

«*Queriendo poner mi ánima en carrera de salvación*»: la muerte en Granada (siglos XVII-XVIII)

JAMES CASEY
University of East Anglia

RESUMEN

Este artículo estudia un elenco de aproximadamente 1.000 testamentos de la Granada de los siglos XVII y XVIII, los cuales arrojan luz sobre el contexto de la muerte y del entierro como parte integrante del sentido de comunidad de la época. El estudio avanza la idea de dos cambios durante aquel período, correspondiendo a la evolución en otras partes de Europa: en primer lugar, una cierta 'espiritualización' de la muerte a raíz de la Contra Reforma, con un mayor énfasis en el culto de las ánimas del purgatorio, y en segundo lugar un mayor 'individualismo' o 'intimidad' del morir, que puede reflejar una cierta evolución religiosa y familiar durante el siglo de las Luces.

ABSTRACT

This article looks at a range of approximately 1.000 testaments from seventeenth and eighteenth-century Granada, which throw light on the context of death and burial at the time as a ritual of community. The study suggests two great changes over the early modern period, in line with developments in other parts of Europe: firstly, a 'spiritualization' of death as a result of the Counter Reformation, with a greater emphasis on prayers for the dead, and secondly a certain 'individualism' or 'privacy' of death, corresponding perhaps to both religious and family changes in the age of the Enlightenment.

Un número importante de estudios recientes nos ha familiarizado con el tema de la muerte. A través del arreglo de sus funerales, los hombres y las mujeres del pasado nos dejan entrever algo de sus creencias religiosas y de sus redes de solidaridad para con los demás¹. Los testamentos —las últimas volun-

¹ Los estudios pioneros han sido los de Michel Vovelle, *Piété Baroque et Déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle: les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments* (Paris, 1973), y Philippe Ariès, *Western Attitudes toward Death from the Middle Ages to the Present* (Lon-

tades— redactados a menudo en el lecho mortuario, con el fin de ‘poner el ánima en carrera de salvación’, ofrecen una visión privilegiada de las mentalidades populares. Los complementan otras fuentes, como los monumentos fúnebres que existen todavía en muchas iglesias, aunque a veces abandonados en capillas cerradas y oscuras.

De la investigación de fuentes como éstas, el historiador Philippe Ariès ha sugerido una evolución significativa de las actitudes hacia la muerte en la Europa occidental. De la ‘anonimidad’ de los muertos de la alta edad media, pasamos a la afirmación del individuo en las tumbas de la baja Edad Media y del Renacimiento, con sus retratos conmemorativos del enterrado —floración de estatuas yacentes u orantes que llegan a su culmen hacia 1600 y que todavía pueden admirarse en muchas iglesias. Este arte funerario reflejaba en cierto modo la evolución de la doctrina del purgatorio, con su énfasis en el culto de los muertos. Durante la época moderna la Reforma protestante y la Contra Reforma católica pueden haber contribuido —cada una a su manera— a la austeridad creciente de los monumentos funerarios en ciertos países. Lápidas y urnas, y el recurso más frecuente al epitafio, parecen corresponder a una nueva sensibilidad religiosa. La mayor intimidad de la muerte a finales del antiguo régimen puede ser tanto el resultado de la lucha de la Reforma y la Contra Reforma contra el ‘paganismo’ de los funerales del Renacimiento, como el inicio de una cierta secularización de la vida (aunque esto queda sujeto a mucha controversia). No olvidemos tampoco que los cambios en la vida familiar en general durante el setecientos —mayor intimidad del hogar— habrán favorecido una cierta ‘privatización’ de la muerte.

En la España moderna el morir era un rito social tan crucial como en los demás países europeos. Ya populares en la baja edad media, los libros de preparación para una buena muerte proliferaban durante la Contra Reforma. El célebre retrato de San Francisco de Borja en la agonía del pecador impenitente, hecho por Goya para la capilla de los Borja en la catedral de Valencia en 1788, refleja bastante bien la importancia prestada al tema, aludiendo a la nueva importancia de la confesión, asociada particularmente con los jesuitas. Durante la Contra Reforma toda la ceremonia asociada con la muerte se hizo más grandiosa, lo que se refleja, por ejemplo en el cortejo fúnebre. En el de doña Sancha de Mendoza en 1633 en Granada, «no se podía andar por las calles por la grande apretura», mientras que Lope de Vega observaba con admiración el de la duquesa de Uceda en Madrid en 1611: «me huelgo de haber na-

don, 1974), y del mismo autor, *The Hour of our Death* (London, 1981). Para España, he utilizado principalmente Fernando Martínez Gil, *Muerte y Sociedad en la España de los Austrias* (Madrid, 1993), y Soledad Gómez Navarro, *Una elaboración cultural de la experiencia del morir: Córdoba y su provincia en el antiguo régimen* (Córdoba, 1998). Para Inglaterra, una fuente principal es Ralph Houlbrooke, *Death, Religion and the Family in England 1480-1750* (Oxford, 1998). Ver también Bruce Gordon y Peter Marshall (eds.), *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe* (Cambridge, 2000).

cido en tiempo que aya visto semejante maravilla»². Si bien la conmemoración en piedra o en pintura de los muertos empezaba a hacerse más discreta —Ariès llama la atención sobre la simplicidad de la sepultura de Luis XIV y de sus sucesores comparada con el fasto de los Valois (aunque esto no se puede decir de los Habsburgos, que seguían aferrados a la magnificencia)— fue compensada por la proliferación de misas por los difuntos. Este culto aumentó el número de clérigos sin responsabilidad pastoral, cuya ‘ociosidad’ y costumbres relajadas preocupaba tanto a las autoridades del Barroco y de la Ilustración.

Parece que este fenómeno empezó a reformarse durante el setecientos, al menos en Francia. Según Vovelle, si el testador medio en la Provenza pedía 400 misas por el reposo de su ánima hacia 1720, fueron apenas 200 hacia 1740, y la cantidad volvió a bajar después de 1760. Vovelle es más prudente en cuanto a su interpretación del fenómeno, quizás, que lo que piensan algunos de sus críticos. Si bien el hecho de ser sobre todo un fenómeno urbano (Marsella más que su campo) y burgués puede sugerir los inicios de una cierta ‘indiferencia’ religiosa, Vovelle no descarta la posibilidad de un cambio de la sensibilidad religiosa, con el aumento del ‘jansenismo’ y una espiritualidad más interiorizada e individualizada. En España ¿se puede hablar de ‘indiferencia’ religiosa, ni siquiera de ‘jansenismo’? Janine Fayard ha señalado un cambio interesante en el número de misas pedidas por los consejeros de Castilla —4.000 los ministros de Felipe IV (1621-65), 3.000 los de Carlos II (1665-1700), y sólo 1.000 los de Felipe V (1700-46). En las provincias, sin embargo, si bien hay algún indicio de estancamiento o hasta de reducción de misas de ánima en Toledo o Sevilla, esto no es tan visible en otras ciudades estudiadas, como Málaga u Oviedo³. El caso español suele citarse poco en el debate historiográfico europeo sobre el tema, a pesar de los cada vez más numerosos y valiosos estudios que se le han dedicado. No se puede ignorar, sin embargo, el interés del estudio para comprender todo el movimiento de renovación religiosa en el país que fue durante siglos el campeón de la Contra Reforma, así como el posible reflujó de aquel fervor en el siglo de las Luces. Me habían llamado la atención las provisiones para la muerte y el entierro en los testamentos redactadas en la ciudad de Granada durante la época moderna, documentos que iba estudiando para otros fines, aunque anejos (la estructura de la familia). El estudio que sigue es sólo una aproximación a una investigación que tendrá que ser más sistemática y más enfocada. Aun así, puede contribuir a un debate que está lejos de haberse cerrado.

² Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, ed. A. Marín Ocete, 2 vols. (Granada, 1934), II, pp. 738-9; Agustín G. de Amezúa (ed.), *Lope de Vega en sus cartas*, III (Madrid, 1941), pp. 56-7.

³ Martínez Gil, 1993, pp. 478-9; Janine Fayard, *Les membres du conseil de Castille à l'époque moderne 1621-1746* (Ginebra, 1979), p. 527; Vovelle, 1973, p. 600.

Granada, hay que señalarlo al principio, puede no ser ‘típica’ (valga la expresión). Nace ‘moderna’, en cierto modo, ya que su cultura popular medieval —musulmana— se desarraigó en el curso del siglo XVI, permitiendo una imposición más precoz de las normas de la Contra Reforma que lo que puede ser el caso en otras regiones españolas. Hace falta una exploración de la posiblemente más rápida asimilación de la ortodoxia católica por parte del pueblo en esta ciudad y su reino⁴. Son un poco más de mil los testamentos que hemos consultado, los cuales constituyen la base de este artículo. Corresponden a catas pertenecientes a las siguientes décadas: 1620, 1650, 1680, 1700, 1740 y 1780. Las catas se han hecho al azar de la documentación, cogiendo los testamentos registrados en los protocolos de tal escribano, sin imponer ninguna selectividad dictada por clase social, sexo u otro criterio. Ya que algunos escribanos se especializaban, hasta cierto punto, por barrio y por clase social, y por categoría de acto también, puede muy bien haber alguna discrepancia entre el tipo de testamento visto en los distintos decenios. Sólo un estudio más sistemático sobre las escribanías de la ciudad y sus respectivas clientelas puede aclarar el asunto. Mientras tanto, podemos confiar, nos parece, en que la amplitud relativa de la muestra aquí explotada ofrezca ciertas garantías en cuanto a su representatividad. Pero, ¿quiénes hacían testamentos en la Granada del antiguo régimen, y cómo los hacían?

ALGUNAS CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE EL TESTAMENTO DURANTE LA ÉPOCA MODERNA

El testamento en los siglos de la Contra Reforma era, en gran parte, un documento religioso. La mayor parte del texto, es cierto, versaba sobre provisiones para la transmisión de la herencia, pero empezaba siempre con unas disposiciones destinadas a procurar el bienestar del alma. El cariz ‘espiritual’ del documento —una especie de prolongación de la confesión sacramental— nos ayuda a explicar su relativa popularidad. De cuatro adultos que morían en Córdoba, uno habría hecho su testamento, y hasta el 35 o 50 por ciento en Barcelona o Valladolid —variaciones que pueden depender de la época estudiada, ya que el documento era seguramente más difundido en el siglo XVI, por ejemplo, que en el XVIII. En la Inglaterra de principios del seiscientos la proporción parece ser del 20 por ciento, pero con un gran contraste entre varones y hembras —de estas últimas, apenas el 5 por ciento acudían al notario. El contraste con la situación española no podía ser mayor, ya que las mujeres representaban

⁴ Un estudio pionero de los testamentos granadinos para la época morisca es la tesis doctoral reciente de Amalia García Pedraza. «Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: los moriscos que quisieron salvarse», Universidad de Granada 2001, que se espera se publicará pronto.

en torno del 45 por ciento de los testadores en Córdoba y Málaga, por ejemplo⁵. La explicación parece radicar en la mayor autonomía de la mujer española como propietaria de sus bienes, ya que nunca perdía el control de la dote que aportaba al matrimonio, al contrario de su homóloga inglesa, la cual solía ser limitada por el derecho consuetudinario a la tercera parte de los bienes del matrimonio en su conjunto —la «porción de la viuda».

Sin embargo, en ambos países, más que una disposición del patrimonio el testamento era visto como una especie de ‘confesión’ del moribundo, para aclarar dudas en sus relaciones con los demás. En Granada en 1630 pareció ante el escribano don Diego de Acosta, y «dijo que por quanto él está enfermo y por si dios dispusiere dél, por descargo de su conciencia quiere declarar lo que deve y algunas cosas que le importa...» Sigue una lista —fundamentalmente— de sus deudas. Un siglo más tarde, la doncella doña María Pascuala Cazal, «aunque soi pobre, y tanto que al presente me mantengo de limosna», pensó redactar testamento «por amor a mi Dios y señor, y el que tengo por Dios a mis próximos, y por el bien de la paz»⁶. El testamento era el medio de reconocer obligaciones desatendidas, quitarse de encima algún ‘cargo de conciencia’ (un hijo ilegítimo no reconocido, por ejemplo, o la exclusión de un pariente que se creía con derecho a la herencia). Por eso, será tan popular con mujeres, forzadas durante la vida de sus padres y maridos a firmar contratos dudosos, que luego intentaban rescindir *in articulo mortis*. De ahí también su utilidad para los que no tenían descendencia directa, o que tenían hijos de más de un matrimonio. Al parecer, era un documento poco costoso —cuatro reales pagaba el suyo la viuda de un artesano hacia 1620 (el equivalente de lo que ganaba un jornalero en un día de trabajo).

Sin embargo, el testamento, por su misma solemnidad, inspiraba un cierto miedo, y se aplazaba, a pesar de las instancias de los confesores, hasta el último momento de la vida. Al fin y al cabo, era sólo entonces cuando se podía revelar toda la verdad: «por el paso en que estoy», «por la cuenta que he de dar a Dios», «biéndome cercano a la muerte, como católico cristiano, declaro la verdad, porque en tal trance no hay quien haga lo contrario» —términos expresivos de la solemnidad de la declaración de la ‘última voluntad’. El problema era el de saber si el testador tenía la claridad mental necesaria en tales circunstancias. Ana Ruiz, mujer de un campesino, al que quería nombrar como heredero en lugar de sus hermanos, hizo llamar al escribano mientras que daba

⁵ Soledad Gómez Navarro, *Materiales para la experiencia del morir en la Córdoba del antiguo régimen* (Córdoba, 1998), pp. 104-8; Claude Larquié, «Une approche quantitative de la pauvreté: les Madrilènes et la mort au XVIIe siècle», *Annales de Démographie Historique* (1978), pp. 175-96; Baudilio Barreiro Mallón, «La nobleza asturiana ante la muerte y la vida», *II Coloquio de Metodología de Historia Aplicada* (Santiago, 1982); Marion Reder Grabow, *Testamentos malagueños del siglo xviii* (Madrid, 1983; Houlbrooke, 1998, pp. 84-5).

⁶ Archivo Histórico de Protocolos de Granada, Escribanía/Luis González, sin folio, testamento Acosta, 29/7/1630; E/Fomás Muñoz de Barragán, f. 254-6, testamento Cazal, 4/2/1749.

a luz. Según el texto, cuyas fórmulas frías encubren apenas la confusión del momento, tuvo que suspenderse el acto notarial en el momento en que el niño (que no se esperaba que iba a vivir) nacía⁷. La norma era que el testador comunicara su voluntad oralmente —sin duda, con alguna dificultad, lo que explica que los testamentos podían durar algún tiempo en hacerse— mientras que el escribano la iba redactando. Una vez terminada, la escritura fue leída en alta voz al moribundo, para que la firmara, junto con tres testigos. Podía suceder que muriera antes de poner su firma, motivando un recurso al justicia para validar el acto. Una minoría de los testamentos eran ológrafos —hechos con el puño y letra del otorgante, luego sellados para ser abiertos sólo después de su muerte, y estos tenían que ser validados también por la justicia. Una variante era la ‘memoria’ confidencial, suplemento al testamento, que se confiaba a un confesor o pariente cercano, para cumplir con obligaciones que el testador no quería publicar (quizás por tratarse de un hijo ilegítimo o de un amante).

Una evolución interesante a lo largo del setecientos era el mayor número de personas que preferían hacer su testamento antes de caer enfermo. «Hallándome en los 46 años de mi edad, tiempo en que más floresen las potencias del alma necesarias para una tal resolución, y libre de toda enfermedad corporal y espiritual»: tal era el preámbulo al testamento del boticario Francisco Mouton López en 1788. Parecida era la terminología empleada por el curtidor (de 60 años) Juan Gómez en el mismo año: «sin enfermedad», dejó constancia de su deseo de «disponer con todo tiempo las cosas pertenecientes al descargo de mi conciencia» —que en este caso parecen haber sido el arreglo de la sucesión de sus hijos por diferentes matrimonios⁸. Este movimiento parece darse también en la Francia del setecientos, y puede ser un reflejo de la larga campaña de la iglesia para no aplazar el hacer el testamento hasta la agonía final. El tratadista fray Antonio Arbiol en 1715 resumía los argumentos comunmente invocados para no hacer testamento —que las circunstancias personales pueden cambiar de aquí a la muerte, que se corría el riesgo de ofender a alguien por la disposición de la herencia —para rebatirlos⁹.

Es interesante constatar cómo en el siglo XVIII se recurría con más frecuencia al testamento nuncupativo —o sea, la declaración de voluntades a un apoderado de confianza (generalmente un esposo o un hijo, sobre todo si éste era un clérigo), quien pasaría luego, al morir su familiar, a hacer protocolar los detalles del entierro y de la sucesión como si se tratara de un testamento que habían hecho en común. Así en 1744 doña María Fraso, «gozando de entera salud», hizo una especie de carta de poder delegando en su marido y su hijo pri-

⁷ AHPG E/Mateo de Acosta, f. 352v-354v, 21/5/1620.

⁸ AHPG E/Manuel de Quesada y Huerta, f. 16-21, testamento Mouton López, 14/2/1788; E/Jacinto de Piña, f. 348-61v, testamento Gómez, 30/7/1788.

⁹ Fray Antonio Arbiol, *La familia regulada con doctrina de la sagrada Escritura* (Zaragoza, 1715), p. 547; cf. John McManners, *Death and the Enlightenment: Changing Attitudes to Death in Eighteenth-Century France* (Oxford 1989), p. 239.

mogénito —«personas de toda satisfacción y de mi mejor confianza»— la responsabilidad de hacer su testamento. Deseaba, según su declaración, evitar «dudas, pleitos y gastos» que podrían suceder si moría *ab intestato*. En la ocurrencia, no fue hasta cuatro años después, en 1748, cuando el hijo se presentó ante el notario —ambos padres habiendo muerto en el intervalo— para cumplir la voluntad de su madre¹⁰. Estamos lejos de comprender plenamente el sentido del testamento por poderes, pero puede corresponder a una mayor ‘confianza’ entre los miembros de la familia nuclear —confianza, sin embargo, que amenazaba con subordinar los intereses del individuo a la autoridad del patriarca. Por eso, los liberales del siglo XIX, en el artículo 670 del Código Civil de 1889, abolieron la costumbre¹¹. Su intervención recuerda la dificultad de aplicar conceptos abstractos como ‘individualismo’ sin situarlos en el contexto fluido de cada época. El cambio en la forma del testamento del siglo XVIII es significativo, sin embargo, y puede reflejar también una voluntad mayor de separar el sagrado del secular —poniendo la muerte, dominio del confesor, fuera del alcance del notario, encargado del arreglo de la sucesión terrestre. Muy otra era la mentalidad de la sociedad del Barroco, en la cual ambos, sacerdote y escribano, presidían en la cabecera del moribundo.

LA MUERTE Y SU ENTORNO

Los antropólogos han señalado una paradoja aparente, que es el ser tan importante el ritual asociado con la muerte en las sociedades preindustriales, a pesar de ser ésta tan frecuente, debida a la alta mortalidad. Sin duda, una parte de la explicación será que el acceso a los bienes y a la responsabilidad adulta se centra en ellas, más que en una sociedad industrial, en el relevo de las generaciones. Tres figuras claves intervenían en el tránsito final del individuo en la España del antiguo régimen. De ellos, el menos importante, al contrario de la situación hoy, era el médico. Es cierto que, como consta de los testamentos, se recurría a los servicios médicos, hasta por parte de los campesinos, aun si el costo era muy alto y la eficacia poca. El doctor Miguel García Pelegrino, por ejemplo, cobraba 20 reales —casi una semana de trabajo para un jornalero— por cada una de las 31 visitas que efectuaba a una de sus pacientes en la vega de Granada a mediados del siglo XVIII. En su casa se acumulaba el trigo que los campesinos le daban en concepto de ‘iguales’ por su tratamiento¹². Sólo hemos visto un caso de agradecimiento de un testador para con el médico que le atendía. Costosa, la enfermedad consta en los testamentos como una maldición

¹⁰ AHPG E/Francisco Piñero, f. 263-70, 4/2/1744 y 11/10/1748. El recurso de los regidores madrileños a testamentos por poderes es señalado desde mediados del siglo XVII por Mauro Hernández, *A la sombra de la corona: poder local y oligarquía urbana, Madrid 1606-1808* (Madrid, 1995), p. 158.

¹¹ Georges de Lacoste, *Essai sur les mejoras* (Paris, 1911), pp. 366-7.

¹² AHPG E/Francisco Piñero, f. 786-91v, 22/9/1749.

que fácilmente acarreamos la ruina de una familia —con esta compensación, que reforzaba los lazos de solidaridad entre familiares y vecinos (a los que ayudan en la enfermedad, no se les olvida en la declaración de última voluntad).

Al llegar la hora crucial, el médico —figura algo pálida en nuestra documentación— tiene que ceder el paso a los dos empresarios de la muerte, el sacerdote y el escribano. El confesor podía servir también de notario —esto se daba a veces en pueblos de las Alpujarras, por ejemplo, si el escribano estaba fuera; pero el documento redactado por alguien distinto a un escribano del reino requería la intervención del alcalde para validarlo. Más a menudo, el papel del cura era el de preparar al agonizante para la visita del notario. Sobre las circunstancias de redacción de los testamentos arroja mucha luz el archivo de la Chancillería de Granada, donde se ventilaban pleitos acerca de la herencia. Un motivo frecuente de disputa era cuando un testador, sin descendencia propia, postergaba los derechos de sus hermanos a favor de la sucesión de su esposo o esposa. ¿Cómo explicar tal insulto, sino que había delirado, que no había estado en condiciones de declarar su voluntad? Los testimonios que se aducían pueden ser una fuente maravillosa de información sobre todo el ajeteo de la casa durante las horas finales de la vida de su miembro. A través de estos pleitos captamos algo de la influencia del confesor, que suele ser algo borrado en el testamento mismo (no interviene nunca, por ejemplo, como testigo, aunque consta a veces en los testamentos de los pobres como albacea).

Cuando moría el mercader de seda Luis Marín en 1683, tras seis días de fiebres tercianas, llegó a hacer su confesión en latín, lo que se aducía como señal de que no deliraba aún. Para el cura de su parroquia que le atendía, se preparó una cama en una habitación de la casa¹³. El regidor Francisco Pérez de Herrasti, que murió en 1571, fue atendido por su capellán, por un fraile de Santo Domingo que le confesó y por el cura de su parroquia que le llevó la comunión¹⁴. Aún en el siglo XVIII, los que hacían su testamento antes de caer enfermo creían que era su deber prepararse espiritualmente: «para dar ajustado principio a este escrito», nos dice el boticario Francisco Mouton y López en 1788, «he recibido los santos sacramentos de penitencia y comunión.» Pero señalar los límites entre lo sagrado y lo profano no era siempre fácil. Así en el pleito entre los herederos de Antonio Gómez, habitante de La Peza, se reveló que el sacerdote era sobrino de la mujer del moribundo y que había intervenido repetidamente, tras la confesión, en la redacción del testamento. «¿No es su ánimo de vuestra merced lo que llevo dicho?», insistía repetidas veces, hasta que el escribano, al otro lado de la cabecera, protestó: «señor cura, mañana se dirá

¹³ Archivo de la Real Chancillería de Granada 3/1389/13, Melchor Marín v. Tomasa de Luna, 1683.

¹⁴ Andrés Vázquez Cano, «Serrano de Luque: su capilla y enterramiento», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 5 (1915), pp. 59-76. Ver también Francisco de P. Pérez de Herrasti, *Historia de la Casa de Herrasti* (Granada, 1750), p. 86.

que vuestra merced a echo el testamento»¹⁵. Pocos años antes un decreto real de 1770 había revalidado la antigua prevención contra los confesores: «no valgan las mandas que fueren hechas en la enfermedad de que uno muere, a su confesor... ni a deudo de ellos ni a su Iglesia o Religión» (Novísima Recopilación, libro 10, título 20, ley 15).

Lo que impresiona en estas informaciones es la abundancia de personas de toda índole que se movían dentro y fuera de la cámara mortuoria. En Jerez en 1694, el hijo ilegítimo de don Alvaro Calderón, con toda la gravedad de sus tres años, fue conducido a ver a su padre (aunque no reconocido oficialmente como tal). El moribundo «le acarició», y llegó a balbucear que «aunque hera tan pequeñito, tenía enemigos»¹⁶. La obra clásica y enormemente popular en su época del humanista toledano Alejo Venegas sobre la buena muerte, aconsejaba la multitud de asistentes a la cama del moribundo para ayudarle con sus oraciones, y señalaba la importancia particular de los niños y los pobres en este contexto, por ser más aceptables a Dios¹⁷. Había que contar también con las hermandades religiosas. La cofradía de los carpinteros de Granada especificaba en sus constituciones que «si algún cofrade o cofrada o muger de cofrade estuviere enfermo, propinquo a la muerte, e no tuviere mucha gente en su casa e pidiere cofrades que le vayan a velar y acompañar de noche», que vayan dos¹⁸.

Al final, sin embargo, morimos solos. El ritual, como suele ser el caso, acentuaba el drama de la transición de un estado al otro, del mundo de los vivos al de los muertos. «Luego que yo aia espirado, aga una cruz de zeniza en el suelo», ordenaba el regidor Cristóbal Barahona Alarcón en 1719, «y se ponga una alfombra o rrepostero, y mi cuerpo enzima»; mientras que la nuera de los marqueses de Casa Villarreal, a finales del siglo, quería ser colocada, «el tiempo que esté de cuerpo presente en las casas de mi morada, en el suelo sobre una bayeta, sin más pompa»¹⁹.

La mortaja simbolizaba el despojarse de las cosas de este mundo. El cuerpo se preparaba para el entierro, no ya en los vestidos que habían sido suyos —salvo en el caso de los pobres que no tenían otros y los caballeros de las ordenes militares (como Cristóbal Barahona Alarcón), a quienes se les permitía llevar a la tumba el manto casi religioso de su orden— sino en una vestidura religiosa. Las había de carmelitas y otras, pero de lejos la más popular era la de los franciscanos, aun cuando se llevaba a enterrar al convento de otra orden. Algunos testadores las vestían, como alegaban, «por devoción», otros «para ganar

¹⁵ ARCG 3/1583/3, Josefa Martínez v. Antonio Martínez Gómez, 1778.

¹⁶ ARCG 3/427/4, Manuel Francisco Calderón, 1694.

¹⁷ Ildefonso Adeva Martín, *El maestro Alejo Venegas de Busto: su vida y sus obras* (Toledo, 1987), p. 325. Debo la consula a la amabilidad del sr. Juan Romero Díaz.

¹⁸ Miguel Luis López Muñoz, *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna* (Granada, 1994), p. 47.

¹⁹ AHPG E/Juan Félix Martínez, f. 74-87v, testamento Barahona, 15/2/1719; E/José de Zayas, f. 201-7, testamento María Teresa Luna Ansoti, 28/2/1793.

las indulgencias» asociadas con llevarlas (aunque esto parece ser poniéndola en la agonía final antes de morir). Algunas personas guardaban las suyas en casa, otras parecen haber dependido de las hermandades. En cualquier caso, el desnudar simbólico venía completado por la provisión en algunos testamentos que no se le pusiera zapatos al difunto.

EL ENTIERRO

Una vez amortajado, el cadáver podía ser llevado a su destino final en andas o en un ataúd —una ‘caja’, como se decía en el antiguo régimen. Tradicionalmente el entierro era ‘a llano’, el cuerpo puesto directamente en la tierra. Algunos testadores lo preferían así, por ser menos costoso —«que el dinero que había de costar la caja mortuaria... se repartita a la ora de mi entierro entre los pobres», decretó Francisco Mouton López en 1788— y a otros les gustaba porque permitía hacer el recorrido del barrio la cara descubierta, como en un gesto final de despedida a la comunidad. Pero la búsqueda de intimidad, que volveremos a encontrar en otros aspectos de los funerales, imponía el uso más frecuente del ataúd en el setecientos. «Caja propia si tuviésemos haberes para ello», decretaron don Juan Ruiz y su mujer en 1787, «y si no, de las hermandades de ánimas de que somos hermanos»²⁰. Cada parroquia y muchas cofradías tenían su ataúd comunal, que podía ser utilizado en la procesión de la casa a la iglesia. La popularidad creciente del féretro se refleja en la referencia que encontramos en el catastro de Ensenada (1750) a la viuda que vivía en la parroquia de las Angustias (fol. 140v) «con trato de cajas de muerto». Pero el juez de la Chancillería, don Pascual Mercader, que murió en 1748, se negó a utilizar otra facilidad que se estaba popularizando en el setecientos: «que de ninguna manera se lleve dicho mi cuerpo a enterrar en coche, como es costumbre», aferrándose a la vieja costumbre de portarse por las calles en los hombros de cofrades o, sobre todo, de pobres²¹.

La publicidad era una de las características mayores del morir en la sociedad tradicional, siendo medio para reforzar los lazos que unían a la familia con la comunidad. No sólo los amigos y familiares rodeaban la cama del moribundo, sino que la muerte se comunicaba al barrio. Cuando Juan Pérez de Herrasti murió en 1579, «avía aquella tarde fiestas en la Plaza Vivarrambla, y en ellas se publicó la muerte de Juan Pérez, con notable sentimiento de todos.» Y el boticario Francisco Mouton López, oponiéndose a tal publicidad en su testamento de finales del antiguo régimen, arroja una luz interesante sobre unas costumbres que podían haber escapado a la noticia si no fuera que ahora

²⁰ AHPG E/Juan López de Montemayor, f. 103-9, 28/3/1787. Hay que recordar que el coste de un ataúd era unos 100 reales —casi un mes de salario para un jornalero de la época.

²¹ AHPG E/Jerónimo López Zurbano, f. 718-23v, 4/4/1748.

empezaban a ser llamadas en cuestión. «No se doblen las campanas», decretó, «sino inmediato a mi fallecimiento y mientras la ora de mi entierro.» De otro modo, con el repique continuo durante el día, «es cosa dura se haya de contristar ferosmente una parroquia o ciudad sólo por aver perdido un vecino, que, ablando en rigor, nada vale, o tal vez por sus defectos gana mucho en aversele quitado de en medio»²². Mouton era un caso curioso —representante, en cierto modo, de una pequeña burguesía que empezaba a dejar entender su voz individualista en la Granada de finales del Antiguo Régimen. Las ideas vivas que surgen a lo largo de su testamento apuntaban en una dirección que otros iban a seguir—, leyéndolo uno tiene un poco la impresión de asistir a una de las tertulias en su botica, donde debió de perorar.

Es cierto que el duelo, en sus principios, era siempre íntimo, su foco el interior de la casa. Pero hay que recordar que, por muchos motivos, solía faltar aquel grado de intimidad al cual la sociedad urbanizada nos ha acostumbrado hoy. Cuando la viuda del mercader Luis Marín, tras la muerte de su marido, intentó quitar cuadros y tapices de los muros, tuvo que aplazar su acción al protestar el hermano del difunto, preocupado por el posible extravío de algún mueble. Insistió en que se esperase la visita de la justicia para hacer un inventario sumario. La misma intervención de la justicia, con una prontitud que parece a veces rayar en lo indecente, solía ser necesaria en el caso de muertos que dejaban a huérfanos. Los padrastros y las madrastras, los «corrillos y susurros» de los parientes, de que habla el cronista en la muerte de Juan Pérez de Herrasti en 1579, eran una característica de la sociedad preindustrial, de que hoy sólo quedan algunos reflejos pálidos. Hay que tener en cuenta que una 'economía' preindustrial tiene su foco en el patrimonio familiar —en aquella 'administración de la casa', significada por la raíz griega de la palabra. Por la misma importancia de la muerte en el relevo de las generaciones, el ritual del pésame era aún más desarrollado que en una sociedad industrial. Se refleja en las visitas de pésame entre parientes y vecinos, en los epistolarios de la época, como el de San Juan de Avila o de Lope de Vega por su patrono, el duque de Sessa²³. «Estando zerradas las bentanas y todo a oscuras», nos cuenta un testigo en el pleito sobre la herencia de Luis Marín, «empezaron a subir visitas de mugeres, como a ora de las nueve de la mañana.» Y luego el chismeo —«en el discurso de la combersación del duelo», una de las visitantes planteó la cuestión de la herencia.

Sin duda, en las circunstancias de la familia preindustrial, la casa no era el lugar más a propósito para el duelo. El cadáver parece haber sido llevado pronto a su entierro. Así, en 1782 el regidor don Simón de Victoria Ahumada

²² AHPG E/Manuel Quesada y Huerta, f. 16-21, 14/2/1788.

²³ 'Epistolario del venerable maestro Juan de Avila', in Eugenio de Ochoa (ed.), *Epistolario Español: colección de cartas de Españoles ilustres, antiguos y modernos*, Biblioteca de Autores Españoles, 2 vols. (Madrid, 1856-70), I, pp. 295 y ss.; *Lope de Vega en sus cartas*, IV, pp. 184-5.

murió (al parecer) durante la noche del 23/24 de octubre. Reza la partida de defunción de su parroquia de San Andrés: «se llevó a enterrar por los ministros de esta parroquial al dicho convento de Nuestra Señora de la Merced (donde los Ahumada Salazar solían ser enterrados), en cuja iglesia, haviéndole cantado el responso de costumbre para su entierro en la tarde del día 24 de dicho mes de octubre..., al siguiente día se le cantó vigilia y misa». O sea, el cuerpo parece haberse guardado no más de un día (en muchos casos, mucho menos) en casa, aun a costa de ser enterrado la misma tarde de la muerte, cuando —según el canon en vigor hasta el Concilio Vaticano II— no se podía celebrar misa, teniendo que ser celebrado este oficio la mañana siguiente²⁴.

El funeral —la procesión de la casa a la iglesia y el entierro en sí— era el foco de la demostración mayor de llanto, que en aquella época tenía que ser público. Un anciano —de 75 o 80 años, según su alegato— presentó un testimonio interesante en 1553 en el pleito de hidalguía de los Barahona, invocando sus recuerdos, siendo niño, del fastuoso entierro del bisabuelo de esta familia en Burgos: «yva un hombre cubierto con luto de xerga encima de un caballo y llevaba una lança con una vandera, y otros muchos hombres a pie, y llevaban encima de las cavezas unos pavese de palo... Yvan allí muchos hidalgos parientes y amigos y hacían su llanto, y en cesando el llanto los derribaban y daban con los palos en el suelo hasta que los quebravan, y el que yva a caballo arrastrava la bandera por el suelo...»²⁵.

Tales demostraciones empezaban a ser vistas como excesos ‘paganos’. Efectivamente, una ley de 1502 limitó el acompañamiento a la familia inmediata y a los de la casa, mientras que otra decretó «que no se hagan llantos por los difuntos.» A esta época de los Reyes Católicos el cronista granadino Francisco Bermúdez de Pedraza atribuía en 1638 la moderación nueva en el duelo —en los vestidos, en el abandono de «las barbas crecidas», en la reforma de las costumbres excesivamente «lúgubres»²⁶. La ley clave, resumiendo una generación de esfuerzos en este sentido por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles, era la de 1565. Con algunas excepciones significativas —por la muerte del monarca o del esposo/esposa— prohibía el luto durante más de seis meses, limitando el vestido a «capas y capuzes», en vez de la ‘loba’ (larga túnica cerrada) y oponiéndose a las colgaduras negras en la casa o la iglesia. El caudal ahorrado en estas «vanas demostraciones» podría ser invertido con mayor pro-

²⁴ Archivo Municipal de Granada, Caballeros XXIV, sucesión de don Simón de Victoria Ahumada, 1782.

²⁵ ARCG 301/101/32, pleito de hidalguía de los Barahona, 1553-1610; cf. Malcolm Vale, *War and Chivalry* (London, 1981), pp. 88 y ss.

²⁶ Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia Eclesiástica... de Granada* (Granada, 1638), f. 200v; Marie-Claude Gerbet, *La noblesse dans le royaume de Castille: étude sur ses structures sociales en Estrémadure 1454-1516* (Paris, 1979), pp. 324-7. Ver la descripción de dos funerales de nobles en Valencia en 1550, en Francisco de P. Momblanch (ed.), *Dietari de Jeroni Soria* (Valencia, 1960), pp. 236-7 y 238-42.

vecho en misas por el reposo del ánima del difunto. La aplicación de estas leyes debió de dejar algo que desear, ya que todavía en 1671 el sínodo de Málaga tenía que prohibir el recurso a las 'lloronas' en los funerales, y sabemos que las colgaduras se hacían aún más populares, si cabía, a finales del antiguo régimen que antes. En Cáceres en 1784, nos cuenta Antonio Ponz, los nobles seguían poniéndolas: «Antes, creo que duraba este enlutamiento un año después del fallecimiento por quien se puso, pero ahora suelen estar allí hasta que se caen a pedazos las bayetas», presentando las iglesias, por consecuencia, un «fúnebre espectáculo»²⁷.

Como lo señalaba el moralista franciscano Juan de Pineda en 1589, un numeroso acompañamiento al entierro podía ser una buena cosa si los que iban ayudaban al difunto con sus oraciones. Durante su vida había visto un crecimiento espectacular en la asistencia a los funerales. Pero, ¿a quién se llamaba para formar parte del cortejo, y quién podía ser incluido en el círculo de los enlutados? Los parientes son los menos visibles en los testamentos —lo que no quiere decir que no intervenían. Su influencia se puede medir hasta cierto punto en la provisión de vestidos de luto. «Xergas por mal señor, burel por mal marido, / a cavalleros e dueñas es provecho vestido: / mas dévenlo traer poco e fer chico rroydo: / grand plaser e chico duelo es de tod'ome querido.» Las palabras del Arcipreste de Hita del siglo XIV, en boca de Trotaconventos, reflejan la ambigüedad del duelo familiar: más vale aceptar el regalo de un buen vestido, aun siendo de luto, y, por lo demás, volver a vivir su vida. Son pocos los testadores granadinos que no reconozcan tácitamente esta realidad —muy pocos los que señalan, por ejemplo, que la viuda pierda el usufructo de los bienes si vuelva a casarse. El mercader de Cádiz, Raimundo de Lantery, apuntaba en sus memorias el consejo que le daba el confesor jesuita de su hija, Clara, recién viuda en 1700: «que la mayor honra y estimación que podía hacer al difunto era de poner en estado (sc. casar de nuevo) a su mujer, por el peligro que corren viudas mozas y de buena cara»²⁸.

Para los de la casa, era imprescindible guardar la memoria del difunto durante cierto tiempo (más bien un año que los seis meses especificados en la ley de 1565), vistiéndose de luto. «Se den a mis hijos y nietos los lutos que de derecho se deben», decretaba doña Luis Domedel —y hasta a mi nuera, «en pago de lo que me a servido en esta enfermedad..., que esto es como deuda.» Generalmente no hacía falta mandarlo para los de la casa, ya que se suponía que iban a poner lutos, así que las referencias testamentarias suelen ser a otras personas, ofreciendo una visión interesante a veces sobre la amplitud del círculo 'familiar'. A mi hijastro y al hermano de mi marido, así lo quiso

²⁷ Antonio Ponz, *Viage de España*, VII (1784), p. 88; Martínez Gil, 1993, p. 398; *Nueva Recopilación*, libro 5, título 5 ('De los lutos'), ley 2 (1565).

²⁸ Alvaro Picardo y Gómez (ed.), *Memorias de Raimundo de Lantery, mercader de Indias en Cádiz 1673-1700* (Cádiz, 1949), pp. 361-3.

doña Isabel de la Parra (pero omitiendo a sus sobrinas políticas); a mi criado, tal fue la voluntad del jurado Luis de Salas, pero sólo «con que sirva un mes después de mi fallecimiento sin pedir salario alguno»²⁹. El problema era que el luto completo era caro —en torno a 300 reales para el del varón, 200 el de la mujer, hacia mediados del siglo xvii, que sería poco menos del valor de un buen vestido de paño por la misma época. Ofrecido a alguien, era una señal del favor de que gozaba con el testador. Así, el canónigo Diego del Castillo hizo una distinción entre los lutos que ofrecía a tres sobrinos, que costaban en total 50 ducados, y el que señalaba para su sobrina favorita, que valía por sí solo 30 ducados. Luis de Salas hizo distinciones parecidas entre los suyos: luto de bayeta para su cuñado, «que se entiende de capa y ropilla y sombrero»; un vestido para su mujer, «que se entiende un mongil de bayeta o de lanilla o anascote batanado, lo que ella eligiere, y un manto de anascote», mientras que las hermanas del difunto llevarían «una saya o mongil», más el manto de anascote. ‘Provecho(so) vestido’, en palabras del Arcipreste de Hita, podía ser para un criado o un pariente. Para los que tenían la obligación de llevarlo, el coste —equivalente al salario de un jornalero durante la tercera parte de un año— era elevado. Así, la mujer del pescadero Andrés Martín especificó en su testamento de 1637, «que el luto del dicho Andrés Martín sea alquilado para el día de mi entierro»³⁰.

Cada vez más importante en la época moderna era la solidaridad ‘espiritual’. Lo había señalado Alejo de Venegas en su tratado fundamental sobre la muerte (1537), y lo volvió a repetir el moralista franciscano Juan de Pineda en 1589: lo importante era ser asistido en la agonía final no por una numerosa familia o parentela, sino por gente devota cuyas oraciones podían beneficiar al alma. Durante la segunda mitad del siglo xvi el cortejo fúnebre aumentaba así con invitaciones a frailes, cofrades y menesterosos³¹. En 1636, doña Polonia de Zárate, viuda de un mercader, llamó a su funeral a 12 frailes del monasterio de la Trinidad, 12 de San Francisco y 12 clérigos más, «y si pareciere poco este acompañamiento, mando que sea el que pareciere a mis albaceas.» Una de las asistencias más numerosas era la del mercader de seda Tomás López de Rojas, quien invitó a 24 sacerdotes (luego ampliados a todos los beneficiados de las 24 parroquias de Granada), 24 frailes de San Francisco, 24 de San Francisco de Paula, 24 Carmelitas, 24 Trinitarios, 24 religiosos de San Antonio, 16 de San Juan de Dios (de los cuales cuatro llevarían su cuerpo sobre los hombros) y 12

²⁹ AHPG E/Antonio del Baño, f. 115-117v, testamento Domeled, 28/4/1645; E/Juan Vázquez, f. 1192-1201, testamento Luis de Salas, 1/10/1625; E/Luis de Morales, f. 603-8v, testamento La Parra, 22/7/1622.

³⁰ AHPG E/Francisco López Tenorio, f. 69-72v, testamento María Díaz, 28/10/1637, y codicilio, 31/10/1637.

³¹ Fray Juan de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, ed. Juan Meseguer Fernández OFM, 5 vols. (Madrid, 1963-4), V, p. 267; Carlos Eire, *From Madrid to Purgatory: The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain* (Cambridge, 1995), pp. 125-8.

pobres³². Estas grandes procesiones recorrían el camino desde la casa del difunto —donde habrían entrado en algunos casos para decir un responso sobre el cuerpo— hasta la iglesia.

Comprender el motivo de estos cortejos no es siempre fácil. Mucho habrá dependido de las circunstancias de cada individuo, y aun dentro de la misma familia podía haber variantes interesantes. Así el mercader de seda Francisco Muñoz de Torres señalaba un acompañamiento de 18 clérigos, 30 frailes franciscanos y 30 carmelitas, con 30 pobres en su testamento de 1703, mientras que su mujer, por el suyo (fechado el mismo día), invitaba a «toda la religión del Carmen y de San Francisco», más 50 pobres³³. Las mujeres parecen a veces más aferradas a los acompañamientos numerosos. ¿Sería una manera de afirmar su personalidad en un mundo masculino?

Se nota, al contrario, la discreción de los que no tienen raíces en la comunidad local —por ejemplo, personas a quienes les sorprende la muerte cuando están en Granada por negocios (a menudo, siguiendo pleitos en la Chancillería). Así, el mercader irlandés don Juan Athay (¿O'Dea?), vecino de Sanlúcar, pedía un entierro discreto, «por no tener personas en esta ciudad (sc. de Granada) de conozimiento»³⁴. Este afán de discreción parece comunicarse durante la segunda mitad del setecientos a unas capas más amplias de la población. Significativo, por ejemplo, es que se encuentra a más personas que tienen que insistir, no ya que su funeral fuese sin pompa (estos casos se daban siempre), sino al revés —que sea «mi entierro en público, y con toda solemnidad y acompañamiento correspondiente»— casi como si se planteaba la alternativa como una norma nueva. Los que insistían en esto —como la actriz María de la Bermeja, muerta en 1793— «que se celebre dicho su entierro con toda pompa y aparato» —quizás tenían algún motivo para afirmarse ante el público³⁵.

En cualquier caso, en la Granada del setecientos las referencias a los acompañamientos de frailes empiezan a escasear. En algunos casos es posible que esto sea debido a las nuevas circunstancias de redactar testamentos mucho antes de la muerte, dejando en manos de apoderados la responsabilidad de determinar la naturaleza y la composición del cortejo fúnebre. Pero aun teniendo esto en cuenta, parece significativo que un mayor número de testadores piden moderación en sus funerales —como el secretario del Santo Oficio, don Pedro Moreno, muerto en 1793, quien quiso que fuera discreto, «llebándose doce hachas tan solamente, sin música ni otro fausto.» Tal solicitud no es nueva, por supuesto, pero en la Granada de finales del Antiguo Régimen tenemos

³² AHPG E/Francisco López Tenorio, f. 681-4, testamento Zárate, 6/10/1636; E/Esteban de la Calle, f. 303-313v, testamento López de Rojas, 4/4/1673.

³³ AHPG E/Juan Bermúdez de Palacio, f. 778-83, testamento de doña Claudia Padial, y f. 784-92v, de su marido, Francisco Muñoz, ambos de 9/11/1703.

³⁴ AHPG E/Tomás de Viedma (registro 2), f. 1103-6, 19/6/1746.

³⁵ AHPG E/José de Zayas, f. 255-69, 13/3/1793.

la impresión de que se encuentra más a menudo³⁶. Tratándose de un secretario del Santo Oficio, se puede suponer que no era a causa de una pérdida de fe ni de una 'secularización' naciente. ¿Un cambio del contexto familiar, quizás? La 'intimidad' de la casa parece apreciarse cada vez más en el setecientos —una aspiración que puede haber contribuido, por ejemplo, al aumento en estos años de los matrimonios 'secretos', con dispensación de las amonestaciones.

En la Provenza del siglo XVIII el nuevo individualismo se reflejaba no sólo en la disminución de la participación de frailes en los funerales, sino de las cofradías también. Pero este paso es dudoso si se daba en Granada. Las hermandades parecen seguir teniendo una responsabilidad importante en el entierro de sus miembros, amortajando el cadáver y llevándolo a la tumba³⁷. Figuran sobre todo en los testamentos de una 'clase media' —artesanos, comerciantes. Tienen un anclaje interesante en un barrio determinado: así, la cofradía de la 'Subida a los Cielos', con su sede en el convento de la Merced, figura en testamentos de campesinos de la parroquia vecina de San Ildefonso, mientras que los tejedores de seda de San Cecilio y Santa Escolástica acudían al monasterio vecino de Santo Domingo. Así también, los inmigrados franceses solían inscribirse en la hermandad de 'San Luis, Rey de Francia', ubicada en San Antonio Abad y vecina, por lo tanto, a la calle de Mesones, donde muchos trabajaban. Sin duda, estas asociaciones ofrecían un medio importante de integración en la comunidad urbana —integración que no se limitaba al barrio, ya que muchos testadores pertenecían a más de una hermandad. También es interesante constatar la unión de marido y mujer en sus filas, planteando muchas cuestiones acerca de su compatibilidad con la intimidad del hogar y la mayor domesticidad característica del setecientos. Las hermandades se amoldaban mejor que las órdenes religiosas al buen 'orden social' anhelado por los Ilustrados, que si bien miraban con recelo las trabas puestas por los gremios a las actividades económicas, sin embargo apoyaban a las asociaciones obreras en general como cimientos de la jerarquía social y medios de difusión de las buenas costumbres³⁸.

Más problemática desde esta perspectiva era la caridad con los pobres. Una de las mayores características de la Contra Reforma había sido el nuevo énfasis puesto en la reforma social como parte integrante de una piedad bien entendida. De ahí, la fundación de escuelas, la extensión de hospitales, el recoger a huérfanos en las llamadas 'casas de doctrina'. Durante el siglo XVI los niños huérfanos y los pobres adquieren un papel más importante en los funerales. Muchos testadores granadinos solicitan su asistencia, recompensándoles con la cera de los cirios que llevaban y hasta con dos reales cada huérfano. La caridad

³⁶ AHPG E/Vicente Gil de Jivaja, f. 108-19v, 1/5/1793. Pero no hubo tal baja en Galicia, ver Domingo González Lopo, «La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII». II Coloquio de Metodología de Historia Aplicada (Santiago, 1982).

³⁷ López Muñoz, *Labor benéfico-social de las cofradías*, p. 86.

³⁸ Pedro Rodríguez de Campomanes, *Discurso sobre la educación popular de los artesanos*, 1775, ed. por John Reeder (Madrid, 1975).

ocupaba un lugar asegurado en los testamentos. Cada uno tenía que tomar en cuenta primero las llamadas ‘mandas acostumbradas’, que parecen haber incluido el culto al santísimo sacramento, la redención de cautivos en manos de los moros y el mantenimiento de los santos lugares de Jerusalén. Pocas eran las cantidades reservadas a estas entidades. Captaban más la imaginación de los Granadinos sus propios pobres, que rodaban por las calles de la ciudad. «En los nueve días después de mi entierro se dé limosna en mi casa a todos los pobres mendigos que le entraren a pedir», mandó don Baltasar Barahona Zapata en 1658; «que en el término de tres días, contado el de mi fallecimiento», decretó la nuera de los marqueses de Casa Villarreal en 1793, «se den y reparttan por mis alvazeas en las puerttas de mis casas 900 reales de vellón»³⁹. Una generosidad que empezaba a ser mal vista, por fomentar la ociosidad. Don Baltasar quería dar más, por lo tanto, a los ‘vergonzantes’ —viudas, doncellas, gente ‘decente’ venida a menos. Pero es evidente que para él y para los de su generación seguía prevaleciendo la noción de la bondad esencial de la limosna en sí misma: «encargo al que se quisiere mostrar más pío de mis alvazeas», reza su testamento, «asista a esta limosna por amor de dios.» Una terminología que se va modificando a lo largo del setecientos: «regulando las limosnas con la mejor conductta», especifica la marquesa heredera de Casa Villarreal en 1793. «Se repartta a la ora de mi enttiero y en la puertta de la yglesia a los pobres mendigos» el dinero que hubiera costado mi ataúd, mando don Francisco Mouton López, el boticario, «para que con sus ruegos alcansen de Dios mi eterna consolación» —pero, como correspondía a un hombre de la Ilustración, añadió que sobre esto «se les instruirá por mis limosneros.» Un año después (1789), el mercader de seda don Juan Navarro Palencia y su mujer legaban una de las sumas más importantes que hemos visto a la caridad —pero lo hicieron con ciertas precauciones, dividiéndola en tres partes, entre la junta de caridad de su parroquia, los ‘maestros y artesanas’ de la seda y un fondo secreto a disposición del esposo sobreviviente en consulta con el prior de Santo Domingo⁴⁰. Una nueva mentalidad, que veía en el pobre un problema social más que un Lázaro bendecido por Dios, empezaba a ser evidente.

Mirando los testamentos protestantes del sur de Francia durante el antiguo régimen, Michel Vovelle ha señalado un contraste interesante con la tradición testamentaria católica. Entre los protestantes de Lourmarin hacia 1700, por ejemplo, el 90 por ciento de los testamentos incluían alguna provisión caritativa, contra tan sólo el 6-7 por ciento en el pueblo católico de Cucaron. Los católicos que legaban algo a los pobres —y eran sobre todo los notables— lo hacían de una manera tradicional, repartiendo limosna entre los que acompañaban el féretro⁴¹. Sin duda,

³⁹ AHPG E/Salvador Francisco de Molina, f. 138-45v, testamento de Barahona Zapata, 23/3/1658; E/José de Zayas, f. 201-3, testamento Luna Ansoti, 28/2/1793.

⁴⁰ AHPG E/Francisco de P. Arroyo Montero, f. 69-75v, 30/4/1789.

⁴¹ Vovelle, *Piété Baroque*, p. 562.

habrá que tener en cuenta la 'economía' católica de la salvación, que privilegiaba la comunidad espiritual, encargando misas de ánima, las cuales sufragaban indirectamente los notables gastos para con los pobres asumidos por las órdenes religiosas y las cofradías. La ley castellana limitaba en cualquier caso el dinero que se podía gastar en funerales y en caridad, si el testador tenía 'herederos forzosos' (descendientes o ascendientes), al quinto de sus bienes. En Inglaterra y en Francia, parece disminuir el número de testamentos que legan sumas pequeñas a los pobres —la caridad 'simbólica'— dejando en otras manos, sobre todo institucionales, el cuidar del bienestar social⁴². Esta evolución puede ser menos característica de España, donde los testamentos del setecientos parecen seguir, por lo general, pautas más tradicionales.

LA SEPULTURA

Todo un simbolismo de actitudes hacia la muerte se resume en las formas de sepultura. Si a los pobres les tocaba su hora durante el funeral, el lugar de entierro era una especie de santuario que unía a la familia con la iglesia. En principio, el concepto de santuario puede parecer algo paradójico, ya que la fórmula de los testamentos pone su énfasis en la corrupción de la carne: «Encomiendo mi ánima a Dios nuestro señor, que la crió y redimió por su preciosa sangre, y mando el cuerpo a la tierra por onde fue criado.» Sólo un testador granadino de los que hemos visto hace alguna referencia a la resurrección del cuerpo. Tradicionalmente había un cierto anonimato del cadáver, tal como lo ha señalado Ariès en el caso de Francia. Sólo una minoría de granadinos poseían su propia sepultura —los boticarios y artesanos cuyas lápidas se pueden contemplar hoy en la entrada de la iglesia de San José, por ejemplo, o los jurados y letrados cuyas capillas se alinean al lado de su nave central. Pero la norma era el depósito del cuerpo durante uno a cinco años, para que la carne se descompusiera, y luego el recoger los huesos para ponerlos en el osario común. Los antiguos cementerios juntos a cada iglesia, cuya traza es difícil rastrear hoy, debían de ser como aquel, «descubierto y sin cerrar», lamentado por el cabildo sevillano en el siglo XVI, donde los vecinos solían echar sus inmundicias y los perros errantes roer los huesos mal cubiertos⁴³.

Ser enterrado en el interior de la iglesia —aun temporalmente— era un privilegio. Los testadores que podían especificaban en qué parte querían ser depositados: «al pié del altar de la Concepción», «en la entrada», «en la parte más humilde». Bartolomé Moyano, labrador de La Zubia, pedía el entierro «hazía la capilla de santa Ana, donde están mis hijos enterrados, que María Rodríguez,

⁴² Houlbrooke, *Death, Religion and the Family*, pp. 127-30; Vovelle, *Piété Baroque*, pp. 232-41 y 259-61.

⁴³ Pedro Herrera Puga, *Sociedad y delincuencia en el siglo de oro* (Granada 1971), p. 86.

mi mujer, señalará el sitio donde a de ser.» Para mantener la unidad de la familia en la muerte, sin embargo, era necesario adquirir la propiedad de aquel lugar, donde de otra modo se hubiera ido acumulando otros cuerpos y sacando los huesos una vez consumida la carne. «Es mi voluntad que se compre la dicha sepultura», prosiguió Moyano, «y el precio que costare, siendo moderado, se pague de mis bienes»⁴⁴. 'Siendo moderado': una condición que limitaba el reparto de tumbas familiares en el antiguo régimen. Aún para los que tenía la propiedad de una parcela del suelo del templo, el mantener viva la memoria podía ser problemático, a juzgar por las referencias a cómo reconocer el sitio: para doña Catalina Bermúdez, en la iglesia de Santa Ana, se trataba de la «sepultura de mis padres, a la hazera del púlpito, más arriba, y tiene una losa pequeña blanca» (1620); para Pedro Fernández de Palma en 1659, había que buscar «la sepultura de mis abuelos paternos, (que) tiene su losa de mármol blanco con su letrero que declara los dichos nombres.» Un problema parece haber sido el no renovar el letrero: cuando el licenciado Alonso Moreno mandó ser enterrado en la tumba de su tía en el Sagrario, informó que «el título dize: 'aquí yace el muy manífico señor don Juan Méndez de Salvatierra', al lado del altar mayor». Al faltar la sucesión masculina, habría otro cambio de nombre a la generación siguiente, pasando la sepultura de los Salvatierra-Moreno al licenciado Rodrigo de la Fuente⁴⁵. El acumular huesos en los sitios pequeños disponibles dentro del edificio eclesiástico era un fenómeno europeo, hasta que el cementerio empezó a ser popular en el siglo XVIII, primero quizás en Inglaterra, permitiendo un uso mayor del monumento conmemorativo.

Era la élite la que mantenía viva la memoria de sus muertos en los primeros siglos modernos, fijándola en un lugar concreto. Don Fernando de Céspedes Oviedo, con familia en Granada y en Tarancón, quiso ser enterrado allí donde su hija y heredera, de cinco años de edad, residiere: «si mi hija, doña Juana María, tomare estado en esta ciudad de Granada y hiciere asiento en ella, quiero y es mi voluntad sean traydos a ella el dicho mi cuerpo y el de mi muger e hijos... porque mi voluntad es que estemos todos juntos donde la dicha doña Juana María, mi hija, residiere, para que ruegue a Dios por nuestras almas»⁴⁶. Esta mentalidad se refleja en la proliferación de las capillas funerarias, característica de España y de Europa desde fines de la Edad Media. La de los marqueses de Los Vélez en la catedral de Murcia es testimonio grandioso de este fenómeno. Concediendo una bóveda para el entierro de los señores de Garcíez en 1412, el cabildo de Jaén advirtió: «las personas de los homes e mugeres en este mundo en sus estados son más honrados, ellos e los sus linages, con las sepulturas apartadas e señaladas, porque las otras cosas del mundo son todas falle-

⁴⁴ AHPG E/Alonso Muñoz, f. 1105-11, 19/11/1623.

⁴⁵ AHPG E/Francisco López Tenorio, f. 17-20v, testamento Moreno, 16/9/1620; cf. E/Luis de Morales, f. 572v-5, testamento Bermúdez, 24/7/1620; E/Salvador Francisco de Molina, f. 377-83v, testamento Fernández de Palma, 25/8/1659.

⁴⁶ AHPG E/Gonzalo Hernández Segado, f. 731-7v, 29/8/1622.

cedras e las tales sepulturas quedan para siempre jamás en memoria de aquellos a quien fueron o son dadas...» Decoradas con los monumentos de la familia — la de los señores de Villar don Pardo en la catedral de Jaén era colgada con «sus camisetas y estandartes y los escudos de sus armas»— parecían a los hombres de la Contra Reforma como una demostración de virtudes más paganas que cristianas⁴⁷.

Así, el sínodo de Granada en 1565 intentó moderar la forma de las sepulturas, decretando «que a ninguna persona de qualquier estado... se le ponga tumba sobre su sepultura..., sino todas las sepulturas sean llanas con el suelo.» Aunque eximió del decreto a los que tenían capillas particulares, les incluyó bajo la prohibición general de que «no se le pongan a persona alguna, de qualquier calidad y preeminencia que sea, paveses ni armas ni lanzas ni banderas, sino fuere escudo de sus armas pintado o esculpido en su capilla, porque es grande abuso y vestigio de gentilidad»⁴⁸. Las capillas encomendadas por la élite granadina durante la Contra Reforma pueden haber obedecido a estas normas. Hace falta un estudio más a fondo, pero sabemos por referencias en los testamentos que los retablos predominaban como expresión artística de la nueva espiritualidad. Así el doctor Lorenzo Cruzado, médico, quería su bóveda, con un retablo sobre el altar «donde estuviese Nuestro Señor y Nuestra Señora, y el señor San Juan, y de rodillas a los pies los dichos doctor Cruçado y su muger, y un letrero puesto que dixese que aquella capilla y memoria era y avían dexado los susodichos»⁴⁹. Sin embargo, el enorme coste —1.000 ducados— y otros factores retrasaron esta y otras obras del estilo. El mayor gasto era posiblemente la memoria de misas que tenían que ser celebradas en la capilla: así el inquisidor don Juan de San Clemente pocos años antes (1625) había dejado 500 ducados para la bóveda, pero 1.000 para las misas que debían ser celebradas allí, mientras que eran solo 350 reales los que legaba el aristócrata don Juan de la Torre Avellaneda en 1622 al pintor para «que haga un retablo para nuestra capilla en Santa Ana»⁵⁰.

Posiblemente la orientación general hacia una mayor simplicidad en las sepulturas—la preferencia cada vez más marcada por lápidas conmemorativas en vez de estatuas orantes o yacentes— debe algo a la influencia de la Reforma protestante y la Contra Reforma católica. En el caso de España, nos encontramos con la queja de Antonio Ponz a finales del Antiguo Régimen, evocando «la laudable usanza de nuestros padres en erigir suntuosos sepulcros... y que esta

⁴⁷ Gonzalo Argote de Molina. *Nobleza de Andalucía*, 1588, ed. por Enrique de Toral (Jaén 1957), pp. 612-4 y 652.

⁴⁸ *Constituciones sinodales del arzobispado de Granada*, libro 3, título 10, decreto 15; Martínez Gil, *Muerte y Sociedad*, pp. 208 y 437.

⁴⁹ AHPG E/Luis González, f. 1052-61v, testamento Juan Fernández de Molina (incluyendo las provisiones de Lorenzo Cruzado), 28/6/1627.

⁵⁰ AHPG E/Gonzalo Hernández Segado, f. 731-7v, testamento Torre Avellaneda, 29/8/1622; E/Jerónimo de Frías, f. 357-63, testamento San Clemente, 21/2/1625.

usanza ha degenerado en nuestros días en no sé si diga mezquindad o falta de piedad... Se contentan los que más hacen con poner en la sepultura una triste lápida»⁵¹. Como los puritanos en Inglaterra, la mentalidad más secular de los Ilustrados seguía valorando la tumba como monumento ‘cívico’, capaz de comunicar un mensaje moral —la brevedad de la vida, el sacrificio del yo a la comunidad o a la posterioridad...

En la época de la Contra Reforma en Granada, la personalidad del individuo parece subordinarse a la afirmación de la comunidad de los santos. Las capillas de la aristocracia, si bien ostentan los escudos de armas, ponen el énfasis en la representación de los santos patronos, cubriendo con un cierto anonimato a los individuos que han sido enterrados allí. Lo importante era que los huesos reposaran bajo la protección de la jerarquía celeste. Por eso, la popularidad de los conventos como lugar de entierro. Ser enterrado allí era un privilegio, que no estaba al alcance de todos. Doña María de Heredia, viuda de un contador del rey, quería ser sepultada con su marido, en la capilla de las monjas de Santa Paula: «Encargo a doña Ana de Turixa, mi hija, monja del dicho convento, haga la negociación, y no aviendo comodidad, me entierren en la iglesia de San Andrés, en la sepultura de mis padres y abuelos.» En el mismo año (1622), otra mujer elegía al convento de la Merced, «teniendo pusible para ello», y si no, en su parroquia del Salvador⁵². El problema aquí parece haber sido la falta de recursos financieros, ya que era siempre más caro el entierro entre los religiosos. Michel Vovelle ha sugerido que la popularidad de la sepultura conventual, muy alta en torno a 1700 (el 40 por ciento de los testadores de la élite de Marsella, por ejemplo, la pedían), bajó de una manera significativa en el siglo de las luces. Tengo la misma impresión en el caso de Granada, aunque habrá que estudiar más a fondo el contexto —ya que la nueva fórmula (sepultura «donde muriere») puede reflejar en parte el hecho de ser más frecuente en el seecientos el hacer el testamento antes de caer enfermo, dejando para la familia la elección eventual de la tumba.

La elección de la sepultura dependía de varios factores: la devoción religiosa, el deseo de ser reunido en la muerte con un difunto querido, el culto a la memoria del linaje... Las expresiones de amor por un esposo son frecuentes, tales como la de don Baltasar Barahona Zapata, quien en 1658 quiso ser puesto en el mismo ataúd que su primera mujer, muerta ya tanto tiempo antes (en 1616), «para que me acompañe en la muerte quien en la vida me hizo tan buena compañía.» Un obstáculo en tales casos era que a menudo la sepultura pertenecía al linaje, a los parientes de sangre, a quienes el viudo o la viuda tendría que pedir permiso para su entierro. Estamos lejos de comprender la sutileza

⁵¹ Ponz, *Viage de España*, XI (1787), p. 179. Cf. la actitud de un reformador católico del seecientos, en Jesús M. Granero, S. J., *Don Miguel Mañara: un caballero sevillano del siglo xvii* (Sevilla, 1961), pp. 413-4.

⁵² AHPG E/Luis González, s.f., testamento doña María de Heredia, 6/10/1622, y testamento doña María Arias, 13/2/1622.

de las redes de solidaridad que enlazaban a las familias granadinas del Barroco. La capilla funeraria resalta, sin embargo, como uno de los focos del linaje, perteneciente al 'pariente mayor' y símbolo de su autoridad. Pero queda mucho por explorar en cuanto a las preferencias de vecindad, de rama femenina o masculina, de orientación religiosa o personal que determinarían la elección de un sitio más que otro.

LA CONMEMORACIÓN DE LOS MUERTOS

Los testamentos ofrecen una visión interesante de la mentalidad religiosa de su época. Aunque se ha constatado que los preámbulos contienen unas fórmulas algo estereotipadas —y el notario granadino Luis González guardaba en su registro para 1622 un ejemplar de lo que se podía proponer al testador— estos pueden ser comparados en cierto modo al teatro de la época: un marco formal, dentro del cual, sin embargo, queda lugar para una expresión real, si bien sutil, del sentimiento personal. Las variantes nunca son muy grandes —aun en el caso de sacerdotes (salvo unos cuantos), o de los que tienen la oportunidad de redactar su propio testamento ológrafo. La fórmula general es la afirmación de la creencia en la Trinidad y en la doctrina enseñada por la iglesia de Roma (dos respuestas a las heterodoxias del siglo XVI, sin duda, que hacen pensar en la asimilación de la enseñanza de la iglesia por la mentalidad popular granadina). Hay referencias a la necesidad de la muerte —«las cosas de este mundo son caducas y perecedoras»— y a la esperanza en la bondad divina. Curiosamente, quizás, pocos son los testadores que invocan a santos patronos como intermediarios, centrandó su atención únicamente en la Virgen María, 'abogada', 'intercesora' privilegiada con Dios. En las fórmulas de confianza en Jesucristo es donde parece radicar el interés mayor del texto. Don Juan Alfonso Fernández de Córdoba, en su testamento cerrado de 1678, influido posiblemente por su confesor jesuita, se alarga un poco, refiriéndose a la enormidad de sus pecados, «pues por ellos se puso (Cristo) en una cruz para redimir el xénero humano», temiendo «la cuenta que me a de ser tomada de mis culpas y pecados», pero confiado «de la biva fe que tengo, y de que mi arrepentimiento, patrocinado con el amparo de la birgen santísima, a de ser parte para la remisión y alivio de penas que por mis pecados mereciere...»⁵³. Un siglo más tarde, el boticario Francisco Mouton López afirmó su conciencia de «lo mucho que a este señor (Jesús) he ofendido con el mal uso de mis talentos», ofensa que esperaba ser lavada por la sangre de Cristo. Sería interesante examinar un poco más estas fórmulas, que pueden ilustrar una cierta tendencia hacia una contabilidad más estricta del individuo con su conciencia en un siglo, como el setecientos, algo influido (pero¿en qué círculos, y haasta qué punto?) por una espiritualidad 'jansenista'.

⁵³ AHPG E/ Juan Francisco Tafur, f. 174-87, 7/12/1678.

La conmemoración de los muertos obedecía en primer lugar al vivo sentimiento de los castigos que padecían por sus pecados en el otro mundo. «Considerando las graves penas y tormento que padezen las Benditas Animas del Purgatorio, que según doctrina de todos los Sanctos son maiores que los tormentos que padecieron los mártires», la hermandad parroquial de San José en 1692 ofrecía a sus difuntos «sufrajios y otros socorros»⁵⁴. La eficacia de la oración por otra persona era generalmente reconocida —así las referencias frecuentes en los testamentos a legados a los amigos, ‘por amor y para que rueguen.’ La doctrina del purgatorio era, posiblemente, como lo sugiere Ariès, una creencia ‘cultá’ que sólo empieza a ser asimilada por la cultura popular en el siglo XVII. En la Granada de principios del seiscientos, sin embargo, parece ya firmemente arraigada, con un sentimiento vivo de un lugar donde los fieles están esperando su turno para salir, dependiendo de los sufragios de los vivos, y recompensándoles a su vez con su propia intercesión con Dios. María de Espíritu Santo, mujer de un albañil, deja 20 misas en 1625 por las personas que están en el purgatorio, «para que las ánimas quando vayan a gozar de Dios rueguen por mí ánima.» Pero, que fuesen dependientes de los vivos o intermedarios entre ellos y Dios, las Benditas Animas se habían convertido en el objeto de un culto verdaderamente popular.

De todos los sufragios por los muertos el más eficaz era el sacrificio de la misa. Para Ariès, lo que hubiera llamado la atención de un visitante a una iglesia de la época moderna era menos la actividad de los sepultureros en romper y abrir el suelo aquí y allá para enterrar, que el ajeteo en los muchos altares, los rezos y los cantos, la selva de luminarias en la ronda continua de misas de ánima día tras día. Don Baltasar Barahona Zapata encargaba que las 300 misas por su ánima en San Francisco «se digan consecutivamente, sin cesar, después del día de mi entierro», y que el mandato de 250 en otros conventos de monjes descalzos, «mis albazeas, por amor de Dios lo hagan cumplir con toda la brevedad, del dinero que yo dejare, o vendiendo oro o lo que mejor benta tubiere de mis bienes.» La urgencia del asunto estaba fuera de duda.

La doctrina del purgatorio, eclesiástica en sus principios teóricos, encontraba un eco en la creencia tradicional del pueblo en los espíritus de los muertos que rondaban por la tierra, vigilando la conducta de sus descendientes. Las ofrendas de pan, vino y cera sobre las tumbas se situaban al punto de confluencia entre ambas ideas. «Nos lleben ofrenda para los nueve días (después del entierro), de pan, vino y cera», mandaron el tratante Domingo de Soria y su mujer⁵⁵. Es posible que esta tradición se perdía, sustituyéndose por ofertas de dinero al cura; pero el culto a la tumba de los antepasados no hizo

⁵⁴ López Muñoz, *Labor benéfico-social de las cofradías*, p. 104.

⁵⁵ AHPG E/Rodrigo Dávila, f. 893-8v, 15/7/1602. Sobre las ofrendas en general, ver Antonio Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo xvii*, 2 vols. (Madrid, 1963-70), II, p. 56; Stephen Wilson, *The Magical Universe* (London 2000), pp. 300-1.

sino reforzarse. Tan tarde como en 1791, la doncella María Alonso de Torres pedía una misa conmemorativa cada año por su hermano en el convento de San Antonio Abad, «a la qual asista la comunidad con luzes, puesta la tumba en medio de la iglesia, con seis velas en el altar, seis a la Virgen, dos en los ciriales, seis en la tumba y seis cirios a sus lados» —aunque es interesante constatar cómo las lámparas perpetuas que deberían arder en su memoria estarán puestas en los altares y no en la sepultura⁵⁶. En plena época barroca, Diego Ortiz de Zúñiga daba una viva impresión de la catedral de Sevilla el 2 de noviembre, día de las Animas: «es tanta la copia de hachas, tumbas y túmulos que sobre las sepulturas se ponen que, hecho todo el templo una espesa selva de antorchas y luzes, causa tal lúgubre grandeza que es un de los días más dignos de la asistencia»⁵⁷. Pero su entusiasmo no fue compartido por Antonio Ponz a finales del Antiguo Régimen, cuyo obra reproduce un mandato del conde de Floridablanca, tratando de reducir las luminarias a causa del riesgo de incendio. El ambiente cultural iba cambiando.

La forma y el número de misas dejadas por los testadores granadinos experimentaron cambios interesantes a lo largo de la época moderna, tanto como en otras partes de Europa. A principios del siglo XVII las peticiones de misas reflejaban la devoción a santos particulares. Más que devoción, parece tratarse de creencias populares en la eficacia de ciertas combinaciones de misas —las 33 a San Amador, por ejemplo, o las 30 a San Gregorio, o las 5 a San Agustín, por ejemplo. Pedro de Ciruelo, en su conocida *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1547), arremete contra estas ideas de una salvación automática, asegurada por el número u orden de las misas celebradas, poniendo el énfasis en la devoción. Pero el Concilio de Trento se mostró prudente en su legislación sobre el asunto, prefiriendo una ‘poda’ de los excesos al arranque del árbol de la cultura popular⁵⁸.

En todo caso, se nota en los testamentos granadinos entre 1620 y 1650 que la dedicación de misas particulares empieza a caer en desuso. Las misas son más agrupadas, más numerosas también —por centenares, o por miles. A lo sumo, el testador intentará hacerlas decir en altares de su devoción, y particularmente en los llamados ‘altares privilegiados’ (normalmente uno en cada parroquia, que gozaba de una indulgencia particular del papa para ‘sacar ánimas’ del purgatorio). Las listas merecen ser estudiadas más a fondo, para aclarar lo que podríamos llamar la topografía de la religiosidad popular en la Granada del Barroco. Cuando don Francisco de Acevedo pedía en 1681 que nueve

⁵⁶ AHPG E/Manuel Quesada y Huerta, f. 213-50v, 17/11/1791. Sobre el culto a la sepultura en la España rural hasta el presente, ver W.A. Douglass, *Death in Murélagu: Funerary Ritual in a Spanish Basque Village* (Seattle, 1969), y George M. Foster, *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage* (New York, 1960). Las costumbres populares en torno a la muerte parecen más vivas y abigarradas —¿más paganas?— en el norte que en el sur de la península.

⁵⁷ Diego Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de... Sevilla* (Madrid, 1677, p. 441.

⁵⁸ Eire, *From Madrid to Purgatory*, pp. 226-8; Martínez Gil, *Muerte y Sociedad*, pp. 224-35.

de las 50 misas que encargaban a los agustinos descalzos fuesen celebradas al honor de San Nicolás Tolentino, «de quien soy muy devoto», tuvo que aceptar que esto fuese solamente si el prior del convento estaba de acuerdo. Se saca la impresión de un mayor control por parte del clero en el seiscientos del culto de los muertos, y señaladamente de la forma de las misas.

El problema al cual el clero tenía que hacer frente, y que suscitaba quejas ya desde finales del siglo XVI, era que el gran número de misas sobrepasaba la capacidad de sus ministros. En Granada, como en otras partes de España y Europa, se alcanza una especie de techo hacia 1700. Las cifras tendrán que ser calculadas —operación muy delicada, ya que hay tanta variación según las circunstancias particulares de cada testador. Pero, resumiendo nuestras primeras impresiones, podemos decir que las 100 misas que un labrador o un artesano habría dejado por su ánima en la Granada de 1650 se habrán duplicado o triplicado hacia 1700, rebajándose a 100 en 1740 y a 50-100 en torno a 1780. Para la aristocracia, si el regidor don Diego de Vago (hombre sin hijos) podía dejar 6.000 misas en 1658 —no hay nadie en la Granada moderna que encargue mayor cantidad —la norma sería en torno a las 1.000-2.000 hacia 1700, iniciándose un declive, hasta las 500-1.000 de finales del antiguo régimen (Don Simón de Victoria Ahumada, citado arriba, dejó 400 en 1782).

Estas cifras se avanzan con prudencia. Pero lo que se nota es que los testadores de 1740 o 1780 temen menos que sus antepasados en 1620 o 1650 declarar que por su «corto caudal» encargan menos misas —o ninguna. Don José Estival, un comerciante ya anciano, no deja misas en su testamento de 1788: «no tengo con qué costear su limosna.» Teniendo a dos hijos sacerdotes, es evidente que no se trata aquí de un resfriar del ardor religioso de otra época sino de la confianza en la solidaridad familiar. Cuando la gente vivía más, como puede ser el caso en el setecientos, y que había mayor número de testadores teniendo a sus descendientes ya colocados en la vida, habrá sido normal que dependieran de ellos más. Don Juan José García Valenzuela, tejedor de seda, en su testamento de 1785, se disculpó por no dejar más de 50 misas: tengo a dos hijos sacerdotes y he sido hermano de varias cofradías, y ellos se encargarán de otras misas —tal es la explicación que ofrece⁵⁹. Tales sentimientos se pueden encontrar ya en el seiscientos. No se trata de una innovación radical, sino de la difusión de un modelo conocido. ¿Pero, porqué?

El hecho de que mayor número de testamentos están redactados en esta época mientras que el otorgante 'gozaba de salud' aplazaba, sin duda, la amenaza del más allá. Pero intervenía otro factor, que era sin duda un cambio de orientación religiosa. Ya en 1658 don Baltasar Barahona Zapata había especificado su deseo de que las misas fuesen rezadas por sacerdotes 'de santidad e integridad de vida'. Y el piadoso don Juan Alfonso Fernández de Córdoba, excusándose en 1678 de no mandar más de 1.000 misas después de su muerte, lo

⁵⁹ AHPG E/Salvador Alfonso de Arroyo, f. 11-16v, 26/1/1785.

hacía «en atención de que en el discurso de mi vida e mandado decir algunas.» Esta fórmula se hace más común en la Granada de finales del Antiguo Régimen. Una combinación de confianza en sus familiares y una mayor énfasis en la devoción del individuo parece explicar la actitud del regidor don Francisco Alvarez de Sotomayor, quien, en el testamento que hace en conjunto con su mujer en 1792, deja las misas al arbitrio de sus albaceas, «mediante a tener yo, el don Francisco, aplicadas más de 4.000 o 5.000 misas en vida»⁶⁰.

CONCLUSIÓN

Los funerales eran un aspecto importante de la sociedad del Antiguo Régimen —tanta gente enlutada por la muerte de sus familiares, el doble de las campanas que ‘entristecía ferozmente’ el barrio (para citar al boticario Francisco Mouton López), el interior de las iglesias con sus colgaduras negras y su multitud de velas ardiendo... Toda una cultura cuyas dimensiones fácilmente escapan a la imaginación del mundo actual, que vuelve la espalda, en cierto modo, a la muerte. La inversión de capital en el culto a los muertos habrá sido muy grande. Cuando don Alonso Arias de la Cueva enterró a su segunda mujer en 1639, por ejemplo, sacó 1.017 reales de su herencia que sumaba 28.241 reales. Entre los gastos, constaban: 33 reales para la música, 16 al sepulturero, 159 para la cera, 33 del alquiler de los lutos, 337 que se distribuyó a los sacerdotes y a los pobres el día del entierro, 60 que se dió a los religiosos de San Juan de Dios que acompañaron y que llevaron al cadáver, el resto en misas. El mercader Pedro de Campos Verástegui costó más a sus herederos en 1675: más de 2.000 reales en vestidos de luto y colgaduras, 176 en música, más de 1.200 en cera, sin contar las misas y el acompañamiento de frailes (a cada uno se tributaba normalmente 4 reales, y a cada pobre 2 reales). Si entramos en el siglo XVIII habrá que añadir 100 reales para el ataúd. La inflación de precios afectaba poco, según parece, a las misas —las cantadas a 4 reales, las rezadas a 2, hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando la tarifa se dobló⁶¹. Para los pobres la carga podía ser grande —calculando que la tarifa de una misa cantada (cuatro reales) era todo un día de salario para el jornalero. El testamento de uno de los beneficiados de San Idefonso, parroquia de campesinos y jornaleros, así lo refleja. «Se me deven de los entierros... cerca de 2.000 reales», nos cuenta. «María Rodríguez, difunta, se enterró en esta iglesia, y por su entierro trajeron una saya que no vale la cantidad de 30 reales, y no se save cuya es...» Y su testamento sigue con una lista de prendas que se le ha dejado por otros parroquianos que no han podido pagar el entierro de sus difuntos⁶².

⁶⁰ AHPG E/José de Zayas, f. 329-33v, 23/8/1792.

⁶¹ ARCG 3/1322/10, pleito de sucesión a don Alonso Arias de la Cueva, 1639; AHPG E/Esteban de la Calle, f. 378-502v, inventario y partición de Pedro de Campos Verástegui, 9/4/1675.

⁶² AHPG E/Luis Quijada, f. 456-60, 25/11/1658.

Se empezaba a cuestionar estos gastos en los años finales del antiguo régimen —ya hemos visto como el boticario Francisco Mouton López prefería ahorrar dinero y distribuirlo a los pobres. Un mayor realismo, quizás, y una mayor atención a las cosas de este mundo empieza a ocupar las mentes de los ilustrados. El problema de los cementerios es otro aspecto de la misma evolución. Si para el hombre del Barroco, lo importante era ser enterrado en un santuario, para los ilustrados la cuestión de la higiene pública empezaba a prevalecer sobre la consideración espiritual. Aunque la ley de 1787 que preveía la creación de cementerios fuera del poblado tardaba en ser aplicada —Granada tuvo que esperar hasta 1804 para ver comenzar la obra— se plantea una pregunta (ya ventilada por Ariès en el caso francés) sobre la tranquilidad con la cual la nueva medida fue aceptada. ¿No se podía esperar más resistencia a tal atentado contra las costumbres y creencias populares —al no haber mediado medio siglo de ‘indiferencia’ relativa en cuanto al lugar de entierro?⁶³ La frase que recurre en los testamentos granadinos de finales del siglo XVIII —‘me entierren donde muriere’— requiere más investigación, pero ¿no puede reflejar al menos el inicio del aflojamiento de aquel lazo tan estrecho que unía al cristiano con el ‘santuario’ —con un lugar concreto, símbolo a la vez de su fe y de su comunidad?

El tema de la muerte se sitúa en la confluencia de corrientes de espiritualidad y de cultura popular, de creencias ortodoxas y de tradiciones del pueblo. Sin duda, el interés del tema es el de poder medir la penetración de la Contra Reforma entre los fieles, mirando cómo las costumbres populares se amolden poco a poco a la interpretación del hombre, del ánima y de la salvación avanzada por los teólogos. El estudio de las costumbres funerarias debe arrojar luz no sólo sobre la espiritualidad de la época sino sobre el contexto familiar que le sirve de marco. En ambos casos sospechamos que se estaba produciendo una evolución a lo largo de la época moderna que se puede resumir bajo el concepto de ‘individualismo’ o de búsqueda de mayor intimidad en el hogar. Al fin y al cabo, ¿puede tratarse de la formación en ciertos sectores de la población de un comportamiento, de una mentalidad, a los cuales les cabe el viejo y tan controvertido calificativo de ‘burgués’?

⁶³ Manuel Garzón Pareja, *Historia de Granada*, 2 vols. (Granada, 1980-1), II, pp. 88-9; Vicente Pérez Moreda, *Las crisis de mortalidad en la España interior, siglos XVI-XIX* (Madrid, 1980), pp. 428-9.