochondricos, con observación y remedios muy particulares*, Zaragoza, imp. Diego de Ormer, 1672.

NAVARRO, Gaspar: *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia y poder del demonio: en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agujeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria cavalista y paulina y semejantes acciones vulgares*, Huesca, imp. Pedro Blusón, 1631.

NATIVIDAD, Antonio de la: *Silva de sufragios declamados, alabados y encomendados para común provecho de vivos y difuntos*, Zaragoza, imp. Pedro Lanja, 1648.

NIEREMBERG, Juan Eusebio: *De la diferencia entre lo temporal y eterno. Crisol de desengaños con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas y principales misterios divinos*, 1640, (Ed. Eduardo Zepeda- Henríquez) en: *Biblioteca de Autores españoles*, T. CIV, Madrid, 1957, pp. 3-291.

NIEREMBERG, Juan Eusebio: *De la hermosura de Dios y su amabilidad por las infinitas perfecciones del Ser Divino*, 1641, (Ed. Eduardo Zepeda- Henríquez) en *Biblioteca de Autores españoles*, t. CIV, Madrid, Atlas, 1957, pp. 295-480.

NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Curiosa y oculta filosofía: primera y segunda parte de las maravillas de la Naturaleza*, Alcalá de Henares, imp. María Fernández, 1649.

NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Obras cristianas del P. Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañía de Jesús. Tomo primero en romance*, Madrid, Imprenta Real, 1665.

NISENO, Diego: *Segunda parte del político del cielo*, Barcelona, imp. Sebastián de Cormellas, 1638.

NOYDENS, Benito Remigio: *Práctica de curas y confesores y doctrina para penitentes: en que con mucha erudición y singular claridad se tratan todas las materias de la teología moral*, Madrid, Imprenta Real, 1657.

NOYDENS, Benito Remigio: *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia: en que con mucha erudición y singular claridad, se trata de la instrucción de los exorcismos para lançar y ahuyentar los demonios*, Madrid, imp. Andrés García de la Iglesia, 1678.

NÚÑEZ DELGADILLO, Agustín: *Minas celestiales descubiertas en los Evangelios de Quaresma*, Madrid, imp. Viuda de Luis Sánchez, 1629.

OFICIO de los difuntos, Madrid, imp. Pedro Marín, 1779.

OLALLA Y ARAGÓN, FRUTOS BARTOLOMÉ de: *Ceremonial romano de la missa rezada conforme al misal más moderno con las advertencias de todo lo que se opone a las rúbricas y después de sus ceremonias se ponen otros documentos y reglas necesarios para todos los sacerdotes*, Madrid, imp. Juan García Infanzón, 1690.

OLMO, José Vicente del: *Nueva descripción del orbe de la tierra*, Valencia, imp. Juan Lorenzo Cabrera, 1681.

OÑA, Pedro de: *Primera parte de las postrimerías del hombre*, Pamplona, imp. Carlos de Labayen, 1608.

ORDINACIONES concedidas por el rey Don Felipe, nuestro señor a la ciudad de Caragoça en el año 1607, Zaragoza, imp. Lorenzo Robles, 1608.

ORDINACIONES de la Casa y Cofradía de Ganaderos de la ciudad de Zaragoza, Zaragoza, imp. Manuel Román, 1686.

ORDINACIONES de la Imperial ciudad de Zaragoza de 1645, Zaragoza, Hospital Real y General de nuestra Señora de Gracia, 1646.

ORDINACIONES de la Imperial ciudad de Zaragoza concedidas por la católica, sacra y real majestad del señor Rey D. Carlos Segundo, del año 1669, Zaragoza, imp. Herederos de Diego Dormer, 1675.

ORDINACIONES reales de la ciudad de Teruel de 1630, Zaragoza, imp. Juan de Lanaja y Quartenet, 1630.

ORTÍZ LUCIO, Francisco: *Suma, compendio, recopilación y manual de todas las sumas que comúnmente andan assí para el confessor como para el penitente*, Madrid, imp. Luis Sánchez, 1610.

PACHECO, Francisco: *Arte de la pintura, su antigüedad y grandeza, descríbense los hombres eminentes que ha avido en ella y enseña el modo de pintar todas las pinturas sagradas*, Sevilla, imp. Simón Fajardo, 1649.

PALAFIX Y MENDOZA, Juan de: *Año Espiritual*, Zaragoza, imp. José Lanaja, 1656.

PALAFIX Y MENDOZA, Juan de: *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, Madrid, imp. María de Quiñónez, 1661.

PALAFIX Y MENDOZA, JUAN de: *Obras del Ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma*, que contienen “Meditaciones abreviadas de S. Pedro Alcántara y del venerable P. Mro. Fr. Luis de Granada”, “Meditación de las Postrimerías repartidas por los siete días de la semana” y “Cartas Pastorales”, Madrid, imp. Gabriel Ramírez, 1762.

PALOMARES, Tomás de: *Estilos nuevos de escrituras públicas*, Sevilla, imp. J. Faxardo de Arias Montano, 1645.

PARAVICINO Y ARTEAGA, Hortensio Félix: *Oraciones evangélicas y panegíricos funerales*, Madrid, imp. María Quiñónez, 1641.

PASTRANA CORONEL, Eugenio: *Silva racional y espiritual de los divinos y eclesiásticos oficios de Nuestra Madre la Santa Iglesia*, Madrid, imp. Julián de Paredes, 1664.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan: *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este Reyno los Santos sacramentos del Baptismo, Confirmación, Eucaristía y Viático, con las advertencias necesarias*, Lima, imp. Jerónimo de Contreras, 1631.

PÉREZ DE HEREDIA, Miguel: *Libro de varias consideraciones sobre los Evangelios que canta la Iglesia en la Quaresma y fiestas que se celebran en ella*, Salamanca, imp. Andrés Renaut, 1604.

PÉREZ DE HERRERA, Cristóbal: *Discurso del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos y de la fundación y principio de los albergues destos Reynos y amparo de la milicia dello*, Madrid, imp. Luis Sánchez, 1598.

PÉREZ DE LARA, Alfonso: *Compendio de las tres gracias de la Santa Cruzada: subsidio y escusado*, Lyon, imp. Pedro Chevalier, 1672.

PÉREZ DE MOYA, Juan: *Comparaciones o símiles para los vicios y virtudes*, Alcalá de Henares, imp. Hernan Ramírez, 1586.

PÉREZ DE MOYA, Juan: *Philosophia secreta: donde debaxo de historias fabulosas se contiene mucha doctrina provechosa*, Madrid, imp. Viuda de Alonso Martín, 1628.

PINEDA, Juan de: *Segunda parte de la Agricultura Cristiana: que contiene diez y nueve diálogos postreros dende el decimoséptimo*, Salamanca, imps. Diego López y Pedro de Arduza, 1589.

PIÑERO, Juan Bautista: *Concordia de la controversia sobre el sitio de la sangría en los principios de las enfermedades*, Sevilla, imp. Francisco Ignacio de Liria, 1655.

PLANES, Jerónimo: *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos*, Valencia, imp. Viuda de Juan Crisóstomo Garriz, 1634.

PONCE DE SANTA CRUZ, Antonio: *Tractado de las causas y curación de las fiebres con secas pestilencias que han oprimido a Valladolid y otras ciudades de España*, Valladolid, imp. Pedro de Merchan Calderón, 1600.

POZA, Juan Bautista de: *Práctica de ayudar a bien morir*, 1619, (Ed. Antonio Rey Hazas) en *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003, pp. 179-191.

PRESENTACIÓN, Juan de la: *La corona de Madrid: vida de la venerable Madre Mariana de Jesús, religiosa del orden de Descalzos de N. Señora de la Merced*, Madrid, imp. Julián de Paredes, 1673.

PRIMER testamento de Lope de Vega, en *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003, pp. 224-229.

PUENTE, Luis de la: *Vida del padre Baltasar Álvarez*, 1615, en *Obras escogidas del V. P. Luis de la Puente*, ed. Camilo María Abad, Madrid, Biblioteca de autores españoles, CXI, 1958, pp.19-292.

PUENTE, Luis de la: *Sentimientos y avisos espirituales y meditaciones breves sobre temas de los ejercicios*, 1672, en *Obras escogidas del V. P. Luis de la Puente*, ed. Camilo María Abad, Madrid, Biblioteca de autores españoles, CXI, Madrid, 1958, pp.295-345.

PUENTE, Luis de la: *Epistolario*, en *Obras escogidas del V. P. Luis de la Puente*, ed. Camilo María Abad, Madrid, Biblioteca de autores españoles, CXI, Madrid, 1958, pp. 349-412.

PUENTE, Luis de la: *Obras espirituales del Venerable Luis de la Puente, de la Compañía de Jesús. Tomo II en el qual contiene el primero y segundo de los estados: De la perfección en el estado christiano desde su primera vocación y nacimiento espiritual hasta la muerte*, Madrid, imp. Antonio Román, 1690.

QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco: “Epitome de la Historia de la vida exemplar y religiosa muerte del Bienaventurado Fr. Tomás de Villanueva, religioso de la orden de San Agustín y arzobispo de Valencia” en: *Obras de Francisco Quevedo Villegas divididas en tres tomos*, II, Amberes, imps. Henrico y Cornelio Verdussen, 1699, pp. 87-106.

QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco: “La cuna y la sepultura” en: *Obras de Francisco Quevedo Villegas divididas en tres tomos*, II, Amberes, imps. Henrico y Cornelio Verdussen, 1699, pp. 150-178.

QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco: “Doctrina para morir” en: *Obras de Francisco Quevedo Villegas divididas en tres tomos*, II, Amberes, imps. Henrico y Cornelio Verdussen, 1699, pp. 179-192.

REBOLLEDO, Luis de: *Cincuenta oraciones funerales*, Zaragoza, imp. Juan Quartanet, 1608.

RECOPIACIÓN del ceremonial de la orden de nuestro Seraphico Padre San Francisco, para los frayles y monjas de la provincia de Aragón, Zaragoza, imp. Ángelo Tábano, 1601.

REGLAS de Coro y Cabildo de la Santa Iglesia de Burgo de Osma, Madrid, imp. Antonio González de Reyes, 1681.

RELACIÓN verdadera de lo sucedido en la ciudad de Málaga, Sevilla, imp. Nicolás Rodríguez, 1637.

REMÓN, Alonso: *Historia General de la Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos: Tomo II*, Madrid, Imprenta Real, 1633.

RIBADENEYRA, Pedro: *Flos Sanctorum*, 1599, (Ed. de Francisco Suria, Barcelona, 1761)

RIBADENEYRA, Pedro: *Flos sanctorum de las vidas de los santos*, Barcelona, imps. Sierra, Olivar y Martín, 1790.

RIPIA, Juan de la: *Práctica de testamentos y modos de suceder*, Madrid, imp. Ángel Pascual Rubio, 1718.

ROBLES, Juan de: *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*, Salamanca, imp. Juan de la Junta, 1545,

en: SANTOLARIA SIERRA, F. (ed.): *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*, Barcelona, Ariel, 2003, pp. 117-197.

RODRÍGUEZ, Manuel: *Explicación de la Bulla de la Sancta Cruzada y de las cláusulas de los jubileos y confessionarios que ordinariamente suele conceder su Sanctidad*, Salamanca, imp. Juan Fernández, 1594.

RODRÍGUEZ, Manuel: *Summa de casos de consciencia con advertencias muy provechosas para confesores*, Lisboa, imp. Antonio Álvarez, 1597.

RODRÍGUEZ, Manuel: *Tercero y cuarto tomo de la Summa y obras morales*, Zaragoza, imp. Juan Lanaja y Quartanet, 1615.

RODRÍGUEZ DE MONFORTE, Pedro: *Descripción de las honras que se hicieron a Phelippe Quarto Rey de las Españas y del Nuevo Mundo*, Madrid, imp. Francisco Nieto, 1666.

ROJAS, Francisco de: *Teatro funeral de la Iglesia Católica*, Madrid, 1636.

ROJAS AUSA, Juan de: *La verdad vestida: laberintos de mundo, carne y demonio por donde anda el hombre perdido por el pecado hasta que le saca la penitencia*, Madrid, imp. Bernardo de Villa Diego, 1670.

ROMÁN, Jerónimo: *Primera parte de la historia de los frayles hermitaños de Sant Agustín*, Alcalá de Henares, imp. Andrés de Angulo, 1572.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego de: *República literaria*, Madrid, imp. Benito Cano, 1790.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego de: *Empresas políticas*, edición de Sagrario López, Madrid, Cátedra, 1999.

SABUCO DE NANTES Y BARRERA, Oliva: *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre no conocida ni alcançada de los grandes filósofos antiguos, la qual mejora la vida y salud humana*, Madrid, imp. P. Madrigal, 1588.

SALADO GARCÉS Y RIBERA, Francisco: *Varias materias de diversas facultades y ciencias: política contra la peste, gobierno en lo espiritual, temporal y médico*, Utrera, imp. Juan Malpartida, 1655.

SALAZAR, Esteban de: *Veynte discursos sobre el Credo en declaración de nuestra sancta fe católica y doctrina chistiana*, Granada, imp. Hugo de Mena, 1582.

SALAZAR, Juan de: *Arte de ayudar y disponer a bien morir a todo género de personas*, Roma, 1608, (Ed. Antonio Rey Hazas) en: *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003.

SALAZAR, Simón de: *Promptuario de materias morales en principios y reglas para examen y sucinta noticia de los que en breve se desean exponer para confesores*, Barcelona, imp. Antonio Lacaballería, 1680.

SALAZAR, Simón de: *Súmulas de moral índice de vocablos: primera y segunda parte/ contiene la primera el compendio del R.P.Fr. Simón de Salazar, del orden de predicadores; y los preámbulos, advertencias y índice de vocablos del R.P.M.Fr. Juan Anastasio de Arana, del Orden de Nuestra Señora del Carmen; contiene la segunda unos fragmentos del reverendísimo padre maestro Fr. Raymundo Lumbier, Zaragoza, imp. Herederos de Pedro Lanaja, 1684.*

SAN AGUSTÍN, Andrés de: *Vida exemplar, admirables virtudes y muerte prodigiosa de la V. Madre e iluminada virgen Sor María de la Antigua, donada que fue del convento de Santa Clara del orden de San Francisco en la villa de Marchena y después monja en el de las mercedarias descalzas de la villa de Lora, 1675.*

SAN JERÓNIMO, Alonso de: *Vida, virtudes y milagros de Ana de San Agustín, carmelita descalza, Madrid, imp. Francisco Nieto, 1668.*

SAN JUAN, Rafael de: *De la Redención de cautivos; sagrado instituto del Orden de la Santísima Trinidad: su antigüedad, calidad y privilegios que tiene, Madrid, imp. Antonio González de Reyes, 1684.*

SAN JUAN EVANGELISTA, Luis de: *Luz de sacerdotes y guía de confesores, donde se tratan todas las materias de los sacramentos, Madrid, imp. Juan de la Cuesta, 1619.*

SÁNCHEZ, Rafael José: *Recopilación y clara noticia del origen, regla, estatutos generales, oficios, gracias e indulgencias concedidas a los Hijos de la Venerable Orden tercera de N. S. P. San Francisco, Toledo, Imp. Francisco Martín, [s. a].*

SÁNCHEZ VALDÉS DE LA PLATA, JUAN: *Crónica y historia general del hombre: en que se trata del hombre en común, de la división del hombre en cuerpo y alma, de las figuras monstruosas de los hombres, de las invenciones dellos y de concordia entre Dios y el hombre, Madrid, imp. Luis Sánchez, 1598.*

SANDOVAL, Bernardino de: *Tractado del cuidado que se deve tener de los presos pobres en que se trata ser obra pía proveer a las necesidades que padescen en las cárceles y que en muchas maneras pueden ser ayudados de sus próximos, Toledo, imp. Miguel Ferrer, 1564.*

SANTIAGO, Hernando de: *Sermón en las honras que hizieron los Cabildo de la Iglesia y ciudad de Málaga al Rey Don Philippe segundo nuestro señor que está en el cielo, Sevilla, imp. Clemente Hidalgo, 1598.*

SANTA TERESA, Luis de: *Tesoro en que se registran las indulgencias, gracias, privilegios y favores que logran los terceros cofrades y devotos que visten el Sagrado Escapulario de María SS. Del Carmen, Madre de Dios y Sra. N.: con su novenario y varios milagros, Pamplona, imp. Alfonso Burguete, 1729*

SANTOS, Francisco: *Día y noche de Madrid: discursos de lo más notable que en él passa, Madrid, imp. Pablo del Val, 1663.*

SANTOS, Francisco: *Las tarascas de Madrid y tribunal espantoso: passos del hombre perdido y relación del espíritu malo, Valencia, imp. Francisco Antonio de Burgos, 1694.*

SALES, Francisco de: *Introducción a la vida devota de San Francisco de Sales*, Madrid, imp. Melchor Sánchez, 1646.

SEGNERI, Paolo: *Maná del alma o ejercicio fácil y provechoso para quien desea darse de algún modo a la oración*, Madrid, imp. Herederos de Antonio Román, 1702.

SERPI, Dimas: *Tratado contra Luthero y otros hereges según el decreto del S.C. Trident. con singular doctrina de SS.DD. griegos, latin y hebreos. Con sesenta consideraciones sobre las liciones de Job*, Lisboa, imp. Antonio Álvarez, 1617.

SIERRA Y LOZANO, Miguel de la: *Elogios de santos aplicados a los Evangelios de sus fiestas*, Zaragoza, imp. Juan de Ibar, 1650.

SIMEÓN, GABRIEL: *Devisas o emblemas heroicos y morales*, León, imp. Guillermo Rouille, 1561.

SOBRECASAS, Francisco: *Oración fúnebre en las exequias del ilustrísimo señor Don Juan de Boxados, conde de Zavalla, caballero de la orden de Alcántara*, Barcelona, imp. Rafael Figueró, 1676.

SOLORZANO PEREIDA, Juan de: *Década décima de los emblemas*, Valencia, imp. Bernardo Nogués, 1660.

SORAPAN DE RIEROS, Juan de: *Parte segunda de la Medicina española*, imp. Juan Muñoz, 1615.

SOTO, Domingo de: *Deliberación en la causa de los pobres*, imp. Juan de la Junta, Salamanca, 1545, en SANTOLARIA SIERRA, F. (ed): *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*, Barcelona, Ariel, 2003, pp. 49-113.

TASSIS Y PERALTA, CONDE de VILLAMEDIANA, Juan de: *Obras de D. Juan de Tarsis, conde de Villamediana: recogidas por el licenciado Dionisio Hipólito de los Valles*, Madrid, imp. Diego Díaz de la Carrera, 1643.

TOLEDO, Francisco: *Instrucción de sacerdotes y suma de casos de conciencia*, traducción de Diego Henríquez de Salas, 2ª impresión, (Ed. de Patricio Mey, Valencia, 1617)

TORRECILLA, Martín de: *Suma de las materias morales arreglada a las condenaciones pontificias de Alexandro VII y Inocencio XI. Tomo segundo*, Imprenta Real, imp. Mateo de Llanos, 1691.

TORRECILLA, Martín de: *Apologema, espejo y excelencias de la Seráfica Religión de Menores Capuchinos, tomo quinto*, imp. Viuda de Antonio Román, Madrid, 1701.

TORRES VILLARROEL, Diego de: *Sueños morales. Los desahuciados del mundo y de la gloria, tomo III*, Salamanca, imp. Antonio José Villagordo y Alcaraz, 1751.

TRATADO de lo que se ha de hacer con los que están en el artículo de la muerte, sacado de diversos libros espirituales, Zaragoza, 1664 [s.n.]

VAENIUS, Otto: *Theatro moral de la vida humana*, Amberes, imp. Henrico y Cornelio Verdussen, 1701.

VALDIVIELSO, José de: *Vida, excelencias y muerte del gloriosísimo Patriarca y esposo de nuestra Señora San Ioseph*, Madrid, imp. Martín Vázquez de la Cruz, 1610.

VASCONCILLOS, Felipe de la Cruz: *Tratado único de diezmos, primicias y oblacones que deven pagar los fieles cristianos*, Madrid, imp. Juan Sánchez, 1643.

VASCONES, Alonso de: *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes. Primera, segunda y tercera parte. Píctima del alma y arte de ayudar a bien morir*, 1620, (Ed. de Juan de Ariztia, Madrid, 1731)

VEGA, Lope de: *Antología poética*, edición de Francisco Javier Díaz de Revenga, Barcelona, Orbis, 1983.

VEGA, Pedro de: *Declamación de los siete psalmos penitenciales*, Zaragoza, imp. Carlos Lavayen, 1606.

VENEGAS DEL BUSTO, Alejo: *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que a cerca de ella son provechosos*, Barcelona, imp. Antonio Lacavalleria, 1682.

VENEGAS DEL BUSTO, Alejo: *Primera parte de las diferencias de libros que hay*, Toledo, imp. Juan de Ayala, 1540

VIANA, Juan: *Tratado de la peste, sus causas y curación y el modo que se ha tenido de curar las secas y carbuncos pestilentes que han oprimido a esta ciudad de Málaga*, Málaga, imp. Juan Serrano de Vargas y Urueña, 1637.

VIEIRA, Antonio de: *María, Rosa mystica, excelencias, poder y maravillas de su Rosario compendiadas en treinta sermones sobre dos evangelios*, Madrid, imp. Lorenzo García de la Iglesia, 1688.

VILLALBA, Juan Francisco de: *Empresas espirituales y morales*, Baeza, imp. Fernando Díaz de Montoya, 1613.

VILLALOBOS, Enrique de: *Suma de la teología moral y canónica, primera parte*, Barcelona, imp. Gabriel Nogues, 1640.

VILLALOBOS, Enrique de: *Suma de la teología moral y canónica, segunda parte*, Madrid, imp. Melchor Sánchez, 1650.

VILLANUEVA, Martín de: *Exclamación a Iesu Chisto muerto en la cruz en la rogativa que por la preservación de la peste de la ciudad y reyno de Toledo hizo acompañada de la imperial, la muy observante y religiosa Comunidad de la Santísima Trinidad de Redempción de cautivos*, Toledo, imp. Juan Ruíz de Pereda, 1649.

VILLEGAS, Alonso de: *Flos sanctorum y historia general en que se escribe la vida de la Virgen Sacratísima y de los Santos Antiguos*, Madrid, imp. Francisco del Hierro, Barcelona, imp. José Teixidor, 1724.

VILLEGAS, Alonso de: *Fructus sanctorum y quinta parte de Flos sanctorum, que es libro de exemplos, assí de hombres ilustres en santidad como de otros*, Barcelona, imp. José Texido, 1728.

VISITACIÓN, Pedro de la: *Tractado muy útil y curioso para saber bien rezar el officio romano que divulgó Pio V, P. Max. Nuevamente ordenado, facilitado y revisto por Pedro Ruyz Alcoholado*, Toledo, imp. Pedro López de Haro, 1584.

ZARAGOZA, José: *Esphera en común celeste y terráquea*, Madrid, imp. Juan del Barrio, 1675.

ZUBIAUR, Mateo de: *Peso y fiel contraste de la vida y de la muerte*, Madrid, imp. Andrés García de la Iglesia, 1650.

BIBLIOGRAFÍA

ADEVA MARTÍN, I.: “*Ars bene moriendi*. La muerte amiga”, en AURELL CARDONA, J. y PAVÓN BENITO, J.: (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp.295-360.

AGUIRRE SORONDO, A.: “El fuego en el rito funerario vasco”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 344-359.

ALBERIGO, G.: *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993.

ALBIAC, G.: *La muerte. Metáforas, mitologías, símbolos*. Barcelona, Paidós, 1996.

ALEMÁN ILLÁN, A.: *Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII*, Murcia, Universidad de Murcia, 1992.

ALEMÁN ILLÁN, A.: “Sociabilidad, muerte y religiosidad popular. Las cofradías de Murcia durante el siglo XVIII”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, (Vida y muerte: la imaginación religiosa), Barcelona, Arthropos, 2ª edición, 2003, pp. 361-383.

ALEMÁN, MATEO: *Guzmán de Alfarache*, edición de Enrique Miralles García, 2 vols., Barcelona, Orbis, 1983.

ALLO MANERO, A.: “Dirigismo y propaganda en las exequias reales de la casa de Austria: El artista y su obra al servicio del poder”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 499-508.

ÁLVAR EZQUERRA, A.: *Demografía y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Arco Libro, 1996.

ÁLVAR EZQUERRA, A.: “Una sociedad no sólo estamental”, en ÁLVAR EZQUERRA, A. (dir.), *Historia de España Moderna. La sociedad española en la Edad Moderna*, Madrid, Istmo, 2005, pp. 327-397.

ÁLVAREZ POSADILLA, J.: *Comentarios a las Leyes de Toro*, Madrid, 1826.

ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.: “Librerías y bibliotecas en la Sevilla del siglo XVIII”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, vol. I, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1984, pp. 165-185.

ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.: “Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca”, *Espacio, Tiempo y Forma, IV, Historia Moderna*, 10 (1997), pp. 13-31.

ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.: “Adoctrinamiento y devoción en las bibliotecas sevillanas del siglo XVIII”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 21-45.

ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.: “Algunos usos del libro y la escritura en el ámbito conventual: El “desengaño de religiosos” de sor María de la Antigua (1614-1617)”, en GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A. y VILA VILAR, E. (compiladores), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 157-202.

AMELANG, J. S.: “La historia social de la España Moderna: seis consideraciones”, *Manuscripts*, 8 (1990), pp.71-85.

AMORÓS PAYÁ, L.: “Los santos mártires franciscanos Juan de Perusa y Pedro de Saxoferrato en la historia de Teruel”, *Teruel*, 15-16 (1956), pp. 5-142.

AMORÓS PAYÁ, L.: *Los inventarios del antiguo archivo del convento de San Francisco de Teruel*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1960.

ARANDA MENDÍAZ, M.: *El hombre del siglo XVIII en Gran Canaria. El testamento como fuente de investigación histórico-jurídica*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de las Palmas, 1993.

ARCO MOYA, J. del: “Religiosidad popular en Jaén durante el siglo XVIII. Actitudes ante la muerte”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 309-327.

ARIÈS, Ph.: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1999.

ARIÈS, Ph.: *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, Acantilado, 2000.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “Las visitas pastorales a las parroquias de la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media. Un primer inventario de obispos visitadores”, *En la España Medieval*, 26 (2003), pp. 295-339.

ATIENZA LÓPEZ, A.: “La expansión del clero regular en Aragón durante la Edad Moderna. El proceso fundacional”, *Revista de Historia Moderna*, 21 (2003), pp. 57-76.

ATIENZA LÓPEZ, A.: *Tiempos de conventos. Una Historia Social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons/Universidad de la Rioja, 2008.

AURELL CARDONA, J.: “La impronta de los testamentos bajomedievales: entre la precariedad de lo corporal y la durabilidad de lo espiritual”, en AURELL CARDONA, J. y PAVÓN BENITO, J. (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp.77-93.

AZPEITIA MARTÍN, M.: “Historiografía de la Historia de la muerte”, *Studia Histórica, Historia Medieval*, 26 (2008), pp. 113-132.

BALOUP, D.: “La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media”, *Edad Media. Revista de historia*, 6 (2003-2004), pp. 61-89.

BALTRUSAITIS, J.: *La Edad Media Fantástica*, Madrid, Cátedra, 1994.

BARLEY, M.: *Bailando sobre la tumba*, Barcelona, Anagrama, 2000.

BARTRA, R.: *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001.

BARREIRO MALLÓN, B.: “La nobleza asturiana ante la muerte y la vida”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, vol. I, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1984, pp. 27-60.

BARREIRO MALLÓN, B.; REY CASTELAO, O.: *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Vigo, Consorcio de Santiago-Nigra Arte, 1999.

BARREIRO MALLÓN, B.: “Sínodos, pastorales y expedientes de órdenes: tres indicadores de la religiosidad en el noroeste de la Península”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S.(coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 72-95.

BARRERA AYMERICH, M.: *La mort barroca: Ritus i rendes*, Castellón de la Plana, Diputación de Castellón de la Plana, 1996.

BARRIO GOZALO, M.: “Los obispos en el Reino de Valencia en los Siglos Modernos (1556-1834) Aspectos sociológicos”, *Revista de Historia Moderna*, 21 (2003), pp. 77-100.

BARROS GUIMERÁNS, C.: “La Nouvelle Histoire y sus críticos”, *Manuscrits*, nº 9 (1991), pp. 83-111.

BARROS GUIMERÁNS, C.: “Historia de las mentalidades: posibilidades actuales”, *Problemas actuales de la Historia. Terceras Jornadas de Estudios Históricos*, Salamanca, Universidad, 1993, pp. 49-67.

BATLLORI, M.: *De la Edad Media a la Contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1994.

BECKER, E.: *La negación de la muerte*, Barcelona, Káiros, 2003.

BELDAD CORRAL, J.: “La religiosidad y el espíritu tridentino en la España del Barroco. La expansión de las órdenes religiosas”, en SANZ CAMAÑES, P. (coord.), *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Sílex, 2005, pp.247-269.

BÉLIGAND, N.: “Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1672 a 1799”, en HERNÁNDEZ PALOMO, J. J. (coord.), *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX)*, Sevilla, CSIC, 2004, pp. 471-512.

BENNASSAR, B.: *La España del siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1983.

BENNASSAR, B.: *Valladolid en el Siglo de Oro. Una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1983.

BENNASSAR, B.: *Los españoles. Actitudes y mentalidades, desde el siglo XVI al siglo XIX*, Madrid, Swan & Hakeldama, 1985.

BENNASSAR, B.: “Los inventarios pot-mortem y la Historia de las Mentalidades”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, vol. I, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1984, pp. 139-146.

BETRÁN MOYA, J. L.: “Medicina popular y peste en la Barcelona de 1589: El proceso del maestre Bernat Rigaldia”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1994, pp. 279-304.

BETRÁN MOYA, J. L.: *La peste en la Barcelona de los Austrias*, Lérida, Milenio, 1996.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.: “Los castigos del infierno cristiano en el Apocalipsis de Pedro”, en DÍEZ de VELASCO, F.: *IV Simposio Internacional de la Sociedad española de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 2002, pp. 331-342.

BLOCH, M.: *La tierra y el campesinado. Agricultura y vida rural en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Crítica, 2002.

BOURDIEU, P.: “Sobre el poder simbólico” en *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/Eudeba, 2000, pp. 65-73.

BOUZA ÁLVAREZ, J. L.: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, C.S.I.C., 1990.

BRANT, S.: *La nave de los necios*, edición de Antonio Regales Serna, Madrid, Akal, 1998.

BRAUDEL, F.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976.

BRAUDRILLARD, J.: *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 2005.

BUOMPADRE, M. L.: “Aproximación a la historia de los pobres en la sociedad aragonesa bajomedieval”, *Studium. Revista de Humanidades*, 7 (2000), pp. 67-87.

BURKE, P.: *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006.

BURRIEL DOMINGO, M.: “La erección de la diócesis de Teruel”, *Teruel*, 1 (1949), pp.76-90.

BURRIEZA SÁNCHEZ, J.: “La recompensa de la eternidad. Los fundadores de los colegios de la compañía de Jesús en el ámbito vallisoletano”, *Revista de Historia Moderna*, 21 (2003), pp. 29-56.

BUXÓ I REY, M. J.: “La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en la Antropología”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S.(coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 205-223.

CALDERÓN de la BARCA, P.: *La vida es sueño. El gran teatro del Mundo*, edición de Amando Isasi Angulo, Barcelona, Orbis, 1983,

CAMACHO, R., BELDA NAVARRO, C., ÁLVARO ZAMORA, M. C.: *El Barroco*, Madrid, Dastin, 2003.

CARMONA GARCÍA, J. I.: “Insalubridad y afección. Estudio de percepción social”, en GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A. y VILA VILAR, E. (compiladores), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 572-589.

CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sarpe, 1985.

CARO BAROJA, J.: *De los Arquetipos y Leyendas*, Madrid, Istmo, 1991.

CARO BAROJA, J.: *Las falsificaciones de la Historia*, Barcelona, Seix Barral, 1992.

CASEY, J.: “Queriendo poner mi ánima en carrera de salvación: la muerte en Granada (siglos XVII-XVIII)”, *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, I (2001), pp. 17-43.

CATALÁN MARTÍNEZ, E.: *El precio del Purgatorio. Los ingresos del clero vasco en la Edad Moderna*, Bilbao, Editorial del País Vasco, 2000.

CERDÁN, F.: “La oración fúnebre del siglo de Oro. Entre sermón evangélico y panegírico poético sobre fondo de teatro”, *Criticón*, 30 (1985), Université de Toulouse-le Mirail.

CERDÁN, F.: “Los efectos del pecador arrepentido a la hora de la muerte. Tensión anímica y expresión poética en el siglo XVII”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 531-549.

CERTEAU, M. de: *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 2002.

CERVANTES SAAVEDRA, M. de: *Novelas ejemplares*, II vols., Barcelona, Orbis, 1983.

- CERVANTES SAAVEDRA, M. de: *Don Quijote de la Mancha*, edición del IV Centenario, Madrid, Real Academia Española, 2004.
- CHARTIER, R.: “Las prácticas de lo escrito” en ARIÈS, P. y DUBY, G. (dirs.), *Historia de la vida privada*, vol. III, Taurus, Madrid, 2001, pp. 115-158.
- CHÂTELLIER, L.: *La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.
- CHAUNU, P.: *La mort à Paris, XVI, XVII, XVIII ème siècles*, París, Fayard, 1984.
- CHAUNU, P.: *Memoria de la eternidad*, Madrid, Rialp, 1979
- CHESNAUX, J.: *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, México, Siglo XXI, 1981.
- CIPOLLA, C. M.: *Contra un enemigo mortal e invisible*, Barcelona, Crítica, 1993.
- CLAMURRO, W. H.: “La cosificación del tiempo en unos poemas de Quevedo”, en *Actas VIII Congreso Internacional de Hispanistas (1983)*, Madrid, 1986, pp. 407-413.
- COHN, N.: *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona, Crítica, 1995.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Temas actuales de escatología. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, Palabra, 2001.
- COOMARASWAMY, A.: *El tiempo y la eternidad*, Barcelona, Kairós, 1999.
- CORBÍ, M.: *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Barcelona, Planeta, 2001.
- DAVID-PEYRE, Y.: “La alegoría del cuerpo humano en el prólogo al memorial de Cristóbal de Herrera (1610)”, en *Actas V Congreso Internacional de Hispanistas (1974)*, Bordeaux, Universidad de Bordeaux, 1977, pp.311-317.
- DELEITO y PIÑUELA, J.: *... también se divierte el pueblo*, Madrid, Alianza, 1988.
- DELEITO y PIÑUELA, J.: *La mala vida en la España de Felipe IV*, Madrid, Alianza, 2005.
- DELUMEAU, J.: *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2002,
- DELEMEAU, J.: *La Reforma*, Barcelona, Labor, 1973
- DEYERMOND, A. D.: “El ambiente social e intelectual de la Danza de la Muerte”, en *Actas III Congreso Internacional de Hispanistas (1968)*, México, Colegio de México, 1970, pp. 267-276.

- DÍAZ de VELASCO, F.: “El espejo de la muerte: religión, rito, mito e historia”, en GARCÍA, A. (ed.), *Sobre el morir y la muerte*, Canarias. Universidad de la Laguna, 2002, pp. 177-191.
- DÍAZ-PLAJA, F.: *La vida y la época de Felipe III*, Barcelona, Planeta, 1998.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.: “La muerte en Extremadura: Apuntes etnográficos”, *Revista de Folklore*, 09b (1989), pp. 183-187.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *La sociedad española en el siglo XVII*, 2 vols., edición facsímil, Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Universidad de Granada, 1992.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y ALVAR EZQUERRA, A.: *La sociedad española en la Edad Moderna*, Madrid, Istmo, 2005.
- DOSSE, F.: *La historia en migajas. De “Annales a la “nueva historia”*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1989.
- DUMAS, B.: *Trésors des églises parisiennes*, París, Parigramme, 2005.
- DYER, CHRISTOPHER.: *Niveles de vida en la Baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1991.
- EISENBERG, D.: “La regla breve y muy compendiosa de Juan de Hempudia”, en *Separata de Archivo Ibero-Americano*, tomo XXXVII, 145 (1977), pp. 63-81.
- ELIADE, M.: *Historie des croyances et des idées religieuses*, vol. III, París, Payot. 1983.
- ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- ELIAS, N.: *La soledad de los moribundos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- ELIAS, N.: *El proceso de la civilización*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- ESPAÑOL BERTRAN, F.: “*Sicut ut decet*. Sepulcro y espacio funerario en la Cataluña bajomedieval”, en AURELL CARDONA, J. y PAVÓN BENITO, J. (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp. 95-156.
- ESPINO LÓPEZ, A. y LÓPEZ MOLINA, F.: “El arte de bien morir del jesuita Padre Pere Gil”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 321-341.
- ESTEBAN LORENTE, J. F.: *Tratado de iconografía*, Madrid, Istmo, 1990.
- FARGE, A.: “Familias. El honor y el secreto”, en ARIÈS, P. y DUBY, G. (dirs), *Historia de la vida privada*, vol. III, Madrid, Taurus, 2001, pp. 535-567.

FATJÓ GÓMEZ, P.: “Organización y gestión de una hacienda eclesiástica en la Cataluña del XVII: La Catedral de Barcelona”, *Revista de Historia Económica*, XVII, 1 (1999), pp. 89-118.

FAYARD, J.: *Los miembros del Consejo de Castilla en la época moderna (1621-1746)*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

FERNÁNDEZ ALONSO, M.: *Una visión de la Muerte en la lírica española*, Madrid, Gredos, 1971.

FOISIL, M.: “La escritura del ámbito privado”, en ARIÈS, P. y DUBY, G. (dirs), *Historia de la vida privada*, vol. III, Madrid, Taurus, 2001, pp. 309-342.

FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria en la Edad Moderna: un estudio sobre la implantación de la Contrarreforma en el Norte de España*, Santander, Universidad de Cantabria, 1996.

FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968.

FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

FRANCO RUBIO, G.: *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*, 2ª edición, Sevilla, Mergablu, 1999.

GADDIS, J. L.: *El paisaje de la historia*, Barcelona, Anagrama, 2002.

GALA LEÓN, F. J., LUPIANI JIMÉNEZ, M. y DÍAZ, M.: “Sobre las concepciones de la muerte”, *Rol*, 159 (1991), pp. 63-66.

GALA LEÓN, F.J., LUPIANI JIMÉNEZ, M. y otros: “Actitudes psicológicas ante la muerte y el duelo. Una revisión conceptual”, *Cuadernos de Medicina Forense*, 30 (2002), pp.39-50.

GAN GIMÉNEZ, P.: “El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 111-124.

GARCÍA BALLESTER, L.: *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Barcelona, Península, 2001.

GARCÍA CÁRCEL, R.: “La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen (Aproximación metodológica)”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, vol. I, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1984, pp. 115- 124.

GARCÍA CÁRCEL, R.: *Las culturas del Siglo de Oro*, Madrid, Historia 16, 1999

GARCÍA CÁRCEL, R.: “La reciente historiografía modernista española”, *Chronica Nova*, 28 (2001), pp. 185-219.

GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: “Vida y muerte en Valladolid. Un estudio de religiosidad popular y mentalidad colectiva: los testamentos”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 224- 243.

GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: “Tendencias historiográficas recientes sobre la religiosidad popular e historia de la muerte y de las mentalidades”, en BARROS, C. (ed), *Historia a Debate*, vol. II, Actas del Congreso Internacional "A Historia a Debate" celebrado el 7-11 de julio de 1993 en Santiago de Compostela, La Coruña, 1995, pp. 143-157.

GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Herencia y patrimonio familiar en la Castilla del Antiguo Régimen (1650-1834): Efectos socioeconómicos de la muerte y la partición de bienes*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1995.

GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos y la muerte*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996.

GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: “De cara a la Salvación en la España del Antiguo Régimen. La solución de los problemas temporales y de conciencia”, en SÁNCHEZ RAMOS, V. y RUÍZ FERNÁNDEZ, J. (coords.), *La religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas 2004*, Instituto de estudios Almerienses, Almería, 2004, pp. 41-67.

GARCÍA FUERTES, G.: “Sociabilidad religiosa y círculos de poder. Las Escuelas de Cristo de Madrid y Barcelona en la segunda mitad del siglo XVII”, *Pedralbes*, XIII, 13-II (1993), pp. 319-328.

GARCÍA GARCÍA, A.: “Religiosidad popular y derecho canónico”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. I, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 231-245.

GARCÍA GARCÍA, J. L.: “El contexto de la religiosidad popular”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. I, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 19-29.

GARCÍA GASCÓN, M. J.: “El ritual funerario a fines de la Edad Moderna: una manifestación de la religiosidad popular”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 328- 343.

GARCÍA HERRERO, M^a. C.: “La muerte y el cuidado del alma en los testamentos zaragozanos de la primera mitad del siglo XVI”, *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad*, VI (1984), pp. 209-246.

GARCÍA HERRERO, M^a. C. y FALCÓN PÉREZ, M^a. I.: “En torno a la muerte a finales de la Edad Media Aragonesa”, En *la España Medieval*, 29 (2006), pp. 153-186.

GARCÍA HOURCADE, J. J. e IRIGOYEN LÓPEZ, A.: “Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la Edad Moderna”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 15 (2006), pp. 293-301.

GARCÍA MIRALLES, M.: “Apuntes para la historia del convento de San Raimundo de Teruel”, *Teruel*, 20-2, (1958), pp. 105-111.

GARCÍA MIRALLES, M.: *La orden de predicadores en la provincia de Teruel*, Teruel, IET, 1964.

GARCÍA PEDRAZA, A.: *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI*, 2 vols., Granada, Universidad de Granada, 2002.

GARGALLO MOYA, A. J.: *Los orígenes de la Comunidad de Teruel*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1984.

GARGALLO MOYA, A. J.: *El Concejo de Teruel en la Edad Media, 1177-1327*, 3 vols. Zaragoza, Instituto de Estudios Turolenses, 1996.

GELABERTÓ VILAGRAN, M.: “Cofradías y sociabilidad festiva en la Cataluña del siglo XVII”, *Pedralbes XIII*, 13-II (1993), pp. 495-501.

GÉLIS, J.: “La individualización del niño”, en ARIÈS, P. y DUBY, G. (dirs), *Historia de la vida privada*, vol. III, Madrid, Taurus, 2001, pp. 293-307.

GINZBURG, C.: *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*, Barcelona. Península, 2003.

GOLMAYO, P. B.: *Instituciones del derecho canónico*, Madrid, 1896.

GÓMEZ CANSECO, L.: “Ideas, estética y culturas de la Contrarreforma”, en ALVAR EZQUERRA, A. (dir.), *La cultura española en la Edad Moderna*, Madrid, Istmo, 2004, pp. 209-379.

GÓMEZ- CENTURIÓN JIMÉNEZ, C.: “La iglesia y la religiosidad”, en ALCALÁ-ZAMORA, J. N. (dir.), *La vida cotidiana en la España de Velázquez*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, pp. 255- 278.

GÓMEZ- CENTURIÓN JIMÉNEZ, C.: “La familia, la mujer y el niño”, en ALCALÁ-ZAMORA, J. N. (dir.), *La vida cotidiana en la España de Velázquez*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, pp. 169-194.

GÓMEZ NAVARRO, S.: *Una elaboración cultural de la experiencia del morir: Córdoba y su provincia en el Antiguo Régimen*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1998.

GÓMEZ NAVARRO, S.: “Complementariedad y cruce de fuentes en el análisis demográfico: aplicación metodológica del testamento como indicativo de mortalidad en tres núcleos cordobeses (1690-1833)”, *Historia Moderna*, 20 (2002), pp. 5-31.

GÓMEZ NAVARRO, S.: “Entre el Barroco y la Ilustración: las actitudes ante la muerte en la España Moderna “, en SANZ CAMAÑES, P. (coord.): *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Sílex, 2005, pp. 271-304.

GONZÁLEZ CRUZ, D.: *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del Siglo de la Ilustración*, Huelva, Universidad de Huelva, 1993.

GONZÁLEZ CRUZ, D.: “Mentalidad religiosa y status socioeconómico en Andalucía Occidental: Las desigualdades ante la muerte en la Huelva del siglo XVIII”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 365-392.

GONZÁLEZ CRUZ, D., y LARA RÓDENAS, M. J. de: “Actitudes ante la muerte en los hospitales sevillanos. El hospital de las Cinco Llagas (1700-1725)”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 1989. pp. 273-308.

GONZÁLEZ LOPO, D.: “La actitud ante la muerte en la Galicia Occidental de los siglos XVII y XVIII”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, vol. I, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1984, pp.125-137.

GONZÁLEZ LOPO, D.: “La vivencia de la muerte en las ciudades del Antiguo Régimen: Santiago en los siglos XVII al XIX”, en VILLARES PAZ, R. (coord.), *La ciudad y el mundo urbano en la historia de Galicia*, Santiago, Universidad de Santiago, 1988, pp. 179-198.

GONZÁLEZ LOPO, D.: “La mortaja religiosa en Santiago entre los siglos XVI y XIX”, *Compostellanum*, vol. XXXIV, 3-4, 1990, Santiago de Compostela, pp. 271-295.

GONZÁLEZ LOPO, D.: “La evolución del lugar de sepultura en Galicia entre 1550 y 1850: los casos de Tuy y Santiago”, en *Obradoiro de Historia Moderna, Homenaje al profesor Antonio Eiras Roel*, 1990, pp. 163-181.

GONZÁLEZ LOPO, D.: “Historia de las mentalidades. Evolución historiográfica de un concepto complejo y polémico”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 11, (2002), pp. 135-190.

GONZÁLEZ POLVILLO, A.: “¡Gritad, malditos, gritad!: El libro *Gritos del purgatorio* de José Boneta (1689) como ejemplo de coerción simbólica de la consciencia y método de disciplinamiento social”, en NÚÑEZ ROLDÁN, F. (coord.), *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, pp. 27-69.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A.: “Lección espiritual.” Lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma”, en GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A. y VILA VILAR, E. (compiladores), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 272-300.

GOODOY, J.: *La familia europea*, Barcelona, Crítica, 2001.

GUERREAU, A.: *El futuro de un pasado*, Barcelona, Crítica, 2002.

- GUREVICH, A.: *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona, Crítica, 1997
- GUIANCE, A.: *Los discursos sobre la muerte en la Castilla Medieval (siglos VII- XV)*, Valladolid, Junta de Castilla- León, 1998.
- HARRIS, M.: *Antropología cultural*, Madrid, Alianza, 1990.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M.: *La muerte en Canarias en el siglo XVIII (Un estudio de historia de las mentalidades)*, Santa Cruz de Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria, 1990.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M.: *Enfermedad y muerte en Canarias en el siglo XVIII*, Santa Cruz de Tenerife, Idea, 2004.
- HERTZ, R.: *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- HOLBEIN, H.: *La danza de la Muerte. Seguido de un texto de John Ruskin y del Códice del Escorial*, edición trilingüe de Juan Barja y Juan Calatrava, Madrid, Abada Editores, 2008.
- HUETE FUDIO, M.: “Las actitudes ante la muerte en tiempos de la peste negra. La Península Ibérica, 1348-1500”, *Cuadernos de Historia Medieval. Sección miscelánea I*, 1998, pp.21-58.
- HUIZINGA, J.: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2004.
- IFE, B. W.: *Lectura y ficción en el siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1992.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *La Muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- JAVIERRE MUR, A. L.: “Ordenanzas de la cofradía de San Cosme y San Damián de médicos y cirujanos de la ciudad de Teruel”, *Teruel*, 3 (1950), pp. 7-26.
- JIMÉNEZ, C. y CALVO SERRALLER, F.: *La pintura española de El Greco a Picasso*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2004.
- JURISICH, M.: “Donde termina el sueño: drama barroco y melancolía”, *Espéculo* (Revista digital), 17-VII (2001).
- KÜNG, HANS: *¿Vida Eterna?*, Madrid, Trotta, 2004.
- LAPESA, R.: “El tema de la muerte en el libro del Buen Amor”, en *Actas II Congreso Internacional de Hispanistas celebrado en 1965*, Holanda, Instituto Español de la Universidad de Nimega, 1967, pp.73-91
- LARA RÓDENAS, M. J. de: “Epidemia, testamento e historia de las mentalidades. Morir de peste en la Huelva del siglo XVII”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1994, pp. 393-432.

LARA RÓDENAS, M. J. de: *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, Huelva, Universidad de Huelva, 1999.

LARA RÓDENAS, M. J. de: *Contrarreforma y bien morir. El discurso y la representación de la muerte en la Huelva del Barroco*, Huelva, Diputación Provincial de Huelva, 2001.

LARQUIE, C.: “Un estudio cuantitativo de la pobreza: Los madrileños y la muerte en el siglo XVII”, *Hispania*, 146 (1980), pp. 577-602.

LATORRE CIRIA, J. M.: “La producción agraria en el obispado de Huesca (siglos XVI-XVII)”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 59-60 (1989), pp. 121-172.

LATORRE CIRIA, J. M.: “El reparto del diezmo en la diócesis de Teruel (siglos XVI y XVII)”, *Studium, Geografía. Historia. Arte. Filosofía*, 2 (1990), pp. 27-44.

LATORRE CIRIA, J. M.: “El clero del obispado de Teruel en 1753”, *Aragonia Sacra*, VI (1991), pp. 113-149.

LATORRE CIRIA, J. M.: *Las rentas de la Catedral de Huesca y su distribución social (siglos XVI-XVII)*, Zaragoza-Huesca, Institución Fernando el Católico, 1992.

LATORRE CIRIA, J. M.: “Notas sobre la población de Teruel en 1647, en Homenaje a Purificación Atrián”, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1996.

LATORRE CIRIA, J. M.: “La conflictividad política y social en la ciudad y comunidad de Teruel durante los siglos XVI y XVII”, en LATORRE CIRIA, J. M. (coord.), *Los fueros de Teruel y Albarracín*, Teruel, Instituto Estudios Turolenses, 2000, pp. 137-178.

LATORRE CIRIA, J. M. y PÉREZ PÉREZ, I.: *El gobierno de la ciudad de Teruel en el siglo XVII*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2006.

LATORRE CIRIA, J. M.: “La producción agraria en el sur de Aragón”, *Historia Agraria*, 41 (2007), pp. 3-30.

LAZARILLO de Tormes, prólogo de Marcel Bataillon, Madrid, Orbis, 1983.

LEBRUN, F.: “Las Reformas: devociones comunitarias y piedad personal”, en ARIÈS, P. y DUBY, G. (dirs.), *Historia de la vida privada*, vol. III, Madrid, Taurus, 2001, pp. 79-113.

LE GOFF, J.: *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981.

LE GOFF, J.: *La bolsa y la vida*, Barcelona, Gedisa, 2003.

LE GOFF, J.: *San Francisco de Asís*, Madrid, Akal, 2003.

LE GOFF, J.: *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2004.

LE GOFF, J.: *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 2005.

LE GOFF, J.: “Le Moyen Âge a poursuivi quelque chose de plus fort que le bonheur: la joie”, *Le Point*, 23 (2009), pp. 64-65.

LEÓN NAVARRO, V.: “La predicación como fuente de comunicación. Sus posibilidades y límites”, *Revista de Historia Moderna*, 21 (2003), pp. 239-260.

LEVINAS, E.: *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Madrid, Cátedra, 2005.

LÉVY-BRUHL, L.: *Alma primitiva*, Madrid, Sarpe, 1985.

LISÓN TOLOSANA, C.: *La España mental: El problema del Mal*, Madrid, Akal, 2004.

LOPE DE VEGA; Félix: *Antología poética*, edición de Francisco Javier Díaz de Revenga, Barcelona, Orbis, 1983.

LÓPEZ BENITO, C. I.: *La nobleza salmantina ante la vida y la muerte*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1991.

LÓPEZ LÓPEZ, R. J.: *Oviedo: muerte y religiosidad en el siglo XVIII. Un estudio de las mentalidades colectivas*, Oviedo, Servicio de publicaciones del Principado de Asturias, 1985.

LÓPEZ LÓPEZ, R. J.: “Aproximación al clero urbano ovetense (1751-1790)”. *Cuadernos de Investigación Histórica*, 11, (1987), pp. 111-130.

LÓPEZ LÓPEZ, R. J.: “Las disposiciones testamentarias sobre misas y fundaciones de misas en Asturias en los siglos XVI y XVII”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 1989, pp. 244-260.

LÓPEZ POLO; A.: “Documentos para la historia de Teruel”, *Teruel*, 1 (1949), pp.183-206.

LÓPEZ POLO, A.: “Las puertas de la muralla de Teruel”, *Teruel*, 9 (1953), pp. 79-117.

LÓPEZ POLO, A.: “El Capítulo de Racioneros de Teruel”, *Teruel*, 25 (1961), pp. 115-203.

LÓPEZ POLO, A.: *Catálogo del archivo del Capítulo General Eclesiástico*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1965.

LORENZO PINAR, F. J.: *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.

LORENZO PINAR, F. J.: “El comercio de la muerte en la Edad Moderna. El caso de Zamora”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 433-448.

- MALDONADO, L.: “La religiosidad popular”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. I, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 30-43.
- MÂLE, E.: *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Encuentro, 2001.
- MANDIANES CASTRO, M.: “Caracterización de la religión popular”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. I, Barcelona, Arthropos, 2003, pp. 44-54.
- MANGUEL, A.: *Una historia de la lectura*, Madrid, Alianza, 2001.
- MARAVALL CASESNOVES, J.A.: *El mundo social de "La Celestina"*, Madrid, Gredos, 1972.
- MARAVALL CASESNOVES, J.A.: *La cultura del Barroco*, Madrid, Ariel, 1975.
- MARAVALL CASESNOVES, J.A.: *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- MARAVALL CASESNOVES, J.A.: *La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Taurus, 1986.
- MARCOS MARTÍN, A.: “Religión predicada y religión vivida. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M^a. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 1989, pp. 46-71.
- MARRUGAT, J., ELOSUE, R. y GIL, M.: “Muerte súbita. Epidemiología de la muerte súbita cardiaca en España”, *Revista de Estudios Cardiológico*, 52, (1999), pp. 717-725.
- MARTÍNEZ, M. D y otros: “Formicidae de una comunidad sarcosaprófoga”, *Anales de Biología*, 24, Universidad de Murcia, 2002, pp. 33-44.
- MARTÍNEZ GARCÍA, A.: “Un ejemplo de religiosidad barroca. La V.O.T. franciscana de la ciudad de León”, *Estudios humanísticos. Historia*, 3 (2004), pp. 147-176.
- MARTÍNEZ GARCÍA, A.: “Religiosidad y actitudes ante la muerte en la montaña noroccidental leonesa: El concejo de Laciana en el siglo XVIII”, *Estudios humanísticos. Historia*, 4 (2005), pp. 149-175.
- MARTÍNEZ GIL, F.: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- MARTÍNEZ GIL, F.: “Del modelo medieval a la Contrarreforma: La clericalización de la muerte”, en AURELL CARDONA, J. y PAVÓN BENITO, J. (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp.215-255.

MARTÍNEZ GIL, F.: “Acuérdate de tus postrimerías y no pecarás jamás. Las implicaciones del modelo de la buena muerte”, *Historia Social*, 58 (2007), pp. 23-46.

MARTÍNEZ GOMIS, M.: “Las Escuelas de Cristo de Elche y Orihuela: Un aspecto de la enseñanza espiritual y ascética en la España de los siglos XVII y XVIII”, *Revista de Historia Moderna*, 20 (2002), pp. 5-84.

MARTÍNEZ RIPOLL, A.: “El Barroco en Italia”, monográfico, *Historia* 16, 29 (1989).

MARTÍNEZ RUÍZ, E. (dir.): *Diccionario de Historia Moderna de España*, vol. I, Madrid, Istmo, 1998.

MARTÍNEZ RUIZ, J.: “La biblioteca del arzobispo tridentino Pedro Guerrero”, *Actas del III Congreso Internacional de Hispanistas celebrado en 1968*, México, Colegio de México, 1970

MARTÍNEZ SHAW, C., VICENT, B., CASEY, J., FRIGOLÉ, J.: “La cultura popular a l' Espanya de l' Antic Règim”, *Manuscrits*, 6 (1987), pp. 93-118.

MATEO BRETOS, L.: “Actitudes ante la muerte. La población de Sitges en los siglos XVI y XVII”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J., y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 1989. pp. 261-272.

MATEO BRETOS, L.: “La historiografía de la muerte: trayectoria y nuevos horizontes”, *Manuscrits*, 12 (1994), pp. 321-356.

MEYER, M.: *La insolencia. Ensayo sobre la moral y la política*, Barcelona, Ariel, 1996.

MIGUEL GARCÍA, I.: “La práctica de la visita pastoral en la diócesis de Zaragoza entre 1318 y 1539”, *Memoria Ecclesiae*, 9 (1996), pp.279-298.

MIGUEL GARCÍA, I.: “Labor benéfica y hospitalaria de Don Hernando de Aragón, arzobispo de Zaragoza (1539-1575)”, *Memoria Ecclesiae*, 11 (1997), pp.115-128.

MITRE FERNÁNDEZ, E.: *La muerte vencida. Imágenes e historia en el occidente Medieval (1200-1348)*, Madrid, Encuentro, 1988.

MITRE FERNÁNDEZ, E.: “La Muerte y sus discursos dominantes entre los siglos XIII y XV”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 1-34.

MITRE FERNÁNDEZ, E.: “La muerte primera y las otras muertes. Un discurso para las postrimerías en el Occidente Medieval”, en AURELL CARDONA, J, y PAVÓN BENITO, J: (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp.27-48.

MOLAS RIBALTA, P.: “Religiosidad y cultura en Mataró. Nobles y comerciantes en el siglo XVIII”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La*

Documentación Notarial y la Historia, vol. I, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1984, pp. 95-114.

MOLLAT, M.: *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, FCE, 1988.

MONTALVO CASTILLO, I.: “Muerte y religiosidad en la burguesía almeriense del siglo XIX”, en SÁNCHEZ RAMOS, V. y RUÍZ FERNÁNDEZ, J. (coords.), *La religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas 2004*, Instituto de estudios Almerienses, Almería, 2004, pp. 85-102.

MONTERDE ALBIAC, C.: “Las ordenaciones del Hospital de nuestra Señora de Gracia de Zaragoza establecidas por don Alfonso de Aragón, arzobispo de Zaragoza y lugarteniente General del Reino”, *Aragón en la Edad Media*, XX (2008), pp. 505-528.

MORIN, E.: *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 1999.

MOSCOSO, J.: “Dolor privado y sensibilidad pública”, en BARONA, J. L., MOSCOSO, J. y PIMENTEL, J. (eds.), *La Ilustración y las ciencias*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003, pp. 137-154.

MUIR, E.: *Fiesta y Rito en la Europa Moderna*, Madrid, Complutense, 2001.

MÜLLER-BOCHAT, E.: “Técnicas literarias y método de meditación en la poesía sagrada del Siglo de Oro”, en *Actas III Congreso Internacional de Hispanistas (1968)*, México, Colegio de México, 1970, pp. 611-617.

MUÑOZ LEÓN, D.: “Universalidad de la Salvación en la Apocalíptica”, *Revista Bíblica*, Año LVI, 55, (1994/3), pp.129-148.

NAVARRO ARANDA, M.: “Documentos inéditos para el estudio de la geografía urbana de Teruel”, *Teruel*, 6 (1951), pp.37-57.

NAVARRO ESPINACH, G: “El Hospital de Santa María de Villaespesa y de San Juan Bautista en la ciudad de Teruel a través de los actos notariales de Alfonso Jiménez (1481-1518)”, *Aragón en la Edad Media. Homenaje al profesor emérito Ángel San Vicente Pino*, XVI (2000), pp. 565-590.

NOÁIN IRISARRI, J. J.: “La nobleza Navarra ante la muerte en los siglos XVI y XVII”, *Zainak*, 28, (2006), pp. 375-391.

NOLA, A. M. di: *La negra señora. Antropología de la muerte y el luto*, Barcelona, Belacqua, 2006.

NOLA, A. M. di: *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*, Barcelona, Belacqua, 2007.

NOVELLA MATEO, A.: *La transformación urbana de Teruel a través de los tiempos*, Zaragoza, Instituto de Estudios Turolenses, 1988.

OLLERO PINA, J. A.: “Sine labe concepta”: Conflictos eclesiásticos e ideológicos en la Sevilla de principios del siglo XVII”, en GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A. y VILA VILAR, E. (compiladores), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 301-335.

ORERA ORERA, L.: “Felipe II de Aragón”, en CANELLAS LÓPEZ, A. (dir.), *Aragón en su historia*, Zaragoza, CAI, 1980, pp. 268-281.

PANTOJA, J. M.: “Adveración de los testamentos”, *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, Año XV, T. XXX (1867), pp. 5-22.

PARADAS PENA, M^a. S.: “El obispo de Barcelona en el tránsito del siglo XV al XVI; Pere García (1490-1505)”, *Pedralbes*, XIII, 13-II (1993), pp. 123-132.

PASCUA SÁNCHEZ, M. J. de la: *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*, Cádiz, Diputación de Cádiz, 1984.

PASCUA SÁNCHEZ, M. J. de la: “La lucha por el control de las exequias: el síndico personero, portavoz del descontento del pueblo gaditano con sus curas párrocos”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropos, 1989, pp. 384-397.

PASCUA SÁNCHEZ, M. J. de la: *Vivir la muerte en el Cádiz del Setecientos (1675-1801)*, Cádiz, Ayuntamiento de Cádiz, 1990.

PASCUA SÁNCHEZ, M. J. de la: “La solidaridad como elemento del bien morir. La preparación de la muerte en el siglo XVIII (El caso de Cádiz)”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 343-364.

PAVÓN BENITO, J.: “Ut post nostrum obitum mereamur regna celorum. Actitudes ante la muerte en la Navarra altomedieval”, en AURELL CARDONA, J. y PAVÓN BENITO, J. (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp.49- 75.

PEIRÓ ARROYO, A.: *Tiempo de industria. Las Tierras Altas turolenses, de la riqueza a la despoblación*, Zaragoza, SEDDAR, 2000.

PEIRÓ ARROYO, A.: *Jornaleros y mancebos. Identidad, organización y conflicto en los trabajadores del Antiguo Régimen*. Barcelona, Crítica, 2002.

PENA GONZÁLEZ, J. P.: “Origen y evolución del terno litúrgico”, *Studium. Revista de Humanidades*, 7 (2000), pp. 175-191.

PENDERGRAST, M.: *Historia de los espejos*, Barcelona, Vergara, 2003.

PEÑA DÍAZ, M.: “Normas y transgresiones. La cultura escrita en el Siglo de Oro”, en GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A. y VILA VILAR, E. (Compiladores), *Grafías del*

imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII), México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 120-139.

PEÑAFIEL RAMÓN, A.: *Testamento y buena muerte. Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1987.

PEÑAFIEL RAMÓN, A.: *Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII*, Murcia, Universidad de Murcia, 1988.

PÉREZ DE PERCEVAL, J. M.: “Prácticas, comportamientos y representaciones: La caja de Pandora en la historia de las mentalidades”, *Manuscripts*, 6 (1987), pp.31-47.

PÉREZ HERNÁNDEZ, M^a. J.: *La casa grande de la baronía de Escriche*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1993.

PÉREZ MOREDA, V.: *Las crisis de mortalidad en la España interior (siglos XVI-XVII)*, Siglo XXI, Madrid, 1980.

PÉREZ PÉREZ, I.: “Las cofradías religiosas en la diócesis de Teruel durante la Edad Moderna”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 83 (2008), pp. 161-198.

PETRO DEL BARRIO, A.: *La legitimación de la violencia en la comedia española del siglo XVII*, Salamanca, Universidad, 2006.

PILUSO V. ROBERT: “El Diablo en los autos de Valdivielso: ¿enigma literario?”, en *Actas IV Congreso Internacional de Hispanistas (1971)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp.411-420.

PIMENTA FERRO TAVARES, M^a. J.: *Los judíos en Portugal*, Madrid, Mapfre, 1992.

PISÓN CASARES, A.: “La mortalidad en Osuna (1628-1660). Aproximación a las causas”, en HERNÁNDEZ PALOMO, J. J. (Coord.), *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX)*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 71-118.

POESÍA crítica y satírica del siglo XV, edición de Julio Rodríguez Puértolas, Madrid, Castalia, 1984.

PORTÚS PÉREZ, J.: “Indecencia, mortificación y modos de ver la pintura del siglo de Oro”, *Espacio, tiempo y foros*, Saie VII, H^a del Arte, t. 8, (1995), pp. 55-88.

POZO, C.: *Teología del más allá*, Madrid, BAC, 2001.

POLO RUBIO, J. J.: “Las iglesias de Teruel durante el episcopado de Don Jaime Jimeno (1580-1594)”, *Teruel*, 70 (1983), pp. 217-230.

POLO RUBIO, J. J.: *Jaime Jimeno de Lobera (1580-1594) Organizador de la Diócesis de Teruel*, Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza, 1987.

POLO RUBIO, J. J.: “Beneficencia y caridad en los testamentos de canónigos turolenses durante los siglos XVI y XVII”, *Memoria Ecclesiae*, X (1997), pp.61-64.

POLO RUBIO, J. J.: *Martín Terrer de Valenzuela (1549-1631) Darocense ilustre y obispo aragonés*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1999.

POLO RUBIO, J. J.: “Exequias reales en la diócesis de Teruel durante los siglos XVI y XVII”, *Teruel*, 88-89 (II), (2000-2002), pp. 127-138.

POLO RUBIO, J. J.: *Historia de los obispos de Teruel (1614-1700)*, Zaragoza, IET, 2005.

POTVIN, C.: “La vanidad del mundo: ¿discurso religioso o político? (A propósito del *contemptus mundi* en el cancionero de Baena), en *Actas VIII Congreso Internacional de Hispanistas (1983)*, Madrid, 1986, pp. 467-476.

POZZI, G.: “Releyendo el Cántico del Hermano Sol”, *Selecciones de Franciscanismo*, vol. V, 13-14 (1976), pp. 65- 79.

PROFETI, M. G.: “La enfermedad como negación del cuerpo en la poesía de Quevedo”, en *Actas VIII Congreso Internacional de Hispanistas (1983)*, Madrid, 1986, pp. 477-485.

QUEVEDO Y VILLEGAS, F.: *Obra poética*, edición de José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 1969.

QUEVEDO Y VILLEGAS, F.: *Antología poética*, Barcelona, Orbis, 1983.

QUEVEDO Y VILLEGAS, F.: *Virtud militante*, edición de A. Rey, Santiago de Compostela, Universidad, 1984.

QUEVEDO Y VILLEGAS, F.: *El Buscón*, edición de Pablo Jauralde Pou, Madrid, Castalia, 1990.

QUEVEDO Y VILLEGAS, F.: *Los Sueños*, edición de Ignacio Arellano, Madrid, Cátedra, 1999.

QUEVEDO Y VILLEGAS, F.: *Poesía varia*, edición de James O. Crosby, Madrid, Cátedra, 2003.

RAPPAPORT, R. A.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, 2001.

RÉAU, L.: *Iconografía del arte cristiano*, t. 1, vol. 2, Barcelona, Serbal, 2000.

REDER GADOW, M.: *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII*, Málaga, Universidad de Málaga, 1986.

REDER GADOW, M.: “Actitudes ante la muerte en Melilla en la transición de la centuria del siglo XVII al XVIII (1ª Parte)”, *Baetica*, 20 (1998), pp.367-394.

REVEL, J.: “Los usos de la civilidad”, en ARIÈS, P. y DUBY, G. (Dirs.), *Historia de la vida privada*, t. III, Madrid, Taurus, 2001, pp. 167-204.

RHODES, E.: “El libro de la oración como el “Best-Seller” del Siglo de Oro”, en *Actas X Congreso internacional de hispanistas (1989)*, Barcelona, Publicaciones Universitarias, 1992, pp. 525-532.

RIBERA, L.: *Misal Diario Completo*, Barcelona, Regina, 1966.

RICO CALLADO, F. L.: “Las misiones interiores en España (1650-1730): Una aproximación a la comunicación en el Barroco”, *Revista de Historia Moderna*, 21 (2003), pp.189-210.

RIVAS ÁLVAREZ, J. A.: *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1986.

RIVAS PÉREZ, J. E.: *El testamento ante el párroco en Aragón*, Estudios de derecho aragonés, C.S.I.C., Zaragoza, Librería General, 1945.

RIVERO RODRÍGUEZ, M.: *La España de Don Quijote. Un viaje al siglo de Oro*, Madrid, Alianza, 2005.

ROCA I GIRONA, J.: “El sistema de creencias”, en FRIGOLÉ REIXACH, J. (dir.), *Las razas humanas*, vol.VI, Barcelona, Océano, 1989, pp. 1.065-1.094.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: “Barroco Hispano: La perspectiva nihilista”, en GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A. y VILA VILAR, E. (Compiladores), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 490-507.

RODRÍGUEZ MATEOS, J.: “Bien a los muertos y utilidad para los vivos. El auxilio funerario en las cofradías de la modernidad”, en HERNÁNDEZ PALOMO, J. J. (coord.), *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX)*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp.445-470.

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A.: “Morir en Extremadura. Una primera aproximación”, *Norba*, I (1980), pp.279-297.

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A.: “La historia de la violencia: Espacios y formas en los siglos XVI y XVII”, en BARROS, C. (ed.), *Actas I Congreso Internacional “Historia a debate”*, t. II, Santiago de Compostela, 1993, pp. 117-127.

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A.: “La muerte en España: del miedo a la resignación”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 35-52.

- RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, L. E; SÁNCHEZ LORA, J. L.: *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2000.
- RODRIGO ESTEVAN, M. L.: “Relojes y campanas. El cómputo del tiempo en la Edad Media”, *El Ruego*, 2 (1996), pp. 93-130.
- RODRIGO ESTEVAN, M. L.: *Testamentos medievales aragoneses. Ritos y actitudes ante la muerte (siglo XV)*, Zaragoza, Ediciones 94, 2002.
- RÖSENER, W.: *Los campesinos en la historia europea*, Barcelona, Crítica, 1995.
- RUBIO SEMPER, A.: “Piedad, honras fúnebres y legados piadosos en Aragón (Calatayud) en la Baja Edad Media”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 241-261.
- RUÍZ de VELASCO, F.: “El espejo de la muerte: religión, rito, mito e historia”, en GARCÍA. A., *Sobre el morir y la muerte*, Canarias, Universidad de la Laguna, 2002, pp. 177-191.
- RUÍZ MARTÍN, F.: “La población española a comienzos de los tiempos modernos”, *Cuadernos de Historia. Anexos a la revista Hispania*, I (1967), pp. 189-205.
- RUÍZ MOLINA, L.: *Testamento, muerte y religiosidad en la Yecla del siglo XVI*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio-Ayuntamiento de Yecla, 1995.
- SALAS AUSENS, J. A.: *La población de Barbastro en los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981.
- SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*, Madrid, Tecnos, 2007.
- SÁNCHEZ LORA, J. L.: “Religiosidad popular: un concepto equívoco”, en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 65-79.
- SÁNCHEZ LORA, J. L.: “Claves mágicas de la religiosidad barroca”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C, BUXO, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, Barcelona, Arthropodos, 2003, pp.125-145.
- SÁNCHEZ LORA, J. L.: “Hechura de santo: Procesos y hagiografías”, en GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A. y VILA VILAR, E. (compiladores), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 337-352.
- SANTAMARÍA ARNÁIZ, M.: “La alimentación”, en ALCALÁ- ZAMORA, J.N. (dir.), *La vida cotidiana en la España de Velázquez*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, pp. 305-333.

- SANZ AYÁN, C.: “Poderosos y Privilegiados”, en ALCALÁ- ZAMORA, J.N. (dir.), *La vida cotidiana en la España de Velázquez*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, pp. 149-167.
- SANZ AYÁN, C.: “Minorías y marginados”, en ALCALÁ- ZAMORA, J.N. (dir.), *La vida cotidiana en la España de Velázquez*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, pp. 127- 147.
- SARTI, R.: *Vida en familia. Casa, comida y vestido en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica, 2003.
- SCHMUCKI, O.: “Las enfermedades de San Francisco durante los últimos años de su vida”, *Selecciones de Franciscanismo*, vol. XVI, 48 (1987), pp. 403-436.
- SEBASTIÁN LÓPEZ, S. y SOLAZ, A.: *Teruel monumental*, Teruel, 1969.
- SEBASTIÁN LÓPEZ, S.: *Teruel y su expresión artística*, Zaragoza, Caja de Ahorros, 1972.
- SEBASTIÁN LÓPEZ, S.: *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, Alianza, 1981.
- SERRANO TENLLADO, M. A.: *El poder socioeconómico y político de una élite local. Los regidores de Lucena en la segunda mitad del siglo XVII*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2004.
- SILANES SUSAETA, G.: “Comportamientos ante la muerte en la Pamplona moderna a través de los testamentos”, *Huarte de San Juan (Geografía e Historia)*, 7 (2000), pp. 165-194.
- SOTOCA, J. L.: “Las Ordinaciones del Capítulo de Racioneros”, *Teruel*, 68 (1982), pp. 125-162.
- TEMPRANO, E.: *El árbol de las pasiones. Deseo, pecado y vidas repetidas*, Barcelona, Ariel, 1994.
- TENNENTI, A.: *La formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 1985.
- TERUEL GREGORIO DE TEJADA, M.: *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993.
- TERSO, X.: *Burla, escarnio y otras diversiones*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 2004.
- TOMÁS LAGUIA, C.: “Las capillas de la catedral de Teruel”, *Teruel*, 22-2 (1959), pp. 4-159.
- TOMÁS LAGUIA, C.: “Índice de documentos en papel del archivo de la catedral de Teruel”, *Teruel*, 48 (1972), pp. 61-156.

TORRES GUTIÉRREZ, A.: “Implicaciones económicas del miedo religioso en dos instituciones del Antiguo Régimen: la Inquisición y la Bula de la Cruzada”, en *Milenio: Miedo y Religión, IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de las Religiones*, Universidad de la Laguna (Tenerife), 3-4 de febrero de 2000.

TROYANO CHICHARRO, J. M.: “La religiosidad popular, la estructura y mentalidad de la iglesia de Bedmar durante la segunda mitad del siglo XVIII”, *Sumután*, 15 (2001), pp.205-230.

TROYANO CHICHARRO, J. M.: “El ritual de la muerte en Bedmar a través de un testamento del siglo XVII”, *Sumután*, 18 (2002), pp. 77-88.

UTSET CORTÉS, L.: *El libro de los escapularios, medallas y estampas. Indulgencias, exvotos, gozos y advocaciones*, Barcelona, Karma, 1996.

VALDIVIESO, E.: *Vanidades y desengaños en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, Fundación de Apoyo a la Historia del Arte, 2002.

VALENZUELA CANDELARIO, J.: “El insigne y suntuoso Hospital Real de Granada (II). Oficiales y sirvientes en un hospital general (1526-1535)”, *Dynamis*, 24 (2004), pp. 213-241.

VALERO MORENO, M.: “La Escuela de Cristo. Su vida, organización y espiritualidad barroca”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C; BUXO, M. J., y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular*, vol. III, Barcelona, Arthropodos, 2003, pp.507-528

VARELA, J.: *La muerte del Rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, Turner, 1990.

VAUCHEZ, A.: *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XIII)*, Madrid, Cátedra, 1984.

VEGA y de LUQUE, C.L. de la: “Juan Martínez de Salafranca: Su vida y su obra”, *Teruel*, 48-2 (1972), pp. 161- 209.

VEGA y de LUQUE, C. L. de la: “Historia y evolución de los gremios de Teruel”, *Teruel*, 54 (1975), pp. 5-156.

VICENT, B.: “Riqueza y pobreza en Vera (Almería) a finales del siglo XVI”, en *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación de Granada, 1987, pp. 271-273.

VILLAR, A. del: *Historia General de España y sus Indias*, Tomo V, Madrid, Librería Española, 1863.

VOVELLE, M.: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*. París, Le Seuil, 1978.

VOVELLE, M.: *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII et XVIII siècles*, París, Gallimard, 1974.

VOVELLE, M.: “Les attitudes devant la mort: problèmes de methode, approches et lectures différents”, *Annales*, 31- 1 (1976)

VOVELLE, M.: “Minutes notariales et Histoire des cultures et des mentalités”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, vol. I, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1984, pp. 9- 26.

VOVELLE, M.: *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Ariel, 1985.

WALKER, M.: *Historia de la Inquisición Española*, Madrid, Edimat, 2001.

WELLMER, A.: “La dialéctica de Modernidad y Postmodernidad”, *Debats*, 14 (1985), pp. 67-87.

WHITROW, G. J.: *El tiempo en la Historia*, Barcelona, Crítica, 1990.

WOLF, S.: *Los pobres en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica, 1989.

WRIGLEY, E. A.: *Historia y población. Introducción a la demografía histórica*, Barcelona, Crítica, 1985.

ZOZAYA MONTES, L.: “El ceremonial fúnebre como medio de adscripción a la religión católica: otras fuentes”, en NÚÑEZ ROLDÁN, F. (coord.), *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, pp. 353-365.

ZYLKO, B.: “La semiótica de la Historia en los trabajos del Grupo de Tartu-Moscú”, *Entretextos*, 7 (2006), Revista electrónica.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
La Historia de la Muerte.....	20
Algunas puntualizaciones conceptuales.....	24
<i>El simbolismo</i>	24
<i>La representación y las prácticas</i>	27
<i>Socialización e individualismo en la muerte barroco</i>	29
El marco temporal.....	31
Fuentes y metodología.....	34
I. EL DISCURSO BARROCO SOBRE LA MUERTE	53
No es de temer la muerte sino la vida.....	53
El desorden de la muerte.....	61
La enfermedad, mensajera de la muerte. Médicos y boticarios.....	64
La muerte natural.....	79
Una etiología de las enfermedades.....	82
El más cruel y opuesto enemigo que la naturaleza humana tiene.....	84
II. LA BUENA Y LA MALA MUERTE	93
La buena muerte. La esperanza de la inmortalidad.....	93
La mala muerte.....	97
Las muertes súbitas.....	104
La muerte violenta.....	108
El modelo de la buena muerte: la muerte del santo.....	116
La muerte neutra: la muerte de los niños.....	123
III. EL CUERPO MUERTO	135
El cadáver.....	135
Las apariciones de los muertos.....	146
El cadáver maquillado.....	154
<i>El lavado del cadáver</i>	156
<i>La recomposición del cuerpo</i>	159

<i>El amortajamiento: la imitación de los santos</i>	163
El ocultamiento de la muerte: el ataúd.....	177
La mortaja en Teruel en el siglo XVII.....	180
IV. EL PURGATORIO	225
Un espacio alternativo de temor y de esperanza.....	225
La ubicación del Purgatorio.....	235
Una larguísima espera.....	240
V. EL TIEMPO DE ORDENAR EL ALMA	245
El testamento barroco.....	249
Una tipología de los testamentos.....	255
¿Quién podía testar?.....	260
¿Cuándo se debía testar?.....	263
El testamento ante el vicario.....	267
El testamento sobre el cuerpo.....	270
Un cargo de conciencia: los albaceas y ejecutores testamentarios.....	277
Una caracterización de los albaceas turolenses.....	282
La práctica testamentaria en la ciudad de Teruel.....	287
VI. EL RITUAL FUNERARIO BARROCO	305
El infinito valor del sacrificio de la misa.....	306
La misa en el siglo XVII.....	310
Las misas supersticiosas.....	314
La ordenación de las misas.....	317
Las misas de Réquiem.....	319
Observaciones sobre las celebraciones de las misas de difuntos.....	320
Tipologías de misas de difuntos.....	325
Los novenarios.....	326
Ceremonial de absolución solemne.....	328
De la hora del día en que se podía celebrar la misa.....	329
Las misas en los altares privilegiados.....	331
Las medias misas.....	332

La pompa funeral en los entierros.....	334
VII. LAS LLAVES ESPIRITUALES DE LA IGLESIA.....	341
Las indulgencias. Un tesoro inagotable.....	342
<i>La Bula de la Santa Cruzada.....</i>	351
<i>La restitución a la baja: la Bula de Composición.....</i>	358
<i>La Bula de difuntos.....</i>	362
Otras indulgencias.....	370
<i>La cofradía del Santo Rosario.....</i>	370
<i>Las indulgencias de la Virgen del Carmen.....</i>	376
<i>La Bula del escapulario de la Santísima Trinidad.....</i>	382
<i>Las indulgencias seráficas.....</i>	386
Las protecciones gratuitas.....	404
<i>El ángel de la guarda.....</i>	404
<i>El agua bendita y sus efectos.....</i>	406
VIII. POBREZA Y MUERTE.....	411
El simbolismo del pobre.....	411
Limosna y salvación.....	421
Las mandas caritativas en los testamentos turolenses.....	430
Puerta del hospital, puerta del cielo. La limosna al Hospital General.....	434
La muerte del pobre.....	442
La pobreza disfrazada. Los otros pobres.....	464
IX. EL CLERO Y LA MUERTE.....	479
El Capítulo General de Racioneros.....	479
Asegurando la salvación. La práctica testamentaria eclesiástica.....	494
La muerte sufrida ¿Cuántos fueron?.....	502
Una radiografía de los testamentos eclesiásticos.....	507
La distinción ante la muerte. La sepultura.....	518

X. LAS CUENTAS DE LA MUERTE.....	529
El coste de la fiesta.....	532
Las oblacones.....	543
El clamor de la muerte.....	549
Las otras ayudas de costa.....	552
Iglesia militante, iglesia contable.....	563
El horrible pecado de la usura.....	578
La mudanza de los tiempos y las cosas: la reducción de misas y aniversarios.....	586
La morosidad espiritual.....	591
XI. MORS CERTA, HORA CERTA.....	597
La agonía y los moribundos.....	598
La penitencia de los moribundos.....	607
Ayudar a bien morir.....	611
Los pasos de la muerte.....	614
Los cementerios.....	618
La lucha por conservar la identidad.....	623
La negación de sepultura.....	625
CONCLUSIONES.....	627
APÉNDICE DOCUMENTAL.....	633
ÍNDICE DE CUADROS.....	731
ÍNDICE DE GRÁFICOS.....	733
ÍNDICE DE DOCUMENTOS.....	734
FUENTES.....	739
FUENTES IMPRESAS.....	742
BIBLIOGRAFÍA.....	763

