



Devoción, propaganda y memoria nobiliaria: la muerte en Jerez de la Frontera entre los siglos XV y XVII

Nobiliary Devotion, Propaganda and Memory: Death in Jerez de la Frontera Between the XV and XVII Centuries

Silvia-María Pérez-González

Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3535-1826>
spergon@upo.es

Alberto Ruiz-Berdejo Beato

Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3699-357X>
aruibea@acu.upo.es

Notas biográficas

Silvia María Pérez González

Doctora en Historia por la Universidad Pablo de Olavide, Profesora titular en el Departamento de Geografía, Historia y Filosofía, Área de Historia Medieval. Universidad de Pablo de Olavide. Estancias de investigación en la Universidad de Lisboa, Oporto, Sheffield y University College of London. Miembro de varios proyectos I+D+I: *Construir la Ciudad* (Universidad de León), *Monastic Landscapes* (Universidad de Barcelona) y *Ciudades en el Reino de Castilla* (Universidad Complutense). Miembro del Grupo de Investigación HIUSERAM (Universidad Complutense). Directora del proyecto sobre Reglas de cofradías andaluzas del siglo XVIII.

Alberto Ruiz-Berdejo Beato

Profesor del Centro Universitario Internacional de la Universidad Pablo de Olavide y doctorando del Área de Historia Medieval de la misma Universidad. Miembro del Centro de Estudios e Investigación de la Religiosidad Andaluza (CEIRA, HUM-686). Mención del jurado en el Concurso de Monografías Archivo Hispalense 2020 con la obra titulada *La Hermandad de la Vera Cruz de Sevilla en el siglo XVII. Aspectos sociales y económicos a través del análisis de sus libros de hermanos*. Secretario científico de la revista *Bajo Guadalquivir y Mundos Atlánticos* del Servicio de Publicaciones de la Universidad Pablo de Olavide. Codirector del proyecto sobre Reglas de cofradías andaluzas del siglo XVIII.

RESUMEN

En el presente trabajo estudiamos las actitudes ante la muerte de los linajes nobiliarios de Jerez de la Frontera durante los siglos XV al XVII a partir del análisis de sus testamentos del Fondo Pilar Ponce de León de las Heras. El ceremonial, el lugar de enterramiento, las honras funerarias y las fundaciones “post mortem” son algunos de los aspectos fundamentales con los que estos testadores pretendieron salvar su alma y sobrevivir al paso del tiempo. Nos acercamos, de este modo, a las inquietudes espirituales, pero también materiales de los estamentos sociales más elevados de uno de los mayores núcleos urbanos del

reino de Sevilla.

PALABRAS CLAVE

Muerte, Testamentos, Nobleza, Edad Moderna, Jerez de la Frontera.

ABSTRACT

In this work we study the attitudes to death of the noble lineages of Jerez de la Frontera from 15th to 17th centuries. It is based on the analysis of the wills contained in the collection Pilar Ponce de León de las Heras. The ceremonial, the burial place, the funeral honours and the post mortem foundations are some of the main aspects with which these testators tried to save their souls and reach paradise. We approach the spiritual and material concerns of the higher social classes of one of the main cities in the kingdom of Sevilla.

KEYWORDS

Death, last wills, nobility, Early Modern Ages, Jerez de la Frontera.

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo¹ se enmarca en una línea investigadora que tiene como principal objeto de estudio la muerte en lo que se refiere a la religiosidad tanatológica, siendo el soporte documental los testamentos conservados en el fondo Pilar Ponce de León, Marquesa de Casinas, que se conserva en el Archivo Municipal de Jerez de la Frontera². Nuestro objetivo no es realizar un análisis general de la muerte durante los siglos XV, XVI y XVII, sino estudiarla de forma diacrónica, exponiendo los comportamientos generados a partir de ella en lo que se refiere a devociones, prácticas funerarias y creencias religiosas.

El citado Fondo constituye una colección documental inédita y fundamental para el conocimiento de dicha familia nobiliaria, los Ponce de León, que radican y permanecen preferentemente en Jerez de la Frontera siendo su iniciador Francisco Ponce de León, hermano de Don Rodrigo. La conservación y mantenimiento de dicho Fondo responde, por un lado, a una necesidad de testimoniar tanto el rango nobiliario como las propiedades adscritas a la familia; y por otro, a un concepto de la memoria y de la familia. Se compone de 53 legajos, conteniendo más de 1700 documentos que abarcan unas fechas extremas del siglo XV a mediados del XX. Sus datos topográficos hacen referencia al ámbito jerezano, peninsular y americano. Este archivo permite visualizar el poder del linaje y la familia, y las alteraciones y movimientos históricos desde sus documentos. Destacan, en mayor medida, los de conformación del poder económico y político, su vertebración espacial y genealógica en distintos lugares, preeminentemente en Jerez y su *hinterland*, y la carrera militar de los distintos miembros en el espacio y el tiempo. Está estructurado desde un punto de vista funcional y diplomático en: 1. Documentos de Hidalguía, genealógicos y heráldicos, 2. Documentos patrimoniales y 3. Documentos personales y de función. A este cuadro funcional y orgánico se unen la existencia y estructura de los vínculos siguientes: Vínculo María de Auñón, Vínculo de Gallegos, Vínculo Isabel Ponce de Villavicencio, Vínculo Francisco Ponce de León y Trujillo, Vínculo Francisco de Trujillo, Vínculo Luisa de Villavicencio, Vínculo Brianda de Villavicencio, Vínculo Aldonza de Contreras, Grajales y Vicos y Morales.

El estudio que aquí presentamos ha sido realizado a partir de 61 testamentos del citado fondo más ocho documentos de naturaleza diplomática varia pertenecientes al fondo indicado que aluden, principalmente, a otras fundaciones perpetuas, también de carácter funerario, y a otras donaciones que encuentran su razón de ser en la religiosidad y la devoción. Todos estos documentos pueden consultarse con detalle en la tabla anexa al final del artículo. Dado que las últimas voluntades constituyen el sistema formal de toda una serie

¹ Trabajo enmarcado en los proyectos de investigación: *CIUCASDIN. Las ciudades de la Corona de Castilla. Dinámicas de los sistemas urbanos entre 1300 y 1600* (HAR2017-82983-P) y *Paisajes monásticos. Representaciones y virtualizaciones de las realidades espirituales y materiales medievales en el mediterráneo occidental (siglos VI-XVII)* (PGC2018-095350-B-I00).

² Archivo Municipal de Jerez de la Frontera. Fondo Ilustrísima Señora Doña Pilar Ponce de León de Las Heras, Marquesa de Casinas. Indicamos la signatura de cada documento mediante el acrónimo PPL y la numeración correspondiente. Al final del trabajo figura una tabla para la identificación de los testadores a partir de la signatura de sus últimas voluntades.

de indicadores muy característicos y homogéneos, hemos realizado una labor de selección de los mismos. Dicho cribado ha estado determinado por el objetivo de centrarnos en los aspectos relativos a la religiosidad y los relacionados con el mundo de las mentalidades dentro del sistema tanatológico documentado. Por este motivo, hemos prescindido de la información concerniente a cuestiones materiales como la institución de mayorazgos o reparto de herencias. Las noticias emanadas de la documentación han sido recogidas en una base de datos a partir de la cual hemos realizado un análisis cuantitativo, pero también cualitativo. La pertinente interpretación se ha realizado por siglos, por sexo de testadores y por grupos temáticos, pero también de forma transversal, lo cual ha proporcionado una perspectiva total del fenómeno.

El asunto de la muerte en el occidente cristiano durante el período que nos concierne cuenta con numerosos estudios que analizan las mentalidades colectivas e individuales ante este tránsito ineludible de la existencia humana. Destacamos las aportaciones de Ariès³, Delemeau⁴ o Vovelle⁵. En este aspecto, la influencia eclesiástica resultó determinante y contribuyó a la materialización de estas mentalidades en actuaciones religiosas concretas. Las principales prácticas funerarias han sido bien estudiadas para Castilla por Jara Fuente⁶, Martínez Gil⁷ o Varela⁸. Más numerosos son los trabajos dedicados a una región concreta: Alemán Illán⁹ para Murcia, Cabrera Sánchez¹⁰ y Del Pino García¹¹ para Córdoba, Cantera Montenegro¹² para La Rioja, Casey¹³ para Granada, González Lopo¹⁴ para Galicia, Hernández González¹⁵ para Canarias, Lara Ródenas¹⁶ para Huelva, Lorenzo Pinar¹⁷ para Zamora, Polanco Melero¹⁸ para Burgos o Romero Fernández-Pacheco¹⁹ para Madrid. Por su parte, el caso aragonés ha sido analizado por García Herrero y Falcón Pérez²⁰, y el navarro por Baldó Alcoz²¹. Como ha demostrado Chiffolleau²², el camino hacia el espíritu católico de la Iglesia posttridentina fortaleció el papel de la misa como herramienta indispensable y protagonista indiscutible de los testamentos bajomedievales y modernos. Ello redujo la salvación del alma a canti-

³ Philippe ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983.

⁴ Jean DELUMEAU, *La pêche et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1983.

⁵ Michel VOVELLE, *La mort en l'Occident de 1300 a nos jours*, Paris, Gallimard, 1983; IDEM, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.

⁶ José Antonio JARA FUENTE, "Muerte, ceremonial y ritual funerario: proceso de cohesión infraestamental y de control social en la alta aristocracia del antiguo régimen (corona de Castilla, siglos XV-XVIII)" en *Hispania: Revista española de historia*, vol. 56, n. 194, 1996, pp. 861-883.

⁷ Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1990 (tesis doctoral).

⁸ Javier VARELA, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, Turner, 1999.

⁹ Anastasio ALEMÁN ILLÁN, "Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII" en *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 9, 1988, pp. 95-120.

¹⁰ Margarita CABRERA SÁNCHEZ, "El sentido de la muerte en la nobleza cordobesa durante la segunda mitad del siglo XV" en *Meridies: Revista de historia medieval*, n. 1, 1994, pp. 63-84.

¹¹ José Luis DEL PINO GARCÍA, "Muerte y ritos funerarios en Córdoba a fines de la Edad Media" en *Miscelánea Medieval Murciana*, n. 25-26, 2001-2002, p. 231-268.

¹² Margarita CANTERA MONTENEGRO, "Religiosidad en La Rioja bajomedieval a través de los testamentos (siglos XIII-XV)" en *Berceo*, n. 110-111, 1986, pp. 114-154.

¹³ James CASEY, "Queriendo poner mi ánima en carrera de salvación: la muerte en Granada (siglos XVII-XVIII)" en *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, vol. 1, 2001, p. 13-43.

¹⁴ Domingo GONZÁLEZ LOPO, "Actitud ante la muerte en la ciudad de Santiago durante los siglos XVII y XVIII: la actuación de las órdenes mendicantes" en *Liceo franciscano*, 1985, pp. 147-165; IDEM, "La mortaja religiosa en Santiago entre los siglos XVI y XIX" en *Compostellanum*, n. 3-4, 1989, pp. 271-295.

¹⁵ Manuel HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Fiestas y creencias en Canarias durante la Edad Moderna*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2007.

¹⁶ José Manuel LARA RÓDENAS, *La muerte barroca: ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, Huelva, Universidad de Huelva, 1999.

¹⁷ Francisco Javier LORENZO PINAR, *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1991.

¹⁸ Carlos POLANCO MELERO, *Muerte y sociedad en Burgos en el siglo XVI*, Burgos, Diputación de Burgos, 2001.

¹⁹ Juan Ramón ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, "Morir en Madrid a fines del siglo XV. Economía monástica y mentalidades religiosas" en *Anuario de Estudios Medievales*, n. 19, 1989, pp. 573-586.

²⁰ María del Carmen GARCÍA HERRERO y María Isabel FALCÓN PÉREZ. "En torno a la muerte a finales de la Edad Media Aragonesa" en *En la España Medieval*, n. 29, 2006, pp. 153-186.

²¹ Julia BALDÓ ALCOZ. "Las misas post mortem. Simbolismos y devociones en torno a la muerte y el más allá en la Navarra bajomedieval" en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, n. 28, 2006, pp. 353-374.

²² Jacques CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge, vers 1320 - vers 1480*, Paris, Brocard, 1980; IDEM, "Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge" en *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Roma, École française de Rome, 1981, pp. 235-256.

dades absolutas cuya principal manifestación fueron las fundaciones perpetuas. En este ámbito citamos la obra de Costa y Calvo²³, Dobson²⁴, Burguess²⁵, González Ruiz²⁶, Nogales Rincón²⁷, o Portilla González²⁸. No obstante, los estudios regionales en esta materia no son tan abundantes, sobresaliendo claramente el caso valenciano, abordado por Piqueras Juan²⁹.

Como puede apreciarse, las incursiones relativas a esta materia realizadas para la ciudad de Sevilla y, por extensión, para el marco jerezano son prácticamente inexistentes, lo que contribuye a realzar la aportación inédita que presentamos, tanto por su temática como por la naturaleza y procedencia de sus fuentes. Los objetivos que nos planteamos en este trabajo son analizar el hecho de la muerte como forma de mantenimiento de la estructura social existente, así como la utilización del mismo como fórmula propagandística de perpetuación del estatus privilegiado del estamento nobiliario. También queremos constatar en qué medida las disposiciones eclesiásticas y las pautas establecidas en las “Artes moriendi” eran cumplidas sin contestación o había desviaciones de las mismas de manera intencionada.

2. CÓMO SE PASA LA VIDA, CÓMO SE VIENE LA MUERTE

Las sociedades preindustriales europeas compartieron unas elevadas tasas de mortalidad, así como episodios, más o menos recurrentes, de mortalidad catastrófica³⁰. Por ello la muerte era un fenómeno vital que formaba parte de la cotidianidad de quienes vivieron durante el Antiguo Régimen y hasta fechas no muy alejadas de nuestro tiempo. Este carácter universal de la muerte determina que el estudio de sus manifestaciones haga posible pulsar las mentalidades colectivas implementadas dentro de una formación social determinada³¹. En este sentido, el documento notarial que mayor información contiene al respecto son los testamentos.

Los testamentos analizados, en su mayoría de carácter tradicional pues son unilaterales, solemnes, revocables y personales³², solo aportan una visión sobre un tipo determinado de muerte, la denominada “buena muerte”, es decir, una muerte concebida por la religión católica. Se trata de una muerte que Vovelle definió como sacramentalizada, ritualizada y ejemplarizante³³.

Como ha demostrado Normando en su análisis sobre las predicaciones de Bernardino de Siena, los testamentos son el mejor ejemplo de cómo las predicaciones de la Iglesia sobre la necesidad de prepararse para el tránsito al más allá y reflexionar sobre ella surtieron efecto³⁴. A diferencia de la concepción de la muerte durante la Alta Edad Media como un momento deseado para la gloria y carente de toda connotación de angustia, a partir de los siglos XII y XIII el temor se apoderó de este instante de obligado paso en la vida del hombre. Desde el siglo XIII la Escolástica había colocado entre el momento de la muerte y la resurrección

²³ Teresa COSTA y Filipe CALVAO, “Fundação de capelas na Lisboa quatrocentista: da morte à vida eterna” en *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, 2001-2002, pp. 337-368.

²⁴ R.B. DOBSON, “The Foundation of Perpetual Chantries by the Citizens of Medieval York” en *The Providence of York. Papers Read at the Fifth Summer Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Leiden, Brill, 1967, pp. 235-259.

²⁵ Clive BURGESS, “For the Increase of Divine Service: Chantries in the Paris in Late Medieval Bristol” en *Journal of Ecclesiastical History*, n. 36, 1985, pp. 46-65.

²⁶ Manuel GONZÁLEZ RUIZ, “Las capellanías españolas en su perspectiva histórica” en *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 5, n. 14, 1950, pp. 475-501.

²⁷ David NOGALES RINCÓN, “Las capillas y capellanías reales castellano-leonesas en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV): Algunas precisiones institucionales” en *Anuario de Estudios Medievales*, n. 35/2, 2005, pp. 737-766.

²⁸ Aída PORTILLA GONZÁLEZ, “El arte del buen morir en los testamentos medievales de la Catedral de Sigüenza (siglos XIII-XV)” en *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, n. 29, 2016, pp. 621-673.

²⁹ Jaime PIQUERAS JUAN, “Disposiciones espirituales y modelo familiar en los testamentos medievales valencianos: 1381-1450” en *Historia. Instituciones. Documentos*, n. 39, 2012, pp. 241-258; IDEM, “Permanecer a través del tiempo: estrategias sucesorias y transmisión de los patrimonios en la sociedad valenciana del siglo XV” en *Hispania: Revista española de historia*, vol. 72, n. 241, 2012, pp. 397-420; “Relaciones familiares en la Valencia Tardomedieval: consanguinidad y afinidad a través de las manifestaciones de últimas voluntades” en *Studia historica: Historia medieval*, n. 30, 2012, pp. 197-211.

³⁰ Michael W. FLYNN, *The European demographic system (1500-1820)*, Brighton, The Harvester Press, 1981, pp. 13-24; Jorge NADAL, *La población española (siglos XVI a XX)*, Barcelona, Ariel, 1984.

³¹ Michel VOVELLE, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, pp. 7-19.

³² Xavier O'CALLAHAN MUÑOZ, *Compendio de Derecho Civil*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1982, t. 5, pp. 122-123.

³³ VOVELLE, Michel. *La mort en l'Occident [...]. Op. cit.*, pp. 239-245.

³⁴ Franco NORMANDO, “What Happens to Us When We Die?: The ‘Four Last Things’ in the Popular Preaching of Bernardino of Siena” en *Death and Dying in the Middle Ages*, Nueva York, Peter Lang, 1999, pp. 110-111.

ción, al final de los tiempos, las nociones de Infierno y Purgatorio³⁵, reforzadas a raíz de la Contrarreforma con la denominada por Delumeau “pastoral del miedo”³⁶.

Para contrarrestar ese miedo, fácilmente perceptible en las representaciones artísticas relativas a la muerte³⁷, la Iglesia impuso un modelo que hacía posible la victoria sobre ella con el nacimiento del Purgatorio. De esta forma, se creó una opción a los dos únicos destinos hasta entonces posibles, el Cielo o el Infierno, después del Juicio final, que se constituyó como lo que Arranz ha denominado un Tercer Lugar³⁸. Se trataba de un espacio dotado de esperanza para los fallecidos y de consuelo para los allegados, que podían proporcionarles ayuda de acuerdo con lo prescrito por la Iglesia, la cual otorgaba garantía y eficacia a la misma³⁹. El arrepentimiento y las buenas obras durante la vida en el más acá, materializadas en las mandas pías y legalizadas en el testamento, eran los mejores pasaportes para eludir la muerte eterna⁴⁰.

3. ANÁLISIS DE LOS TESTAMENTOS

3.1 La “*commendatio animae*”

El fondo Pilar Ponce de León contiene 31 testamentos femeninos y 30 masculinos. Los testamentos se inician con una cláusula de notificación en la que se recoge el nombre del testador, la collación de la que era vecino o el carácter de residente en otra ciudad en el momento de redactar las últimas voluntades. Seguidamente el testamento incluye todo un conjunto de encomiendas del alma a la divinidad y a distintos abogados e intercesores celestiales, constituyendo una síntesis del Credo⁴¹. Se pone así en evidencia la enorme trascendencia que para los testadores representaba la preparación para la muerte desde el plano personal y del linaje, teniendo siempre presente la creencia cristiana en la vida en el más allá⁴². El “*Ars moriendi*”, con todas las actitudes, gestos y actos destinados a la preparación para la muerte⁴³, junto con la doctrina del Juicio final⁴⁴, dio origen a un modelo, basado en la normativa y ritual eclesiásticos, del correcto tránsito a la vida en el más allá.

En esta primera parte, se encuentra una información muy valiosa para conocer las devociones propias de la mentalidad cristiana del momento, así como las preferencias en relación con las mismas de los testadores. Las más reiteradas son las peticiones a Dios por la salvación del alma, que aparecen en todos los testamentos analizados. Inmediatamente a ellas, aparece una declaración fundamental para la validez jurídica del testamento, esto es, la de estar en plenas facultades mentales, figurando también un agradecimiento a Dios por gozar de ellas. En relación al estado físico del testador, la mayoría se encuentran en una situación de salud precaria (44 testadores -72%-), sin que podamos determinar si esa precariedad está motivada por la edad dado que este dato se omite.

Esta primera parte refleja la pervivencia de una devoción que alcanzó su máxima expresión en la primera década de siglo XVI, la de la sangre de Cristo, que constituye un elemento fundamental para el surgimiento de las hermandades de penitencia. En los 31 testamentos (51%) que hacen referencia a ella se insiste en el carácter redentor de la sangre derramada por Cristo durante su pasión. La mayoría de los testamentos (53

³⁵ Jacques LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 301-302.

³⁶ DELUMEAU, Jean. *Le pêche* [...]. *Op. cit.*, pp. 389-395.

³⁷ Herbert GONZÁLEZ ZYMLA, “La iconografía de lo macabro en Europa y sus posibles orígenes clásicos y orientales. Algunas manifestaciones en el arte español de los siglos XIV, XV y XVI” en *Revista Digital de Iconografía Medieval*, n. 21, 2019, pp. 1-53.

³⁸ Las representaciones del Infierno generaron un profundo temor entre los cristianos, especialmente en lo que se refiere a la batalla contra el diablo en el momento de la muerte. Además, se extendió la creencia de que los ángeles caídos provocarían terribles daños al cadáver una vez enterrado (Ana ARRANZ GUZMÁN, “La reflexión sobre la muerte en el medievo hispano: ¿continuidad o ruptura?” en *En la España Medieval*, n. 8, 1986, p. 115).

³⁹ Juan Ramón ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, “Morir en Madrid [...]”. *Op. cit.*, p. 576.

⁴⁰ Philippe ARIES, *El hombre* [...]. *Op. cit.*, pp. 132-134.

⁴¹ Isabel BECEIRO PITA, “La aristocracia de Castilla y sus abogados celestiales” en *Estudios de Historia de España*, n. 12, 2010, pp. 27-48.

⁴² Aída PORTILLA GONZÁLEZ, “El arte [...]”. *Op. cit.*, p. 626.

⁴³ Daniel AÑUA TEJEDOR, “El *Ars Moriendi*: ¿un Manual del buen morir?” en *Erebea Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 7, 2017, pp. 225-252.

⁴⁴ Varios estudios sobre la misma pueden consultarse en: Tom MERTENS (Ed.) *The last judgement in medieval preaching*, Turnhout, Brepols, 2013.

-87%-) incluyen la creencia en el misterio de la santísima Trinidad⁴⁵, en la que todo buen y fiel cristiano debe creer. En este sentido, hemos de recordar el éxito de la Iglesia de los siglos XV y XVI en la difusión de los Misterios de la fe⁴⁶. De forma global, en 20 testamentos (33%) se expresa la adhesión a todas las creencias y confesiones de la “santa madre Iglesia católica”, que son las que se contienen en el Credo y los artículos de la fe⁴⁷.

Son numerosas las encomiendas del alma a la Virgen María (27 testamentos -45%-), abogada y mediadora privilegiada con la Divinidad en el objetivo de llegar a la gloria del Paraíso⁴⁸, a la que se concibe como madre en 15 testamentos (25%), bienaventurada en 10 (16 %), gloriosa y reina del cielo en cuatro (7%), y concebida sin pecado original en uno⁴⁹. Junto a la figura mariana no faltan las invocaciones a santos, arcángeles y ángeles⁵⁰. En este sentido, es especialmente significativo el testamento de Francisco Jerónimo Ponce de León, en el que hace mención de sus apóstoles y santos favoritos para que intercedan por su alma⁵¹. Se trata de una manifestación propia del subjetivismo fomentado por la Devotio moderna, como indica Uriel Patiño, que continuará durante el siglo XVI hasta desembocar en el quietismo⁵².

Algunos testadores se encomiendan a una figura celestial de especial cercanía: el ángel de la guarda. Tal como indica Pommier⁵³, la difusión devocional al ángel de la guarda tuvo lugar en el siglo XVI, constituyendo un elemento distintivo del catolicismo, pues tanto Lutero como Calvino la condenaron. Tras el Concilio de Trento, que definió el magisterio de la Iglesia en relación con el ángel de la guarda, diversas obras como las Catanzao⁵⁴ y Drexelius⁵⁵ definieron esta figura como un protector ante la muerte que camina junto al cristiano a lo largo de su existencia. En el siglo XVII, Clemente X, ante la generalización de la devoción, la impuso a la toda la Iglesia.

3.2 El enterramiento

La preocupación por la muerte corporal tiene su reflejo en los testamentos en la descripción detallada del momento “post mortem” relativo a la mortaja, el lugar de inhumación y sus ornamentos, así como el cortejo fúnebre. No resulta fácil acceder documentalmente al interior de los hogares y conocer el ritual que se desarrollaba desde el momento del fallecimiento hasta la salida del cadáver de la casa. Pero el fondo Pilar Ponce de León conserva un testamento que constituye una gratificante excepcionalidad. Tras su fallecimiento el 23 de junio de 1658, Leonor Luisa Lorenza de Fuentes fue amortajada con el hábito de san Francisco y fue puesta en la sala alta de su casa. Sobre su cuerpo se colocó una cruz y de esta guisa fue velada hasta su traslado al convento de Santo Domingo⁵⁶.

3.2.1 La mortaja

La mortaja de lienzo blanco fue durante buena parte del Medievo la envoltura más generalizada de los difuntos para su entierro, si bien algunos miembros de las élites mandaron enterrarse con suntuosos trajes de gala, práctica que ha sido estudiada por Lara⁵⁷. Pero la difusión triunfante de las órdenes mendicantes

⁴⁵ Manuel HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Fiestas y creencias en Canarias durante la Edad Moderna*, Santa Cruz de Tenerife, Idea, 2007, pp. 29-30.

⁴⁶ Amalia GARCÍA PEDRAZA, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad, 2002, p. 656.

⁴⁷ PPL- 7-252, PPL-15-485.

⁴⁸ Clara FERNÁNDEZ-LADREDA AGUADÉ. “Las imágenes devocionales como fuente de inspiración artística” en *Codex Aquilarensis*, n. 28, 2012, p. 190-191.

⁴⁹ PPL-14-477.

⁵⁰ Olga PÉREZ MONZÓN, “Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y devoción en la Baja Edad Media” en *Hispania Sacra*, n. 130, 2012, p. 466.

⁵¹ San Miguel, san Francisco, san Jerónimo, san Isidro, santo Domingo, santo Tomás de Aquino y san Juan Bautista (PPL-22-705).

⁵² José URIEL PATIÑO, “Desarrollos de la interioridad en la espiritualidad mendicante” en *Recollectio*, n. 39, 2016, pp. 145-146.

⁵³ Edouard POMMIER, “El ángel desde el Génesis hasta Bossuet” en *Catálogo de la exposición El retorno de los ángeles*, La Paz, Unión Latina, 2006, p. 31.

⁵⁴ Francesco Albertino CATANZAO, *Trattato del'angelo custode*, Roma, 1612.

⁵⁵ Horolo DREXELIUS, *Tutel angeli*, Colonia, 1631.

⁵⁶ PPL-49-1522.

⁵⁷ Manuel José LARA RÓDENAS, *La muerte barroca [...]. Op. cit.*, p. 80.

durante la Baja Edad Media supuso la adopción del hábito religioso como mortaja⁵⁸. Su labor de apostolado dio sus frutos en la elección por toda la escala social del hábito para este fin, más en consonancia con el espíritu de pobreza. Fueron los reyes de la dinastía Trastámara quienes, a finales del siglo XIV, introdujeron el hábito franciscano como mortaja dentro de la etiqueta funeraria⁵⁹. Desde el siglo XIV al XVI, afectando a todos los grupos sociales, esta vestidura se generalizó como indumentaria funeraria no solo entre los altos estamentos, de tal manera que la mortaja de lienzo blanco o sudario se consideró como la propia de los más humildes⁶⁰.

Como ha demostrado Schachenmayr, la elección de un hábito concreto estuvo determinada por el prestigio de las distintas órdenes religiosas, especialmente en lo que se refiere a la asistencia de quienes se hallaban en las postrimerías de la vida y a sus predicaciones sobre el más allá⁶¹. A ello hay que unir la propaganda iconográfica que identificaba al religioso con el santo, de tal manera que el hábito adquirió el rango de vestidura de santidad con un poder religioso preciso⁶². De notoria influencia fue, desde el siglo XVI, la popularización de la iconografía de san Francisco muerto, por lo que los hábitos se dotaron de una dimensión espiritual en el tránsito a la gloria. Por otro lado, el papado concedió indulgencias y gracias a quienes se enterraban con hábitos religiosos, siendo el franciscano el más beneficiado por la Santa Sede desde el siglo XIII hasta la obtención de la indulgencia plenaria a comienzos del siglo XVI⁶³. Algunos autores, como Alemán, consideran que dotar al hábito de una función redentora en relación a la estancia en el Purgatorio evidencia una cristianización de formas paganas de religiosidad⁶⁴. Por su parte Delumeau ve en ello una muestra significativa de la tarea cristalizadora de la Iglesia tridentina tendente a una religiosidad unitaria⁶⁵.

En el caso del grupo social que analizamos, la elección de un hábito religioso para ser amortajado muestra un cambio mental en el testador, que abandonaba la rica indumentaria de su vida en el más acá para vestir con humildad en su tránsito al más allá⁶⁶. En este sentido, hemos de recordar que la concepción social de la riqueza la convertía en un obstáculo para alcanzar el Paraíso⁶⁷. Tampoco podemos olvidar que en la elección de la mortaja tenía mucho peso la tradición familiar asumida de forma inconsciente durante generaciones.

Para ganar las indulgencias, de las que los testadores son concededores pues su elección está motivada por el deseo de ganar los perdones⁶⁸, el hábito debía haber sido utilizado por algún miembro de la orden, preferentemente un profesional de la salvación y la oración, así como estar bendecido⁶⁹. Por ello los testadores piden que el hábito pertenezca a un fraile y se pague por él la limosna acostumbrada. En ocasiones no solo se desea ser enterrado con el hábito, sino también morir con él puesto⁷⁰. O incluso colocarlo sobre la tumba del fallecido⁷¹. Estamos ante manifestaciones de cómo la religiosidad había interiorizado la espiritualidad.

El número de testadores del fondo analizado que mandan ser inhumados con un hábito religioso es muy bajo, tan solo 10 (16%). Destaca con siete mandas el franciscano, seguido del carmelita con dos mandas y el de las clarisas con uno⁷². Este bajo porcentaje de testadores que se mandan enterrar con un hábito religioso nos está indicando un alejamiento de las pautas marcadas por la Iglesia acerca de esta cuestión. El fondo estudiado presenta una escasa adhesión al valor salvífico de estas prendas, prefiriéndose, con toda proba-

⁵⁸ En este sentido queremos destacar el papel de las mujeres en el adecentamiento de los cadáveres que ha sido analizado por: María Isabel FALCÓN PÉREZ, "Sanidad y beneficencia en Zaragoza en el siglo XV" en *Aragón en la Edad Media*, n. 3, 1980, pp. 183-212.

⁵⁹ Desde los Trastámara el hábito franciscano fue utilizado por distintos monarcas hasta Felipe III (Javier VARELA, *La muerte del rey* [...]. *Op. cit.*, pp. 18 y 81).

⁶⁰ LORENZO PINAR, Francisco Javier, *Muerte y* [...]. *Op. cit.*, p. 175.

⁶¹ Alkuin SCHACHENMAYR, "Lay Use of Monastic Clothing" en *Academia Letters*, March 2021, p. 4.

⁶² Manuel José LARA RÓDENAS, *La muerte barroca* [...]. *Op. cit.*, p. 81.

⁶³ Domingo GONZÁLEZ LOPO, "La mortaja religiosa [...]. *Op. cit.*, p. 277.

⁶⁴ Anastasio ALEMÁN ILLÁN, "Actitudes colectivas [...]. *Op. cit.*, p. 105.

⁶⁵ Jean DELUMEAU, "Cristianizzazione e descristianizzazione fra il XV e il XVIII secolo" en *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Anticena Régime*, Napoli, Guida Editori, 1976, p. 567.

⁶⁶ Adeline RUCQUOI, *Valladolid en la Edad Media*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1987, t. 2, pp. 282-284.

⁶⁷ Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 431.

⁶⁸ PPL-12-385.

⁶⁹ Francisco Javier LORENZO PINAR, "El comercio de la muerte en la Edad Moderna: el caso de Zamora" en *Muerte, religiosidad y cultura popular: siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, p. 438.

⁷⁰ PPL-23-718.

⁷¹ PPL-12-374 (1563).

⁷² PPL-23-718.

bilidad, el uso del vestuario propio de la vida cotidiana, siempre indicador del estatus social al que se pertenecía o del lugar ocupado en la escala nobiliaria. Sería este el caso de Pedro de Vera que se mandó enterrar con el hábito de la Orden de Santiago en la forma y manera que se enterraban los caballeros de la misma⁷³.

3.2.2 El cortejo fúnebre

Una vez velado el cadáver, se procedía a su traslado hasta el lugar de enterramiento, organizándose un cortejo fúnebre. En el mismo frailes y sacerdotes ocupaban un lugar preferente, pues ellos tenían el derecho de enterrar a los fallecidos⁷⁴. El resto del cortejo (acompañantes, portadores del cadáver e instituciones civiles y eclesiásticas) estaba directamente relacionado con el nivel económico del testador y con su expresa voluntad⁷⁵. De esta forma, la notabilidad del acompañamiento estaba en consonancia con la posición socioeconómica del testador y de su propia espiritualidad. No en vano, los cortejos fúnebres se convirtieron en la mejor forma de simbolizar el poder del difunto, así como de sus vínculos con las distintas instituciones representativas de la ciudad, lo que se traducía en un hito social.

De los 61 testamentos analizados, 50 de ellos hacen referencia al cortejo fúnebre, lo que representa el 82%. Ello es indicativo de la importancia dada al acompañamiento del cadáver hasta el lugar del enterramiento, evidenciando el triunfo de la Contrarreforma en su objetivo de dotar de grandiosidad a toda ceremonia vinculada a la muerte. La muerte publicitada era una de las características de la sociedad del período que nos ocupa, al tiempo que constituía una excelente forma de consolidar los vínculos que unían a la familia con su comunidad.

Por otro lado, distintos moralistas de la época, como el franciscano Juan de Pineda, difundieron la importancia de un acompañamiento al difunto, puesto que las oraciones de los que integraban el cortejo ayudaban a la salvación de su alma⁷⁶. También Alejo de Venegas redundó en la idea de ser asistido no por la familia, a la que no se menciona en la composición de los cortejos fúnebres, sino por personas devotas cuyas plegarias beneficiasen el tránsito del ánima⁷⁷. Ello se tradujo en el deseo de que sacerdotes, frailes, cofrades y menesterosos acompañasen al difunto en su último viaje en el más acá, tendencia que Casey sitúa a partir de la segunda mitad del siglo XVI⁷⁸ pero que nosotros documentamos con anterioridad.

Entre las instituciones solicitadas para formar parte de los acompañamientos del difunto, el clero parroquial ocupa el lugar más destacado. Estamos ante una manifestación del protagonismo que la parroquia fue adquiriendo en la vida de los cristianos impulsada por las reformas tridentinas⁷⁹. Los testamentos analizados recogen la presencia del clero parroquial en 53 casos (87%), aunque a ellos debemos sumar, sin temor a equivocarnos, los nueve casos en los que el acompañamiento se dejó a consideración de los albaceas. En 48 testamentos se establece la presencia del clero de la parroquia y en 32 de ellos la de la cruz. Además, 16 testadores solicitaron la participación de capellanes y uno de ellos la de la Universidad de beneficiados.

Frente a esta alta demandada de la presencia del clero secular en los cortejos fúnebres, solo 16 testadores (29%) solicitaron la participación en los mismos de parte del clero regular. El cenobio más demandado es San Francisco con cinco peticiones, seguido de San Agustín con tres, la Merced con dos, mientras que con una figuran Santo Domingo, la Victoria, el Carmen y la Trinidad. La presencia conventual en los cortejos fúnebres contribuía decisivamente a la magnificencia del mismo. Los testadores invitaban a toda la comunidad a participar en el acompañamiento, lo que lo dotaba de una especial solemnidad al tiempo que aumentaba considerablemente su composición. Hemos de recordar que algunos cenobios jerezanos contaron con un número considerable de frailes, destacando entre ellos el de Santo Domingo que llegó a albergar entre sus muros a 300 dominicos.

Las cofradías, desarrollando una de las labores benéfico-asistenciales presentes desde sus orígenes, también formaron parte de los cortejos de los testadores estudiados. La Hermandad de la Sangre participó en cinco acompañamientos y en tres la Limpia Concepción y la del Rosario. A continuación, figuran con dos

⁷³ PPL-1-29 y 30.

⁷⁴ ALFONSO X, *Las Siete Partidas*, Partida 1ª, título XIII, ley III.

⁷⁵ José Luis DEL PINO GARCÍA, "Muerte y ritos [...]". *Op. cit.*, p. 254.

⁷⁶ Juan de PINEDA, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, Salamanca, Casa de Pedro de Adurza y Diego López, 1589, v. 5, p. 267.

⁷⁷ Alejo VENEGAS, *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca de ella son provechosos*, Valladolid, Imprenta de Diego Fernández de Córdoba, 1583, fols. 19v.-30r., p. 53.

⁷⁸ James CASEY, "Queriendo poner [...]". *Op. cit.*, p. 30.

⁷⁹ Jean DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Nueva Clío, 1973, pp. 237-246.

la Vera Cruz, la Misericordia y San Pedro. En un acompañamiento estuvieron presentes la Hermandad de San Juan de Letrán y la de la Soledad. Aunque solo se especifica en el caso de las Hermandades de la Sangre y la del Rosario, las andas, enseres y otros ornamentos cofrades estaban presentes para dar realce al acompañamiento, sin olvidar a los hermanos y hermanas portando cera encendida y rezando padrenuestros y avemarías. En algunos casos no se trató de una invitación, sino del recordatorio a las cofradías de la obligación de asistir al entierro de sus miembros.

Tratar de analizar devociones a partir del mundo cofrade no siempre conduce a deducciones acertadas. En la pertenencia a una hermandad u otra, o en la petición de acompañamiento a una cofradía no siempre prima el sentimiento religioso. Muchos factores como la tradición familiar, la cercanía de la sede canónica de la institución o la popularidad de la misma intervenían en ello. En cualquier caso, los datos aportados nos hablan nuevamente del triunfo de las predicaciones de franciscanos y dominicos, los primeros con la difusión del culto a la sangre de Cristo y la Vera Cruz⁸⁰, y los segundos con su impulso al rezo del rosario y las distintas manifestaciones de religiosidad vinculadas al mismo⁸¹.

Durante el Antiguo Régimen era muy habitual que en los cortejos fúnebres participasen niños y pobres iluminando con distintos tipos de cera. Sin embargo, los testadores del fondo analizado no se muestran especialmente inclinados a su presencia, pues solo en dos testamentos se invita a los niños de la Doctrina⁸², en otros dos a niños pobres con hachas⁸³, y en otros dos se solicita la participación de pobres, con los que en un caso se hará gala de la faceta caritativa del testador al mandar que fueran vestidos con sayos, camisas, zapatos y caperuzas de burel pardo basto⁸⁴.

Hemos de recordar que la presencia de pobres en los cortejos fúnebres era demandada, casi siempre, por miembros de la aristocracia a los que la sociedad había encomendado la tarea de marcar las pautas de comportamiento de la misma. Las limosnas donadas a los pobres en forma de dinero, comida y ropa, en un acto de caridad cristiana que ayudaba a la redención de los pecados y la salvación del testador, era una muestra de la responsabilidad de los poderosos con respecto a los indigentes. No olvidemos que el pobre era concebido como la representación en la tierra de “Cristus patiens”, a través del cual era necesario ejercer la caridad⁸⁵.

Los testadores analizados siguen las pautas establecidas por la legislación eclesiástica en relación con el luto. De esta forma, apenas hay referencias al mismo ni a la dotación de ropajes que simbolizasen la aflicción de los familiares y criados y preservase la memoria del difunto⁸⁶. La petición de Pedro Ponce de León es bien significativa: “que no traigan por mí duelo ni se dé a nadie xerga ni paño negro, ni lo den a ninguno de mis albaceas porque es gasto sin provecho”⁸⁷.

El análisis de los cortejos fúnebres nos permite concluir que los acompañamientos desde la casa del difunto al lugar del enterramiento responden a la grandiosidad que Trento imprimió a las ceremonias vinculadas con la muerte. Varios sentidos eran conmovedoramente activados en un ceremonial preparado con toda minuciosidad. Por un lado, la visualización de lo que constituía toda una exposición de los poderes laicos y religiosos de la ciudad, al tiempo que las luminarias creaban una atmósfera de especial intimidad. Por otro, sobre quienes contemplaban los cortejos debió ejercer un especial influjo la cacofonía generada por los rezos del clero integrante de los mismos. Sus plegarias y cantos, solicitados expresamente por los testadores, se aunaban en una fúnebre sonoridad, que en el caso de Juana Espínola se enriqueció con un acompañamiento musical⁸⁸, con gran capacidad conmovedora en los espectadores. Finalmente, los incensarios cumplían la función de conectar con distintas experiencias pasadas, sentimientos y emociones. Todo ello en

⁸⁰ José SÁNCHEZ HERRERO, *La Semana Santa de Sevilla*, Madrid, Sílex, 2003, pp. 45-55; 57-60.

⁸¹ El gran especialista en el estudio de las cofradías del Rosario es Carlos Romero Mensaque, a cuya extensa producción remitimos.

⁸² PPL-16-497, PPL-1-9. Un interesante estudio sobre estos niños es el de Félix SANTOLARIA SIERRA, “Los colegios de doctrinos o de niños de la doctrina cristiana. Nuevos datos y fuentes documentales para su estudio” en *Hispania Sacra*, n. 192, 1996, pp. 267-290.

⁸³ PPL-30-105, PPL-15-471.

⁸⁴ PPL-12-369.

⁸⁵ Coral CUADRADA MAJÓ, “Aportaciones a la visión de la pobreza en la Baja Edad Media” en *Espacio, Tiempo y Forma. Edad Media*, n. 28, 2015, p. 286.

⁸⁶ Margarita CANTERA MONTENEGRO, “Religiosidad en La Rioja bajomedieval a través de los testamentos (siglos XIII-XV)” en *Berceo*, n. 110-111, 1986, pp. 140-141.

⁸⁷ PPL-14-463.

⁸⁸ PPL-17-557.

una ciudad de calles estrechas, no siempre bien iluminadas, que amplificaba las intenciones del testador a la hora de diseñar su acompañamiento hasta la última morada terrenal.

Si aplicamos una división por género, las mujeres de la Casa Ponce muestran una especial predilección por los cortejos fúnebres numerosos. Consideramos que ello puede deberse a una manifestación propia de su piedad o bien responde al deseo de reafirmar su personalidad en un mundo masculino, sin duda fundamentado en la autonomía que su condición de propietarias les permitía disfrutar. Y es que gracias a ella contaban con los recursos necesarios para costear nutridos acompañamientos.

3.2.3 Lugares de enterramiento

Las mandas piadosas continúan con las disposiciones relativas al lugar de enterramiento. El cuerpo no debía yacer en cualquier tierra sino en la sagrada, es decir, en el interior de un templo o en sus inmediaciones, como lugar más apropiado para esperar la resurrección universal que tendría lugar tras el Juicio final. Al mismo tiempo, se buscaba el beneficio de las misas continuamente celebradas en las iglesias. En este contexto mental los cementerios no tenían cabida.

La elección del lugar de enterramiento nos revela las relaciones entre los testadores y las distintas iglesias y conventos jerezanos por los que sentían especial preferencia⁸⁹. Al mismo tiempo evidencia su estatus social, puesto que ya desde la época visigoda los cánones eclesiásticos limitaban los enterramientos dentro de los templos⁹⁰, y desde el siglo XIII las *Siete Partidas* codificaron el derecho de enterrarse en ellos, reservándolos a los altos estamentos de la sociedad⁹¹.

Los lugares de enterramiento y los sepulcros también constituyen una forma de denotar la posición social de los testadores que, a través de ellos, implementaron estrategias sociales ante la muerte. Se trataba de mantener la memoria social a través de los tiempos para no caer en el olvido⁹². Además, los enterramientos de la nobleza prolongaban en el tiempo su carácter estamental y de casta, evidenciando una patrimonialización familiar del enterramiento.

Hemos documentado un total de 55 testadores que se mandan inhumar en Jerez, de los cuales 27 tuvieron su sepultura en conventos y 28 en parroquias. Esta pequeña variación numérica puede ser indicativa de la citada labor recristianizadora del Concilio de Trento, que potenció a las parroquias dentro de las costumbres mortuorias.

Entre las parroquias elegidas como lugar de eterno descanso, destaca una por encima de las demás: la iglesia de San Juan de los Caballeros (14 mandas -52%-). Uno de los motivos más evidentes es que en este templo se encontraba la capilla fundada por los Carrizosa, donde se mandaron enterrar la mayoría de los testadores inhumados en este templo, muchos de los cuales ejercieron sus derechos como patronos de la misma.

La iglesia de Santiago figura en segundo lugar con cuatro enterramientos (14%) seguida de la de San Mateo con tres (10%), y El Salvador y San Marcos con dos cada una (7%), mientras que con uno se sitúan San Dionisio, San Lucas y San Miguel (3%).

Entre los cenobios sobresalen San Francisco con 12 (43%, potenciado por la capilla fundada por Brianda de Villavicencio vinculada al mayorazgo de la familia), y Santo Domingo con 10 enterramientos (37%). Les siguen el convento de la Victoria con dos (8%) y el de la Merced y la Trinidad con uno (4%).

Dentro de los espacios sagrados, existía una predilección por los lugares con la mayor cercanía posible al altar principal. También existe un claro deseo de conservar las relaciones familiares en el más allá mediante la disposición de los enterramientos junto a los del cónyuge, los descendientes y los antepasados que se hace especialmente patente en el caso de las capillas y capellanías que analizaremos más adelante. Este deseo de ser enterrados junto a sus seres queridos evidencia una firme voluntad de evitar la soledad⁹³.

⁸⁹ Olivier JEHASSE, "Rites et sépultures dans la Corse médiévale" en *Bulletin de la Société des sciences historiques et naturelles de la Corse Français*, n. 617, 1984, pp. 101-108.

⁹⁰ Enrique CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, *El mundo religioso y funerario de la época visigótica*, Madrid, Asociación Española de Arqueología, 1989.

⁹¹ ALFONSO X, *Las Siete Partidas*, 1ª Partida, Título XIII, ley IX.

⁹² Rocío SÁNCHEZ AMEJEIRAS, "Actitudes ante la muerte en las mujeres de la nueva nobleza enriqueña: la escultura funeraria como fuente para la historia de las mentalidades" en *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Al-Mudayna, 1989, pp. 427-436.

⁹³ Susana ROYER DE CARDINAL, *Morir en España: Castilla Baja Edad Media*, Buenos Aires, Universidad Católica, 1992, p. 79.

Los testamentos del fondo documental estudiado revelan dos actitudes fundamentales sobre la forma del enterramiento. Por un lado, algunos testadores optan por un entierro humilde, con poca solemnidad; por otro, se encuentra el deseo de ser enterrados de acuerdo con la condición de su linaje⁹⁴, dotándolo de elementos simbólicos que denotaran el estatus de la persona inhumada, así como su pertenencia al linaje. Entre los primeros se encuentran Pedro Ponce de León, cuya intención fue tener un entierro alejado de las vanidades y honras mundanas, que fuera acorde con el servicio de Dios y la salvación y provecho de su alma⁹⁵. El deseo de tener un entierro sin ornamentos fue tan intenso en Juan Ponce de Trujillo, que amenazó con su maldición a sus herederos si hacían lo contrario a su voluntad⁹⁶.

Frente a estos testadores, se encuentran otros que expresaron su voluntad de contar con elementos de especial significado en su tumba. Pedro de Vera mandó que se pusiera sobre su sepultura una tumba de madera con su escudo de armas pintado de dorado⁹⁷. En la misma línea expresó su voluntad Nuño de Villavicencio, quien estableció en su testamento que sobre su enterramiento se pusiese una tumba como la de su padre con una diferencia: que el escudo de la delantera y los de la parte superior fueran dorados⁹⁸. Estamos ante una de las mejores formas de publicitación del linaje en sus “estados”.

3.3 Los oficios “post mortem”

Durante el período estudiado, la muerte no era considerada el final, sino el comienzo de una nueva andadura vital, la espiritual, en la que el alma del difunto peregrinaría durante toda la eternidad o, al menos, hasta que llegase el anunciado fin de los tiempos⁹⁹. Paradójicamente, el deseo de ser recordado lleva intrínseco un fuerte componente terrenal y es la voluntad de vencer la “batalla contra la muerte-olvido”¹⁰⁰. Con los oficios “post mortem” los testadores pretendían asegurar la salvación de su alma, pero también permanecer presentes en las generaciones futuras de su linaje, lo que denota un fuerte arraigo a lo terrenal y a lo físico¹⁰¹.

3.3.1 La misa como salvoconducto de la salvación

La primera mitad del siglo XVI fue un momento de crisis para la cristiandad. La corrupción del estamento eclesiástico y el surgimiento de escisiones y movimientos contrarios a la doctrina eclesiástica hicieron que los cimientos de la Iglesia de Roma se tambalearan. Ya en el siglo XIV, el teólogo John Wycliff había manifestado sus dudas acerca del sacramento de la eucaristía, postura que fue rescatada por los protestantes, quienes negaban el misterio eucarístico de la transustanciación. En consecuencia, la respuesta eclesiástica emanada de Trento fue encaminada a dignificar y solemnizar el papel de la eucaristía como uno de los cimientos fundamentales de la fe católica¹⁰².

Afirman García Herrero y Falcón que la misa era considerada el remedio más eficaz para auxiliar el alma en su postrimero viaje¹⁰³. Y es que, como apunta Lara, la definición de la misa como una repetición del sacrificio de Cristo en la Cruz con el mismo valor intrínseco de redención centró en ella toda la liturgia de la Iglesia, situándola como protagonista absoluta del proceso de salvación¹⁰⁴. Todo ello se vio respaldado con el fortalecimiento de la idea del Purgatorio¹⁰⁵ como el lugar en el que moran las almas de todos los difuntos

⁹⁴ Francisco Javier PÉREZ RODRÍGUEZ, “Diferencias sociales más allá de la muerte. El recuerdo de los difuntos en la Galicia medieval (siglos XII-XV)” en *¿Quién manda aquí? O poder na historia de Galicia. VII Semana Galega de Historia*, Santiago de Compostela, Asociación Galega de Historiadores, 1999, pp. 127-142.

⁹⁵ PPL-14-463.

⁹⁶ PPL-1-9.

⁹⁷ PPL-1-29 y 30.

⁹⁸ PPL-7-238

⁹⁹ Ana ARRANZ GUZMÁN, “La reflexión sobre la muerte en el medievo hispánico, ¿continuidad o ruptura?” en *En la España Medieval*, n. 8, 1986, pp. 109-124; Philippe ARIÈS, *El hombre [...]. Op. cit.*

¹⁰⁰ Pablo Santiago OTERO PIÉIRO MASEDA y Miguel GARCÍA-FERNÁNDEZ, “Los testamentos como fuente para la historia social de la nobleza. Un ejemplo metodológico” en *Cuadernos de estudios gallegos*, t. 60, n. 126, 2013, p. 142.

¹⁰¹ Elma BRENNER, *Memory and Commemoration in Medieval Culture*, Farnham, Ashgate, 2013.

¹⁰² María Soledad GÓMEZ NAVARRO, “La eucaristía en el corazón del siglo XVI” en *Hispania Sacra*, vol. 58, n. 118, 2006, pp. 489-515.

¹⁰³ María del Carmen GARCÍA HERRERO y María Isabel FALCÓN PÉREZ, “En torno [...]”. *Op. cit.*, p. 175.

¹⁰⁴ José Manuel LARA RÓDENAS, *La muerte barroca [...]. Op. cit.*, p. 341.

¹⁰⁵ Gabriel LLOMPART, “Aspectos populares del purgatorio medieval” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, n. 26, 1970, pp. 253-274; Ana Luisa HAINDL, “La idea del Purgatorio en la Edad Media: organización y definición de una tradición” en *Revista de historia*, vol. 23, n. 12016, pp. 53-72.

tras la muerte, pensando por sus pecados terrenales. De este modo, lo que en los inicios del cristianismo se consideraba un esperanzador tránsito hacia la resurrección y la vida eterna, comenzó a revestirse de miedo y de un sentimiento colectivo de obsesión por lograr la salvación a toda costa¹⁰⁶. Con este precedente, no es extraño pensar que, si el testamento era considerado el “pasaporte a la vida eterna”¹⁰⁷, la misa pasara a constituir el mejor salvoconducto en la aduana del Paraíso¹⁰⁸.

Se aprecia a partir de este momento un deseo creciente por parte del estamento eclesiástico de hacer derivar los recursos económicos de los fieles hacia el pago de misas en detrimento de la habitual limosna. Según Lorenzo, este fue uno de los elementos que mejor manifestó el aspecto comercial de la Iglesia, pues representaba el intercambio de un producto espiritual por un bien temporal¹⁰⁹. La razón de este cambio parece evidente. Las parroquias, conventos y clérigos que oficiaban las honras recibían un porcentaje del costo de cada oficio en concepto de pago por sus servicios espirituales. Todos estos planteamientos teológicos y doctrinales se materializaron en dos fenómenos: el de acumulación y el de repetición.

3.3.2 La prolongación del funeral

Excepción hecha de ocho casos en los que no se cumplió la tónica general, una de las primeras mandas que la mayor parte de los testadores realizó por su ánima fueron los oficios propios del día del entierro. En este aspecto, apreciamos una considerable regularidad y homogeneidad de prácticas, la cual no será aplicable a otros aspectos del ritual funerario, como veremos más adelante. De este modo, el 64% de los testadores estudiados solicitaron que se les dijese una misa y vigilia de réquiem cantada. Además, hubo testadores que el día de su entierro quisieron contar con celebraciones especiales (23%). En la mayoría de los casos se pidió la celebración de misas por los capellanes, sacerdotes y frailes asistentes¹¹⁰. De devociones personales nos hablan las dedicadas a distintas advocaciones marianas, como la Limpia Concepción¹¹¹ o la Virgen del Carmen¹¹². Solemnemente barroquizada debió ser la celebración del entierro de Juan de Grajales, quien pidió que se contratase música que lo acompañase durante su inhumación¹¹³.

Tras el entierro, comenzaba un rico ceremonial que se hacía más o menos complejo en función del estamento y el nivel adquisitivo del difunto. La misa y vigilia cantada de cuerpo presente que se celebraba el día del entierro solía estar seguida del novenario compuesto por nueve misas rezadas ofrendadas de pan, vino y cera. Especial interés y solemnidad revestía en algunas ocasiones la misa del tercer día, en clara alusión a la resurrección de Cristo tras su permanencia durante un período similar en el sepulcro. En la documentación estudiada hemos registrado hasta 18 encargos de novenarios¹¹⁴, realizados indistintamente por hombres (50%) y por mujeres (50%).

Concluido el novenario y, sobre todo, en época moderna, era habitual que volviera a celebrarse un funeral de “cuerpo presente”. Por razones obvias, desenterrar el cuerpo del difunto para este fin no era una opción por lo que solía sustituirse por un bulto envuelto con el mismo paño funerario que lo había cubierto nueve días atrás. Las ofrendas eran nuevamente depositadas en torno al “difunto” y la repetición de las honras contribuía a renovar y reafirmar la voluntad de salvación del alma en una clara muestra de la más pura teatralidad barroca¹¹⁵. Se iniciaba así el período de luto, que finalizaba en el primer aniversario de la muerte con la celebración del cabo de año¹¹⁶. Esta conmemoración no era obligatoria, sino que era propia de los testadores más exigentes. De hecho, de los 18 testadores que encargaron novenario, solo nueve mandaron

¹⁰⁶ Jean DELUMEAU, *La pêche* [...]. *Op. cit.*, pp. 389-446.

¹⁰⁷ ARIÈS, Philippe. *La muerte*..., p. 141.

¹⁰⁸ Jacques CHIFFOLEAU, “Sur l’usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge” en *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVIe siècle*, Roma, École française de Rome, 1981, pp. 235-256.

¹⁰⁹ Francisco Javier LORENZO PINAR, “El comercio [...]”. *Op. cit.*, p. 436.

¹¹⁰ PPL-10-23 y 330, PPL-10-323, PPL-30-105, PPL-14-463, PPL-15-471, PPL-15-471, PPL-10-309, PPL-3-89.

¹¹¹ PPL-23-717.

¹¹² PPL-23-718.

¹¹³ PPL-10-309.

¹¹⁴ PPL-1-29, PPL-1-30, PPL-7-238, PPL-10-23, PPL-10-330, PPL-22-649, PPL-22-695, PPL-34-1053, PPL-34-1054, PPL-1-12, PPL-10-323, PPL-24-735, PPL-30-1003, PPL-34-1056, PPL-7-256, PPL-20-105, PPL-10-317, PPL-22-705, PPL-23-717, PPL-7-240.

¹¹⁵ José Luis SÁNCHEZ LORA, “Barroco y simulación: cultura de ojos y apariencias; desengaño de ojos y apariencias” en *Cultura y cultura en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 75-86.

¹¹⁶ José Manuel LARA RÓDENAS, *La muerte barroca* [...]. *Op. cit.*, pp. 319-320; 323.

celebrar el cabo de año¹¹⁷. Pero, como veremos, no era este el culmen de la exigencia. Prueba de ello es que algunos no consideraron suficiente la celebración de un novenario para lograr la salvación de su alma, por lo que no dudaron en encargar un treintanario, es decir, 30 misas celebradas diariamente durante el primer mes posterior al fallecimiento¹¹⁸.

3.3.3 La acumulación de misas

El fenómeno de acumulación del mayor número de misas posibles sigue uno de los principios fundamentales de la incipiente mentalidad burguesa, el cual reducía la salvación a cantidades absolutas¹¹⁹. Según el mismo, el tiempo de permanencia del alma en el Purgatorio dependía del número de misas que se dijeran por la misma¹²⁰. Por tanto, a mayor número de misas, menos tiempo pasaba el alma purgando por sus pecados. Esta tendencia contribuyó a reafirmar más allá del umbral de la muerte las tendencias de inmovilismo social propias del Antiguo Régimen¹²¹. En este sentido, señala muy acertadamente Cabrera que este tipo de sufragios era un lujo que solo podía permitirse una minoría¹²². Agustín Espínola de la Cueva¹²³ mandó celebrar 14100 misas en su lugar de enterramiento, la iglesia jerezana de San Juan de los Caballeros, y no contento con ello, encargó otras 2000 misas en cada uno de los principales conventos de la ciudad (Merced, Victoria, Santo Domingo, Vera Cruz, Trinidad, San Francisco, San Agustín y El Carmen), lo que supone otras 16000 misas. Por su parte, Clara Fernández de Auñón fue más allá pues, a fecha de redacción de su testamento, tenía dichas en vida más de 2000 misas por su alma¹²⁴.

3.3.3.1 Las misas de devoción

En la mayor parte de casos, los testadores se refieren a misas rezadas sin ofrecernos ningún dato más acerca de la naturaleza de estos oficios. Sin embargo, también hemos documentado que algunas de estas misas estaban dedicadas a un santo concreto. Son las llamadas misas de devoción. Este tipo de misas tenía un fuerte carácter simbólico y estaban asociadas a la función de las cifras y números de la doctrina cristiana, fuertemente apoyada en la cábala bíblica de origen hebraico judío. Su ritual revestía también un marcado ceremonial como señala Rodríguez de Gracia. En este sentido, para las misas encargadas de san Nicolás Tolentino era necesario que el sacerdote ayunara a pan y agua lunes, miércoles y viernes, mientras que la séptima misa debía coincidir con el domingo y ser cantada¹²⁵. El origen de estas agrupaciones de misas solía ser legendario. Este es el caso de las misas de san Amador¹²⁶, un treintanario cuya justificación se encuentra en la cantidad de misas que celebró para que su difunta madre, a la que había visto en una visión, lograra abandonar el Purgatorio.

El Concilio de Trento, en su lucha contra la heterogeneidad de prácticas religiosas imperante en la cristiandad, centró también sus miras en estas agrupaciones de misas, lo que supuso un punto de inflexión en su popularidad. No es esto, sin embargo, lo que se desprende de los testamentos estudiados, en los que la tendencia parece creciente durante el período estudiado: siglo XV (10% del total de misas devocionales documentadas), siglo XVI (29%) y siglo XVII (53%). A pesar de ello, debemos puntualizar que la razón de la ruptura de la tónica habitual se encuentra en tres testadoras del siglo XVII (Constanza de Orihuela¹²⁷, María de Auñón¹²⁸ y María de Mirabal¹²⁹), cuyas mandas relativas a misas devocionales representan el 72% de los

¹¹⁷ PPL-1-29, PPL-1-30, PPL-7-238, PPL-10-23, PPL-10-330, PPL-22-694, PPL-22-69, PPL-34-1056, PPL-7-240, PPL-30-105, PPL-17-535.

¹¹⁸ José del PINO GARCÍA, "Muerte y ritos [...]". *Op. cit.*, p. 261.

¹¹⁹ José Manuel LARA RÓDENAS, *La muerte barroca [...]*. *Op. cit.*, pp. 344.

¹²⁰ Jacques CHIFFOLEAU, *La comptabilité [...]*. *Op. cit.*

¹²¹ José Antonio JARA FUENTE, "Muerte, ceremonial [...]". *Op. cit.*, pp. 861-883.

¹²² Margarita CABRERA SÁNCHEZ, "El sentido [...]". *Op. cit.*, pp. 63-84.

¹²³ PPL-16-498.

¹²⁴ PPL-23-778.

¹²⁵ Hilario RODRÍGUEZ DE GRACIA, "La religiosidad de los privilegiados en Cabra durante el siglo XVII" en *Encuentros de Historia Local. La Subbética*, Córdoba, Diputación provincial, 1990, p. 172.

¹²⁶ Antonio PARRAMÓN I DOLL, "El trentenari de Sant Amador" en *Illerda*, n. 38, 1977, pp. 75-76; Carlos POLANCO MELERO, *Muerte y sociedad en Burgos en el siglo XVI*, Burgos, Diputación de Burgos, 2001, pp. 211-212.

¹²⁷ PPL-1-16.

¹²⁸ PPL-23-717.

¹²⁹ PPL-1-33.

encargos ordenados durante el Seiscientos. No cabe duda de que estas mujeres constituyeron las últimas reminiscencias de la religiosidad bajomedieval en un mundo postridentino, en el que la lucha por la pureza doctrinal y por la homogeneización de la fe terminó con la riqueza devocional propia de momentos precedentes, reduciendo la creencia a la repetición de fórmulas impuestas.

Fueron también las mujeres las más fieles a las misas devocionales pues protagonizaron el 73% de las misas documentadas de este tipo. Igualmente, las 13 misas de la luz (17% del total de misas de devoción documentadas), las 33 misas de san Amador (10%) y las 40 misas de san Vicente Ferrer (7%) constituyeron las variantes más populares entre los testadores. No obstante, es difícil conocer el número exacto de misas que se destinaba a cada devoción porque con el tiempo fueron mezclándose unas con otras hasta hacer imposible su identificación individualizada¹³⁰.

3.3.3.2 Lugares de celebración de las misas

La elección de la parroquia o convento donde debían celebrarse todas estas mandas y oficios quedaba a voluntad del testador. Salvo en un par de casos¹³¹, donde esta decisión se somete a la voluntad de los albaceas y herederos, todos los testadores mostraron interés por establecer dónde y cómo debían desarrollarse sus encargos testamentarios. Eran muchos los motivos que tomaban partido a la hora de efectuar dicha elección.

Durante el período estudiado, la Iglesia consideraba sacrilegio que un sacerdote oficiase más de una eucaristía al día, con la excepción hecha de la jornada de Navidad o de aquellos que se ocupaban de más de una parroquia. Ante el crecimiento constante del número de encargos “pro remedio animae” que se experimentó desde la segunda mitad del siglo XVI, el clero parroquial se vio desbordado, ya que, siguiendo esta premisa eclesiástica, apenas contaba con oficiantes suficientes para hacer frente a la enorme demanda. En consecuencia, no fueron pocos los casos en los que el clero parroquial cometió irregularidades y deshonestidades, contribuyendo a alimentar la sospecha popular de que no cumplía con todas las misas encomendadas. Sin embargo, los monasterios y conventos contaban con nutridos grupos de oficiantes sin una ocupación concreta que podían hacer frente a las mandas con mayor rapidez¹³². Ello, unido a la intensa labor pastoral que llevaron a cabo las órdenes mendicantes en el ámbito urbano, determinó que los cenobios fueran los lugares favoritos de los testadores para la celebración de las misas¹³³.

A pesar de esto, la documentación estudiada vuelve a romper con la tónica habitual, apreciándose en ella una relativa paridad entre parroquias y conventos para la celebración de las misas “pro remedio animae”. Mientras que en los conventos se encargaron el 53% de las misas de los testadores jerezanos estudiados, el 47% fueron asignadas a parroquias. El hecho de que el 62% de los testamentos analizados sean posteriores a Trento, nos lleva a atribuir la relativa igualdad entre los porcentajes conventuales y parroquiales al ya mencionado empuje que el Concilio pretendió dar al clero secular y a los templos parroquiales¹³⁴. Muchos de estos testadores contaban, además, con capillas propias labradas en dichos templos, como veremos más adelante, lo que justifica sobradamente esta aparente equidad. Debemos tener en cuenta también a la hora de interpretar estos datos la generosa cantidad de misas encargadas por testadores como el mencionado Agustín Espínola de la Cueva¹³⁵, cuyas cifras contribuyen a engrosar de forma manifiesta las cifras de encargos parroquiales.

Si analizamos internamente ambos grupos también podemos obtener interesantes conclusiones. En lo relativo al clero regular, el convento de San Francisco es el protagonista indiscutible, celebrándose en él un total de 4577 oficios “post mortem” (22% del total de misas en monasterios y conventos) a lo largo de los siglos estudiados. Aparece seguido, aunque de lejos, por el monasterio de la Victoria (15%), el de Santo Domingo (14%), el de la Merced (13%), el de San Agustín (12%) y Trinidad (12%). Todos estos cenobios

¹³⁰ Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad* [...]. *Op. cit.*, p. 239.

¹³¹ PPL-6-197, PPL- 16-497, PPL-16-498.

¹³² Domingo GONZÁLEZ LOPO, “Actitud ante la muerte [...]”. *Op. cit.*, p. 160.

¹³³ José María MIURA ANDRADES, “‘Servicio de Dios y provecho y salud de las almas’: la predicación mendicante en el arzobispado de Sevilla durante la Baja Edad Media” en *Historia. Instituciones. Documentos*, n. 42, 2015, pp. 241-273.

¹³⁴ DELUMEAU, Jean. *El catolicismo* [...]. *Op. cit.*, pp. 237-246.

¹³⁵ PPL- 16-497, PPL-16-498.

eran sedes de algunas de las principales devociones jerezanas de la época, lo que pudo determinar en cierto modo la voluntad de los testadores¹³⁶.

Además, si analizamos la evolución de las misas celebradas en conventos a lo largo de los tres siglos podemos extraer diversas interpretaciones aplicables a otras disciplinas más relacionadas con lo urbano que con lo devocional. En este sentido, encontramos huellas del proceso de fundación y construcción de muchos de estos cenobios. De este modo, en el siglo XV, solo se documentan San Francisco, La Cartuja y Madre de Dios, lo que prueba la escasa presencia de clero regular en Jerez durante los años finales de la Edad Media. De hecho, hasta el siglo XVI, en el ámbito urbano solo existieron asentamientos de franciscanos, dominicos y mercedarios, datando el resto de fundaciones de época moderna. En consecuencia, es el siglo XVI el momento en el que comienzan a documentarse el resto de conventos modernos a excepción del de los Descalzos, el cual no aparece en escena hasta la centuria del Seiscientos¹³⁷.

Por su parte, todos los cenobios experimentaron una caída en el número de encargos durante el tránsito al siglo XVII a consecuencia del agotamiento del sistema y de la disminución progresiva de encargos, que terminaría con la extinción de esta práctica a finales de la Edad Moderna. No obstante, al contrario de lo que ocurrió en el resto de cenobios, el convento del Carmen (2%) sí que experimentó un ligero crecimiento en el siglo XVII, manifestando el auge de una devoción que, aunque tardía, en la actualidad sigue siendo una de las más extendidas en la ciudad, la de la Virgen del Carmen. En este ámbito, resulta muy llamativa también la popularidad que adquirió el convento de la Victoria durante el siglo XVII, el cual llegó a ser el más solicitado de su época, por delante, incluso, del convento franciscano. Dentro del mismo, hemos documentado a dos testadores que pidieron que sus oficios se celebraran en la capilla de la Hermandad de la Soledad, sita en dicho convento, lo que prueba el fortalecimiento y auge de esta corporación penitencial. Este fue el caso de Inés Ponce de León¹³⁸ y Francisco Ponce de León y Trujillo¹³⁹.

Salvo el convento de la Vera Cruz (11%), el resto de cenobios jerezanos documentados en los testamentos presentan un porcentaje muy bajo de encargos: Descalzos (1%), Cartuja (>1%) y Madre de Dios (>1%).

En cuanto a las parroquias, la preeminencia de San Juan de los Caballeros es clara frente al resto de templos. En dicha iglesia se celebraron hasta 14940 oficios *post mortem* (79% del total de misas en parroquias), siendo las diferencias abismales respecto al resto de parroquias de la ciudad. Por detrás, anotamos también una discreta popularidad entre las parroquias de San Mateo (7%), lugar escogido mayoritariamente por los Espínola¹⁴⁰, y de San Miguel (8%), cuyo crecimiento es exponencial en el siglo XVII. No en vano, es en esta segunda iglesia donde hemos documentado el mayor número de encargos durante el Seiscientos, no solo dentro del grupo parroquial, sino también teniendo en cuenta los monasterios y conventos. Ello evidencia el impulso inmobiliario que experimentó esta zona situada extramuros a consecuencia de la colmatación propia de las collaciones intramuros. El resto de parroquias presentan un porcentaje de encargos casi anecdótico: San Marcos (4%), Santiago (1%), Salvador (>1%) y Catedral (>1%).

3.3.4 La repetición de misas: memorias y capellanías

3.3.4.1 Naturaleza del fenómeno y principales manifestaciones

Los testadores con capacidad económica suficiente fundaron además numerosas memorias y capellanías con las que garantizar el recuerdo perpetuo de su alma¹⁴¹. Todas ellas fueron concebidas para celebrarse “por siempre jamás”, planteamiento tras el que se dilucida, como señala Lara, una idea de estabilidad histórica y de inmutabilidad de las instituciones sobre las que descansaban los cimientos de este tipo de fundaciones¹⁴². Tanto las memorias como las capellanías solían dotarse con patrimonio inmobiliario a través

¹³⁶ Fernando AROCA VICENTI, “El Jerez de Ignacio López. Apuntes sobre una ciudad sacralizada” en *El escultor Ignacio López y su época (1658-1718)*, Jerez de la Frontera, Ayuntamiento de Jerez, 2018, pp. 111-160.

¹³⁷ Fernando AROCA VICENTI, *Cenobios y clausuras en el Jerez barroco. Una mirada nueva a la ciudad convento*, Jerez de la Frontera, Asociación Jerezana de Amigos del Archivo, 2021.

¹³⁸ PPL-1-16.

¹³⁹ PPL-3-89.

¹⁴⁰ PPL-12-385, PPL-19-617, PPL-17-557.

¹⁴¹ Clive BURGESS, “Strategies for Eternity: Perpetual Chantry Foundation in Late Medieval Bristol” en *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England*, Woodbridge, Boydell Press, 1991, pp. 1-32.

¹⁴² LARA RÓDENAS, José Manuel. *La muerte barroca* [...]. *Op. cit.*, pp., p. 430.

del cual los albaceas y herederos debían lograr las rentas necesarias para mantener el encargo del difunto, ya fuera a través de arrendamientos o de otro tipo de sistemas financieros como los censos o tributos perpetuos¹⁴³. La diferencia fundamental entre ambas radicaba en el precio y en la complejidad de su funcionamiento.

La renta asignada a una memoria de misas debía asegurar el pago de la limosna de ciertos oficios anuales que se celebraban coincidiendo con alguna fiesta o fecha destacada del calendario litúrgico. Dichas misas podían ser oficiadas en cualquier parte del templo beneficiario y por cualquiera de los miembros de su clerecía. Por este motivo, su coste no era excesivamente elevado y, por tanto, fueron bastante más frecuentes¹⁴⁴. Entre los documentos estudiados contamos con 14 testadores que fundaron un total de 18 memorias de misas¹⁴⁵.

Por su parte, la capellanía exigía una mayor dotación económica ya que sus rentas debían cubrir la subsistencia del capellán designado para mantenerla. Era frecuente que el capellán fuera algún clérigo perteneciente al linaje fundador, quien debía cumplir con determinadas exigencias, como vivir en la ciudad en la que radicaba la capellanía o no designar a ningún otro clérigo que cumpliera con sus obligaciones en su lugar. Del correcto funcionamiento de la capellanía se encargaban los patronos, los cuales solían ser los herederos del difunto. Pero la capellanía no obedecía solo a motivaciones religiosas, pues, como apunta Portilla, servían para evitar la fragmentación del patrimonio, asegurando la transición hereditaria y construyendo vínculos de solidaridad en el linaje del individuo¹⁴⁶. De esta forma, los beneficios de la capellanía no son solo espirituales, sino también materiales y se vinculaban a las estrategias sucesorias y a la transmisión del patrimonio familiar. En total, hemos documentado la fundación o referencia a 12 capellanías en los documentos estudiados¹⁴⁷.

Las fundaciones perpetuas comenzaron a crecer con la llegada del siglo XVI y se mantuvieron al alza hasta el siglo XVII. Durante el Quinientos se fundaron el 61% de las memorias de misas y el 50% de las capellanías documentadas. A partir del Seiscientos, se aprecia una ralentización del proceso con una caída prolongada. En consecuencia, frente a los considerables porcentajes del siglo XVI, los porcentajes de esta centuria descienden considerablemente: al 4% en el caso de las memorias y al 17% en el caso de las capellanías.

3.3.4.2 Lugares de fundación de capellanías

Al contrario de lo que sucedía con las misas “pro remedio animae”, que se encargaban con más frecuencia a los monasterios y conventos por contar con un mayor número de sacerdotes disponibles para officiarlas, las memorias y capellanías solían situarse preferentemente en las parroquias. El motivo parece claro, y es que las parroquias estaban sometidas a visitas anuales por parte del arzobispado a través de las cuales se comprobaba el correcto mantenimiento del culto, lo que aseguraba en cierto modo el cumplimiento prolongado de estas mandas. Contrariamente, los conventos masculinos estuvieron exentos en muchos casos de la visita pastoral, lo que hacía más probable que faltaran a sus obligaciones. En el caso de los testamentos estudiados apreciamos un mantenimiento, aunque discreto, de esta tónica. Así, las parroquias fueron beneficiarias del 56% de las memorias de misas y del 54% de las capellanías documentadas.

La gran beneficiaria vuelve a ser la parroquia de San Juan de los Caballeros (30% de las memorias de misas y 31% de las capellanías en parroquias), junto con El Salvador (31% de las capellanías). Sin embargo, las fundaciones de San Juan fueron bastante más ricas y destacables. Documentamos en dicho templo las de dos linajes: los Carrizosa y los Mirabal. Se trataba de dos capellanías que se materializaron con la construcción de dos capillas. En 1498, Catalina Melgarejo, viuda de Íñigo López de Carrizosa, declaraba en su testamento que “hemos comenzado a alumbrar y edificar la capilla y enterramiento”, la cual fue dotada con siete cahíces de trigo que el difunto tenía en las aceñas del rey y 10000 maravedís de un censo anual situados sobre tierras¹⁴⁸. A cambio, debían celebrarse anualmente la víspera y fiesta de san Juan Bautista,

¹⁴³ Aída PORTILLA GONZÁLEZ, “El arte [...]”. *Op. cit.*, pp. 621-673.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 644-646.

¹⁴⁵ PPL-10-318, PPL-7-239, PPL-10-23, PPL-10-330, PPL-22-695, PPL-1-12, PPL-24-735, PPL-34-2056, PPL-7-256, PPL-10-317, PPL-15-472, PPL-15-473, PPL-13-440 y 441, PPL-1-16, PPL-49-1522, PPL-19-617.

¹⁴⁶ Aída PORTILLA GONZÁLEZ, “El arte [...]”. *Op. cit.*, p. 649.

¹⁴⁷ PPL-7-238, PPL-7-239, PPL-22-677, PPL-7-253, PPL-1-13, PPL-6-182, PPL-12-386, PPL-6-183, PPL-12-369, PPL-48-1511, PPL-34-1061, PPL-12-374, PPL-14-463, PPL-10-309.

¹⁴⁸ PPL-7-239.

ambas con responso sobre la sepultura del fundador. En el lado del evangelio de la misma iglesia, Diego Mirabal de Villavicencio ordenaba en 1551 la construcción de una capilla y altar en linde con la capilla de los Toscanos y el altar de Nuestra Señora de la Paz de dicha iglesia¹⁴⁹. En este caso, la fundación fue dotada con 1000 maravedís de censo anuales. Ambas constituyen dos de los ejemplos más tempranos de fundaciones perpetuas que hemos documentado.

El resto de parroquias de la ciudad se beneficiaron también de estas fundaciones, aunque en menor modo: San Dionisio (20% de las memorias de misas), San Lucas (15% de las capellanías), San Marcos (20% de las memorias de misas y 15% de las capellanías), San Miguel (10% de las memorias de misas) y Santiago (20% de las memorias de misas).

Por su parte, el elenco de conventos elegidos por los testadores es mucho más reducido que en el caso de los oficios “post mortem”, limitándose fundamentalmente a San Francisco (63% de las memorias de misa y 18% de las capellanías en monasterios y conventos), La Merced (13% de las memorias de misas), Santo Domingo (13% de las memorias de misas y 18% de las capellanías) y la Trinidad (13% de las memorias de misas y 18% de las capellanías).

De todos ellos, San Francisco resulta nuevamente el más popular, sobre todo en lo que a memorias de misas se refiere. No en vano, los Villavicencio hicieron de su iglesia un bastión de salvación para las ánimas de su linaje. El vínculo entre el convento y este comenzó a finales del siglo XV, concretamente en 1493, cuando Nuño de Villavicencio fundó en dicho templo su capellanía¹⁵⁰, a través de la cual se hacía decir una misa rezada diaria con responso, cera, y agua bendita sobre su sepultura; una fiesta de la Encarnación y otra de san Antonio de Padua con sermón, diácono, subdiácono, responsos cantados, cruz, agua bendita e incienso; y una conmemoración de Todos los Santos y fieles difuntos con víspera, vigilia, responso cantado sobre su sepultura y misa cantada de réquiem con cruz. Para ello, se dotó a la fundación con 4000 maravedís anuales provenientes de un censo sobre unas casas-mesón. Esta dotación fue ampliada en 1499 por su esposa, Juana de Villavicencio¹⁵¹, y, en 1518, por su hija, Inés de Villavicencio¹⁵².

Unas décadas más tarde, en 1538, Brianda de Villavicencio, tercera franciscana, estrechaba aún más los vínculos entre los Villavicencio y la comunidad franciscana, fundando nada menos que cuatro memorias de misas¹⁵³.

Martínez de Trujillo hizo lo propio en 1556 fundando su capellanía en la capilla del Cristo de la Columna, sita en el claustro del convento de Santo Domingo¹⁵⁴. Dotada con 10000 maravedís de censo sobre unas casas en San Mateo y varias tierras, instituía la celebración de tres misas rezadas semanales. Además, como sucedió con Alonso Zarzuela Núñez de Prado en Arcos, proporcionó a la dicha capellanía el instrumental necesario para el mantenimiento del culto.

4. CONCLUSIONES

Hemos analizado un corpus documental con la suficiente amplitud como para poder definir las pautas comunes por encima de los comportamientos de sus miembros. De esta forma, queda demostrado cómo los testamentos son una de las fuentes más valiosas para estudiar las estrategias vitales implementadas para asegurar la salvación de su protagonista, al tiempo que constituyen una de las mejores vías para la reproducción simbólica del linaje y la perpetuación del mismo tras la muerte de sus integrantes.

El análisis del universo sociológico y cultural que se proyecta en el ceremonial funerario contenido en los testamentos nos permite afirmar que los testadores del fondo Pilar Ponce de León compartían una misma concepción sobre la muerte, anhelando alcanzar la vida eterna y perdurar a lo largo de los siglos. Al mismo tiempo, quisieron prolongar su estatus social, en contra de la igualdad ante la muerte que algunos tratados de la época codificaron, y superarla para alcanzar la gloria del Paraíso.

En este sentido, la elección de la sepultura, la mortaja y el ritual funerario está determinado no solo por la condición socioeconómica del testador, sino también por sus devociones, su tradición familiar y su for-

¹⁴⁹ PPL-6-183.

¹⁵⁰ PPL-7-238.

¹⁵¹ PPL-22-677.

¹⁵² PPL-34-1053.

¹⁵³ PPL-24-735.

¹⁵⁴ PPL-48-1511.

mación religiosa. Así, la calidad del enterramiento y su localización marcaban, una vez más, las diferencias sociales existentes durante la vida del difunto. El lugar donde el cadáver esperaba el anuncio del Juicio final debía servir para perpetuar la jerarquía entre los distintos grupos, que mediante el lujo y la monumentalidad seguirían ostentando el rol que la sociedad les había asignado. La reiterada normativa sinodal y conciliar en relación con que los difuntos fuesen enterrados en los cementerios y no en el interior de los templos no tuvo éxito entre la nobleza. La tradición, la memoria y los recursos económicos permitieron a sus miembros seguir siendo enterrados en los espacios sagrados, que estaban prohibidos a la mayoría de sus conciudadanos. De esta forma, las tumbas y sepulcros localizados estratégicamente y dotados de elementos simbólicamente representativos servían de garantes de la memoria de las grandes familias.

Pero no solo en relación con la localización de la sepultura los integrantes del fondo analizado incumplieron la normativa eclesiástica. En algunos aspectos se muestran obedientes a la normativa tridentina, tal es el caso de la devoción al ángel de la guarda, la suntuosidad teatral de los cortejos fúnebres o la predilección de las parroquias como lugar de eterno descanso. Sin embargo, para elementos como el uso del hábito religioso a modo de mortaja evidencian una manifiesta reticencia. Podemos afirmar que la mayoría de nuestros testadores quisieron descansar a la espera del Juicio final ataviados con la vestimenta distintiva de su estatus social, tal como hicieron sus antepasados medievales. De esta manera, estaban legitimando su jerarquía y privilegios estamentales a partir de uno de los símbolos que distinguieron en vida a los miembros de unos linajes. Porque la muerte, “de que persona alguna no se puede escusar”, iguala a todos con su carácter ineludible, pero también puede ser utilizada desde el punto de vista simbólico y ceremonial como reproducción sociológica de los privilegios de los grupos dominantes.

ANEXOS

TABLA 1. TESTAMENTOS CON INFORMACIÓN SOBRE RELIGIOSIDAD

Testador	Año	Signatura	Siglo
Pedro de Vera	1472	PPL-1-29, PPL-1-30	XV (4)
Nuño de Villavicencio	1493-1495	PPL-7-238	
Íñigo López de Carrizosa	1498	PPL-7-239	
Juana de Villavicencio	1499	PPL-22-677	

Pedro Hernández de Vicos	1508	PPL-10-23, PPL-10-330	XVI (29)
Francisco de Villacreces	1508	PPL-22-694	
Estropo Ponce de León	1510	PPL-7-253, PPL-1-13, PPL-6-182	
Inés de Villavicencio	1518	PPL-34-1053	
Lorenzo Fernández de Villavicencio	1519	PPL-34-1054	
Juana de Villacreces de la Cueva	1522	PPL-22-695	
Leonor María de la Cueva Espínola y Gallegos	1528	PPL-12-391	
Martín de Escobar	1531	PPL-1-15	
Leonor Núñez de Sepúlveda	1531	PPL-1-12	
Francisca Ruiz	1535	PPL-10-323	
Brianda de Villavicencio	1537	PPL-24-735	
Pedro Núñez de Villavicencio	1538	PPL-30-1003	
Isabel de Vargas	1542	PPL-34-1056	
Luis Suárez de Carrizosa	1549	PPL-7-240	
Francisco Ponce de León	1554	PPL-12-369	
Francisco Ponce de León	1556	PPL-7-256	
Diego Dávila	1558	PPL-34-1061	
Francisco Núñez de Villavicencio	1558	PPL-30-1004	
Francisco de Villacreces	1563	PPL-12-374	
María de Villavicencio Espínola	1568	PPL-30-105	
Juan Ponce de Trujillo	1569	PPL-1-9	
Francisca de Grajales	1571	PPL-10-317	
Ana Basurto	1575	PPL-12-388	
Mencia de Herrera	1576-1577	PPL-15-472, PPL- 15-473	
Leonor Trujillo Ponce de León	1576	PPL-6-197	
Agustín Espínola de la Cueva	1578	PPL- 16-497, PPL-16-498	
Pedro Ponce de León	1589	PPL-14-463	
Luis Ponce de León	1592	PPL-7-245	
Francisca de Escobar	1595	PPL-1-18	

Francisco Ponce de León y Carrizosa	1606	PPL-15-471	XVII (28)
Juan de Grajales	1614	PPL-10-309	
Juana de Grajales	1615	PPL-10-307	
Constanza de Orihuela	1626	PPL-1-16	
Juana de la Cueva Espínola	1628	PPL-7-237	
Francisco Ponce de León y Herrera	1628	PPL-15-476	
Beatriz Manuel Cabeza de Vaca Ponce de León	1628	PPL-12-367	
Inés Ponce de León	1629	PPL-1-16	
Francisco Jerónimo Ponce de León	1643	PPL-22-705	
María de Auñón	1648	PPL-23-717	
Martín Aguirre	1648	PPL-6-186	
María Ponce de León	1651	PPL-1-11	
Francisco Ponce de León y Trujillo	1651	PPL-3-89	
Catalina de Hinojosa y Espínola	1652	PPL-12-385	
Catalina Ponce de León	1658	PPL-14-477	
Leonor Luisa Lorenzo de Fuentes	1658	PPL-49-1522	
Ana Ponce de León	1659	PPL-15-478	
María de Miraval	1660	PPL-1-33	
Juan de Hinestrosa	1667	PPL-17-535	
Clara Fernández de Auñón	1675	PPL-23-718	
Isabel Ponce de León	1689	PPL-15-484	
Francisco Ponce de León	1671	PPL-15-481	
Margarita Juana de Frías Ponce de León	1681	PPL-6-192	
Luis de la Cueva Espínola y Constanza Adorno	1691	PPL-19-617	
Francisco Ponce de León	1692	PPL-7-252	
Catalina Ponce de León	1694	PPL-15-485	
Juan Ponce de León	1694	PPL-15-486	
Juana Espínola	1699	PPL-17-557	

TABLA 2. OTROS DOCUMENTOS CON INFORMACIÓN SOBRE RELIGIOSIDAD

Otorgante	Año	Signatura	Siglo
Hernán García de Vicos	1411	PPL-10-318	XV (1)

Fundación fiesta Inmaculada Concepción Brianda de Villavicencio	1534	PPL-34-1055	XVI (5)
Escritura tributo capellanía Diego Pérez de Basurto	1539	PPL-12-386	
Fundación capellanía Diego de Miraval Villavicencio	1551	PPL-6-183	
Escritura fundación capellanía Francisco Martínez de Trujillo	1556	PPL-48-1511	
Escritura de concordia entre Santo Domingo y los herederos de Pedro de Vera de Mendoza sobre enterramiento familiar en su capilla	1598	PPL-49-1510	
Escritura y reconocimiento de censo y tributo otorgado por Pedro Sánchez Valiente a favor del convento de la Santísima Trinidad sobre tierras en el Pago de Orbaneja	1622	PPL-13-440-441	XVII (2)
Donación lámpara de plata Francisco Ponce de León y Trujillo	1682	PPL-3-88	

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN ILLÁN, Anastasio, "Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII" en *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 9, 1988, pp. 95-120.
- ALFONSO X, *Las Siete Partidas*, Valladolid, Maxtor, 2010.
- AÑUA TEJEDOR, Daniel, "El Ars Moriendi: ¿un Manual del buen morir?" en *Erebea Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 7, 2017, pp. 225-252.
- ARIES, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983.
- AROCA VICENTI, Fernando, *Cenobios y clausuras en el Jerez barroco. Una mirada nueva a la ciudad convento*, Jerez de la Frontera: Asociación jerezana de Amigos del Archivo, 2021.
- ARRANZ GUZMÁN, Ana, "La reflexión sobre la muerte en el medievo hispano: ¿continuidad o ruptura?" en *En la España Medieval*, n. 8, 1986, pp. 109-124.
- BALDÓ ALCOZ, Julia, "Las misas post mortem. Simbolismos y devociones en torno a la muerte y el más allá en la Navarra bajomedieval" en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, n. 28, 2006, pp. 353-374.
- BECEIRO PITA, Isabel, "La aristocracia de Castilla y sus abogados celestiales" en *Estudios de Historia de España*, n. 12, 2010, pp. 27-48.
- BRENNER, Elma, *Memory and Commemoration in Medieval Culture*, Farnham, Ashgate, 2013.
- BURGESS, Clive, "Strategies for Eternity: Perpetual Chantry Foundation in Late Medieval Bristol" en *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England*, Woodbridge, Boydell Press, 1991, pp. 1-32.
- CANTERA MONTENEGRO, Margarita, "Religiosidad en La Rioja bajomedieval a través de los testamentos (siglos XIII-XV)" en *Berceo*, n. 110-111, 1986, pp. 111-154.
- CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985.
- CASEY, James, "Queriendo poner mi ánima en carrera de salvación: la muerte en Granada (siglos XVII-XVIII)" en *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, vol. 1, 2001, p. 13-43.
- CATANZAO, Francesco Albertino, *Trattato del'angelo custode*, Roma, 1612.
- CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, Enrique, *El mundo religioso y funerario de la época visigótica*, Madrid, Asociación Española de Arqueología, 1989.
- CHIFFOLEAU, Jacques, "Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge" en *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Roma, École française de Rome, 1981, pp. 235-256.
- CHIFFOLEAU, Jacques, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge, vers 1320 - vers 1480*, París, Broccard, 1980; IDEM, "Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge" en *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Roma, École française de Rome, 1981, pp. 235-256.
- COSTA, Teresa y Filipe CALVAO, "Fundação de capelas na Lisboa quatrocentista: da morte à vida eterna" en *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, 2001-2002, pp. 337-368.
- CUADRADA MAJÓ, Coral, "Aportaciones a la visión de la pobreza en la Baja Edad Media" en *Espacio, Tiempo y*

- Forma. Edad Media*, n. 28, 2015, pp. 275-301.
- DEL PINO GARCÍA, José Luis, “Muerte y ritos funerarios en Córdoba a fines de la Edad Media” en *Miscelánea Medieval Murciana*, n. 25-26, 2001-2002, p. 231-268.
- DELUMEAU, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Nueva Clío, 1973.
- DELUMEAU, Jean, “Cristianizzazione e descristianizzazione fra il XV e il XVIII secolo” en *Società, Chiesa e vita religiosa nell’Anciene Régime*, Napoli, Guida Editori, 1976, pp. 530-572.
- DELUMEAU, Jean, *La pêche et la peur. La culpabilisation en Occident XXème-XVIIIème siècles*, París, Fayard, 1983.
- DOBSON, R.B., “The Foundation of Perpetual Chantry by the Citizens of Medieval York” en *The Providence of York. Papers Read at the Fifth Summer Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Leiden, Brill, 1967, pp. 235-259.
- DREXELIUS, Horolo, *Tutel angeli*, Colonia, 1631.
- FALCÓN PÉREZ, María Isabel, “Sanidad y beneficencia en Zaragoza en el siglo XV” en *Aragón en la Edad Media*, n. 3, 1980, pp. 183-212.
- FERNÁNDEZ-LADREDA AGUADÉ, Clara, “Las imágenes devocionales como fuente de inspiración artística” en *Codex Aquilarensis*, n. 28, 2012, p. 190-191.
- W. FLYNN, Michael, *The European demographic system (1500-1820)*, Brighton, The Harvester Press, 1981.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen y María Isabel FALCÓN PÉREZ. “En torno a la muerte a finales de la Edad Media Aragonesa” en *En la España Medieval*, n. 29, 2006, pp. 153-186.
- GARCÍA PEDRAZA, Amalia, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad, 2002.
- GÓMEZ NAVARRO, María Soledad, “La eucaristía en el corazón del siglo XVI” en *Hispania Sacra*, vol. 58, n. 118, 2006, pp. 489-515.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo, “Actitud ante la muerte en la ciudad de Santiago durante los siglos XVII y XVIII: la actuación de las órdenes mendicantes” en *Liceo franciscano*, 1985, pp.147-165.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo, “La mortaja religiosa en Santiago entre los siglos XVI y XIX” en *Compostellanum*, n. 3-4, 1989, pp. 271-295.
- NOGALES RINCÓN, David, “Las capillas y capellanías reales castellano-leonesas en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV): Algunas precisiones institucionales” en *Anuario de Estudios Medievales*, n. 35/2, 2005, pp. 737-766.
- GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert, “La iconografía de lo macabro en Europa y sus posibles orígenes clásicos y orientales. Algunas manifestaciones en el arte español de los siglos XIV, XV y XVI” en *Revista Digital de Iconografía Medieval*, n. 21, 2019, pp. 1-53.
- HAINDL, Ana Luisa, “La idea del Purgatorio en la Edad Media: organización y definición de una tradición” en *Revista de Historia*, vol. 23, n. 1, 2016, pp. 53-72.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Manuel, *Fiestas y creencias en Canarias durante la Edad Moderna*, Santa Cruz de Tenerife, Idea, 2007.
- JARA FUENTE, José Antonio, “Muerte, ceremonial y ritual funerario: proceso de cohesión infraestamental y de control social en la alta aristocracia del antiguo régimen (corona de Castilla, siglos XV-XVIII)” en *Hispania: Revista española de historia*, vol. 56, n. 194, 1996, pp. 861-883.
- JEHASSE, Olivier, “Rites et sépultures dans la Corse médiévale” en *Bulletin de la Société des sciences historiques et naturelles de la Corse Française*, n. 617, 1984, pp. 101-108.
- LARA RÓDENAS, José Manuel, *La muerte barroca: ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, Huelva, Universidad de Huelva, 1999.
- LE GOFF, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981.
- LLOMPART, Gabriel, “Aspectos populares del purgatorio medieval” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, n. 26, 1970, pp. 253-274.
- LORENZO PINAR, Francisco Javier, *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, Universidad, 1991.
- LORENZO PINAR, Francisco Javier, “El comercio de la muerte en la Edad Moderna: el caso de Zamora” en *Muerte, religiosidad y cultura popular: siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 433-448.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid.
- MERTENS, Tom, (ed.) *The last judgement in medieval preaching*, Turnhout, Brepols, 2013.
- MIURA ANDRADES, José María, “‘Servicio de Dios y provecho y salud de las almas’: la predicación mendicante en el arzobispado de Sevilla durante la Baja Edad Media” en *Historia. Instituciones. Documentos*, n. 42, 2015, pp. 241-273.
- NADAL, Jorge, *La población española (siglos XVI a XX)*, Barcelona, Ariel, 1984.
- NOGALES RINCÓN, David, “Las capillas y capellanías reales castellano-leonesas en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV): Algunas precisiones institucionales” en *Anuario de Estudios Medievales*, n. 35/2, 2005, pp. 737-766.
- NORMANDO, Franco, “What Happens to Us When We Die? The ‘Four Last Things’ in the Popular Preaching of Bernardino of Siena” en *Death and Dying in the Middle Ages*, Nueva York, Peter Lang, 1999, pp. 100-142.
- O’CALLAHAN MUÑOZ, Xavier, *Compendio de Derecho Civil*, Madrid, Editoriales Reunidas, 1982, t. 5.
- OTERO PIÉIRO MASEDA, Pablo Santiago y Miguel GARCÍA-FERNÁNDEZ, “Los testamentos como fuente para la historia social de la nobleza. Un ejemplo metodológico” en *Cuadernos de estudios gallegos*, t. 60, n. 126, 2013,

pp. 125-169.

- PARRAMÓN I DOLL, Antonio, "El trentenari de Sant Amador" en *Illerda*, n. 38, 1977, pp. 75-76.
- PÉREZ MONZÓN, Olga, "Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y devoción en la Baja Edad Media" en *Hispania Sacra*, n. 130, 2012, pp. 449-495.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, Francisco Javier, "Diferencias sociales más allá de la muerte. El recuerdo de los difuntos en la Galicia medieval (siglos XII-XV)" en *¿Quién manda aquí? O poder na historia de Galicia. VII Semana Galega de Historia*, Santiago de Compostela, Asociación Galega de Historiadores, 1999, pp. 127-142.
- PINEDA, Juan de, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, Salamanca, Casa de Pedro de Adurza y Diego López, 1589, v. 5.
- PIQUERAS JUAN, Jaime, "Disposiciones espirituales y modelo familiar en los testamentos medievales valencianos: 1381-1450" en *Historia. Instituciones. Documentos*, n. 39, 2012, pp. 241-258.
- PIQUERAS JUAN, Jaime, "Permanecer a través del tiempo: estrategias sucesorias y transmisión de los patrimonios en la sociedad valenciana del siglo XV" en *Hispania: Revista española de historia*, vol. 72, n. 241, 2012, pp. 397-420.
- PIQUERAS JUAN, Jaime, "Relaciones familiares en la Valencia Tardomedieval: consanguinidad y afinidad a través de las manifestaciones de últimas voluntades" en *Studia historica: Historia medieval*, 2012, n. 30, pp. 197-211.
- POLANCO MELERO, Carlos, *Muerte y sociedad en Burgos en el siglo XVI*, Burgos, Diputación de Burgos, 2001.
- POMMIER, Edouard, "El ángel desde el Génesis hasta Bossuet" en *Catálogo de la exposición El retorno de los ángeles*, La Paz, Unión Latina, 2006, pp. 20-35.
- PORTILLA GONZÁLEZ, Aida, "El arte del buen morir en los testamentos medievales de la Catedral de Sigüenza (siglos XIII-XV)" en *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, n. 29, 2016, pp. 621-673.
- RODRÍGUEZ DE GRACIA, Hilario, "La religiosidad de los privilegiados en Cabra durante el siglo XVII" en *Encuentros de Historia Local. La Subbética*, Córdoba, Diputación provincial, 1990, pp. 165-183.
- ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, Juan Ramón, "Morir en Madrid a fines del siglo XV. Economía monástica y mentalidades religiosas" en *Anuario de Estudios Medievales*, n. 19, 1989, pp. 573-586.
- ROYER DE CARDINAL, Susana, *Morir en España: Castilla Baja Edad Media*, Buenos Aires, Universidad Católica, 1992.
- RUCQUOI, Adeline, *Valladolid en la Edad Media*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1987.
- RUIZ PILARES, Enrique José, "El papel de los matrimonios en la configuración de las relaciones de poder en las élites bajomedievales castellanas. La aplicación del social networks analysis en Jerez de la Frontera (1475-1500)" en *Norba. Revista de Historia*, vol. 24, 2011, pp. 13-34.
- SÁNCHEZ AMEJEIRAS, Rocío, "Actitudes ante la muerte en las mujeres de la nueva nobleza enriqueña: la escultura funeraria como fuente para la historia de las mentalidades" en *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Al-Mudayna, 1989, pp. 427-436.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, *La Semana Santa de Sevilla*, Madrid, Sílex, 2003.
- SÁNCHEZ LORA, José Luis, "Barroco y simulación: cultura de ojos y apariencias; desengaño de ojos y apariencias" en *Cultura y culturas en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 75-86.
- SCHACHENMAYR, Alkuin, "Lay Use of Monastic Clothing" en *Academia Letters*, March 2021, pp. 1-5.
- URIEL PATIÑO, José, "Desarrollos de la interioridad en la espiritualidad mendicante", en *Recollectio*, n. 39, 2016, pp. 133-150.
- VARELA, Javier, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, Turner, 1999.
- VENEGAS, Alejo, *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca de ella son provechosos*, Valladolid, Imprenta de Diego Fernández de Córdoba, 1583.
- VOVELLE, Michel, *La mort en l'Occident de 1300 a nos jours*, París, Gallimard, 1983.
- VOVELLE, Michel, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.