



Universidad de Murcia

Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII



Tesis de Doctorado

Facultad: Filosofía y Letras

Director: Dr. Javier Gillamón Álvarez

1992

ACTITUDES COLECTIVAS ANTE LA MUERTE EN MURCIA DURANTE EL SIGLO XVIII

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN

INTRODUCCIÓN

Notas

CAPÍTULO I ESTADO DE LA CUESTIÓN: HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA SOBRE EL TEMA.

I.1. Generalidades

I.2. Los inicios

I.3. La historia de la muerte en los años 80

I.4. Otros desarrollos

Notas

CAPÍTULO II FUENTES Y MÉTODO I: EL SERMONARIO

II.1. Problemas teóricos previos

II.2. El nivel de la ideología sobre la muerte: el sermón funerario como fuente para la historia de las mentalidades

II.3. El sermón funerario. Obra literaria y fuente histórica: su situación en el siglo XVIII

Notas

CAPÍTULO III FUENTES Y MÉTODO II. LOS TESTAMENTOS. ANÁLISIS DIACRÓNICO Y SINCRÓNICO

III.1. La representatividad social del documento: el desvío por las fuentes parroquiales

III.2. La sociología del acto testamentario: la muestra aleatoria

III.2.A. Perfil de los otorgantes según el sexo. La sex-ratio de la muestra

III.2.B. El estatus de los otorgantes

III.2.C. La residencia de los otorgantes

[III.2.D. Los otorgantes considerados por su estado civil](#)

[III.2.E. Aproximación al nivel de instrucción](#)

[III.3. La muestra de testamentos: el sondeo dirigido](#)

[Notas](#)

[Tablas estadísticas](#)

CAPÍTULO IV EL DISCURSO TESTAMENTARIO. EL ALCANCE Y EL SENTIDO DEL TESTAMENTO EN MURCIA A FINES DEL ANTIGUO RÉGIMEN

[IV. 1. El testamento y el Purgatorio](#)

[IV.2. Testamento y buena muerte. Algunos problemas metodológicos](#)

[IV.3. La tipología de los documentos: algunas conclusiones al respecto](#)

[IV.4. Hacia una función “nueva” del testamento: la regulación de la herencia](#)

[IV. 5. Los albaceas y la salud de los otorgantes](#)

[IV.6 Las fórmulas notariales: la referencia a la muerte](#)

[Notas](#)

[Tablas estadísticas](#)

CAPÍTULO V. LA REPRESENTACIÓN MENTAL DE LA MUERTE. EL DISCURSO ECLESIAÍSTICO

[V.1. Advertencias previas](#)

[V.2 Muerte y escenografía: la muerte representada](#)

[V.3. La muerte pensada](#)

[V.4. El desengaño y los miedos escatológicos](#)

[V.5. El discurso jesuítico](#)

[V.6. Una buena vida](#)

[V.7. La buena y la mala muerte](#)

[V.8. La *hora mortis*: la agonía](#)

[Notas](#)

[Tablas estadísticas](#)

CAPÍTULO VI LA RED DE GESTOS EN TORNO A LA MUERTE A TRAVÉS DEL TESTAMENTO

[VI.1. La invocación](#)

[VI.2. Los intercesores](#)

[VI.3. La mortaja](#)

[VI.4. El cortejo fúnebre](#)

[VI.5. Lugar de entierro](#)

[VI. 6. Los sufragios: las misas rezadas por una vez](#)

[VI.7. Las cofradías y la muerte](#)

[Notas](#)

[Tablas estadísticas](#)

CONCLUSIONES

ÍNDICE DE FUENTES

BIBLIOGRAFÍA CITADA



PRESENTACIÓN

La presente Tesis de Doctorado, titulada **ACTITUDES COLECTIVAS ANTE LA MUERTE EN MURCIA DURANTE EL SIGLO XVIII** fue leída en septiembre de 1992 en la Facultad de Letras de la Universidad de Murcia. Fue su Director el Doctor Francisco Javier Guillamón Álvarez y el Tribunal que la calificó (APTO CUM LAUDE) estuvo integrado por los siguientes profesores:

PRESIDENTE: Doctor Teófanos Egido (Universidad de Valladolid).
SECRETARIO: Doctor Antonio Peñafiel Ramón (Universidad de Murcia).
VOCALES: Doctora Carmen María Cremades Griñán (Universidad de Murcia).
Doctor Mario Martínez Gomis (Universidad de Alicante).
Doctor Angel Luis Molina (Universidad de Murcia).

Diversas causas han determinado que hasta la fecha no vieran la luz estas páginas, por lo que a la hora de su pública presentación quiero en primer lugar dar las gracias a los componentes antes mencionados del Tribunal que la calificó por las amables aportaciones e interesantes sugerencias que se me hicieron en su ya lejano día. He procurado incorporarlas a sabiendas que enriquecían estas páginas. También he de agradecer a mi Director de Tesis por la deferencia, interés y buena acogida que siempre me ha dispensado.

Verá el lector que se adentre en la obra que se recoge bibliografía posterior a 1992. La razón es sencilla: ha pasado mucho tiempo desde que fue leída y me ha parecido oportuno incorporar algunas aportaciones que yo estimo importantes de autores que han escrito con posterioridad a la fecha mencionada al principio. Se revisan así los resultados de la investigación aunque las conclusiones y la estructura de la misma son exactamente las mismas que en su día fueron presentadas y defendidas por mí. Los retoques, pues de eso se trata, han pretendido matizar algunas afirmaciones, profundizar algunos aspectos y en general modernizar (hasta donde ha sido posible dada la naturaleza y la cronología del trabajo) la investigación, sin que esta se resintieran de ello, pues lo fundamental está intacto.

Quisiera, para acabar, tener un especial recuerdo para tres personas imprescindibles en mi vida: Antonia, sin ella, sencillamente, esto no hubiera sido posible, por tantas cosas; además de Miguel y Jesús, por el tiempo que últimamente no les he dedicado y por lo poco que les he dejado que usen el ordenador de casa. A los tres les dedico esta obra; son el mejor antídoto para olvidar el tema del que trata este trabajo.

En Murcia a 12 de enero de 2001.

Fdo: Anastasio Alemán Illán

ACTITUDES COLECTIVAS ANTE LA MUERTE EN MURCIA DURANTE EL SIGLO XVIII

INTRODUCCIÓN.

Al lector poco avisado, la sola lectura del título que inaugura el presente trabajo , le puede parecer una rara y exótica curiosidad historiográfica , cuando no pura y simple escatología, un tanto macabra y de mal gusto sobre todo en los tiempos que corren, en los que a pesar de los medios de comunicación de masas, la asepsia, el tabú y la ocultación presiden y rodean el tema que nos ocupa. Baste recordar, por ejemplo, la todavía no olvidada guerra del Golfo, donde pese al despliegue de medios informativos, no se vieron muertos o los modernos tanatorios que posibilitan el alejamiento y la ocultación del cadáver. Algún autor al respecto, ha llegado a hablar de que el cadáver ha devenido una especie de “*nueva pornografía*” (1). Por lo demás, temas ética y religiosamente complejos, y que en algunos casos exigen o al menos existe la posibilidad de ello, posicionamientos personales tales como el suicidio o la eutanasia, no por silenciados dejan de tener cierta repercusión social, periódicamente al menos, en los medios de comunicación de masas.

Para el lector más entendido ,sin embargo, arrojar un poco de luz sobre aspectos normalmente olvidados del pasado, puede contribuir a entenderlo mejor.

Nuestro trabajo, no es el fruto de una voluntad de diletante un tanto frívola, ni tan siquiera puede considerarse este tema como parte de lo que algún historiador, desdeñosamente calificaría de “*tarea poco seria*” (2). ¿Cómo explicar entonces nuestro interés por un tema como el que nos ocupa?. A responder a esta primordial por primaria cuestión es a lo que se dedica buena parte de esta presente introducción.

Ante todo debemos decir que nos interesa la vida humana, en el más amplio sentido ,y en todas sus circunstancias: desde el nacimiento hasta la muerte. Este interés no es sólo vital y solidario, es decir, no es sólo actual; del presente ya que también se puede y se debe retrotraer al pasado de los grupos humanos (3). Nos estamos refiriendo, pues, a que nuestro interés se fundamenta también en puras y estrictas "razones científicas", no entendiéndolas como social e individualmente desinteresadas, sino en lo tocante al objeto de estudio de una ciencia llamada historia. Estas razones no son otras que lo que algún autor ha calificado como "historia social" (4) en el sentido que a continuación trataremos de precisar.

Se trata en primer lugar de un problema epistemológico: el objeto de nuestro estudio es diferente a los más usuales temas políticos, económicos o sociales (en el sentido estricto del término, es decir, entendido como estructura social o entendido como estudio del poder y control social de unos grupos sobre otros). Por el contrario, esclarecer todo aquello que constituye “*lo mas crucial de la existencia humana*” es hoy no ya una perspectiva de futuro tal como lo era hace casi ya treinta años para Keith Thomas, sino una necesaria realidad historiográfica (5).

Estimamos que la historia ha de ser referida sobre todo a la colectividad ,más que a casos particulares , aunque esto no excluya la validez de estudios bien enfocados (esto es: debidamente contextualizados) sobre personalidades concretas en temas anexos al que nos ocupa (6) o incluso en el tema que nos ocupa. Son esos hechos de masas que opuestos a los simples acontecimientos constituyen el objeto preferencial de la Historia que pretenda ser algo más que una colección desarticulada de curiosidades, tal como lo ha expuesto Pierre Vilar continuando en la tradición, de las aportaciones, en su momento rupturistas , de la primera generación de *Annales* ,es decir, de Marc Bloch y L. Febvre (7). Más tarde esta manera de ver la historia se ha convertido casi en una constante al menos para cierta corriente histórica a partir de la figura de Fernand Braudel (8). La historia social no es otra cosa que un conocimiento con vocación de integrar en su seno aspectos varios y dispares pero conexionados. Es esa historia total, de carácter sintético de que habla Vilar, fruto de la relación entre varios planos de análisis de una sociedad en un lugar y un tiempo determinados: lo económico, lo social y lo cultural o mental colectivo. Pero para llegar a una síntesis, por otra parte mas anhelada que conseguida realmente, tarea previa es analizar cada uno de esos vastos planos en que *grosso modo* se articula lo real histórico. Es en este momento en el que nos encontramos con la denominada “*historia de las mentalidades*” uno de cuyos temas nucleares es el de la muerte y su historia. Nuestro concepto de historia social es dinámico y en él se integra como parte estructural esencial la noción de mentalidad o más precisamente mentalidades colectivas. Es por ello, que creemos que para llegar , o al menos intentarlo, al ideal (pues así es como ha de entenderse esta noción) de una historia social total que relacionara (no de manera ni mecánica ni lineal) los diversos planos estructurales, habrá que contribuir, previamente , a aclarar un aspecto de uno de esos planos: lo que los hombres piensan, sienten y, sobre todo, hacen en torno al hecho universal, tanto en el tiempo como en el espacio que supone la muerte (9).

La historia de la muerte como parte innegable de la historia social de las mentalidades ha sido entendida de la manera que venimos desarrollando por algunos autores esenciales para este tema. Algunos como J.A. Maravall hablan en general de mentalidades y otros como M.Vovelle distinguen dos conceptos anexos del plano mental colectivo pero que sin embargo, como más adelante precisaremos no deben confundirse: las mentalidades y las ideologías (10).

Antes hemos hablado de la muerte como de un hecho universal tanto en el tiempo como en el espacio. Este carácter obvio de la muerte, ¿no es ahistórico?, ¿no cabría esperar que un estudio de este tipo cayera en ese evidente peligro de “*antropologización*” de que habla F. Dosse para referirse a la tercera generación de *Annales* (11). Este problema no debe dejarse pasar sin reflexionar mínimamente sobre él pues es ilustrativo de cómo se entienden hoy muchas cuestiones relacionadas con la *Historia de las mentalidades*.

En primer lugar, podemos caer en el peligro de la historia inmóvil: de lo que parece que siempre está y ha estado ahí puesto que un hombre del Neolítico, del Barroco o de hoy, tanto del África negra como de Suecia han visto morir, y saben que son mortales. Pero el acercamiento al tema por parte de la historia no es el de la antropología. Son dos maneras complementarias pero diferentes de mirar un mismo hecho, en su raíz biológico, pero también cultural y por tanto histórico, es decir, sujeto a cambios en las imágenes mentales, en las formulaciones ideológicas, en las elaboraciones literarias y artísticas y por fin en los comportamientos tanto individuales como, sobre todo -pues son los que más nos interesan- colectivos.

Según Louis Vicent Thomas *"La antropología tanatológica debe ser necesariamente comparativa pues busca la unidad del hombre en la diversidad; o mejor todavía construye la universalidad a partir de las diferencias"* (12). Esto quiere decir que la historia invierte los términos respecto a la antropología. Tal como afirma Thompson los *"significados transculturales de la antropología no valen para la historia"*; las variables de lugar y tiempo, es decir, el contexto social general, sí son importantes para el historiador y no para el antropólogo que prescindiría o mejor dicho, no le interesan epistemológicamente para su disciplina tales circunstancias, pues su método es ante todo, comparativo (13).

BIBLIOTECA VIRTUAL

Pero esta primera dificultad puede convertirse también en una facilidad: de la universalidad del hecho biológico que es la muerte de cada uno, es sigue que la historia de las actitudes ante la muerte es una piedra de toque ideal para "chequear" de alguna manera a la masa anónima, tradicionalmente olvidada por los historiadores y por otra parte, dada esa misma universalidad de que hablamos, la significación del discurso consciente sobre la muerte y las actitudes ante ella se tornan esencial y altamente reveladoras de los valores y del aspecto histórico de cualquier sociedad. Tanto es así que, por ejemplo, Pierre Chaunu ha llegado a afirmar que *"las actitudes, los gestos, los pensamientos de un grupo humano sobre la muerte nos proporcionan el verdadero testimonio acerca de un sistema de civilización"* (14).

Como bien se intuirá este carácter del tema que nos ocupa es un complemento ideal de lo que anteriormente hemos apuntado sobre los hechos de masas como objeto preferencial de la historia social. Así una historia de las actitudes ante la muerte es especialmente adecuada para intentar llegar a la masa anónima que junto a las personalidades y a las elites sociales, económicas o intelectuales han hecho la historia. Es claro pues, que pretendemos llegar a aprehender, en la medida de lo posible, ya que no es nada fácil y a veces imposible, como veremos, un aspecto de la cotidianidad vital, como era la muerte, y todo lo que conlleva o desencadena de esas personas del pasado que no han generado directamente "su" propia documentación histórica. ¿Habrá que recordar aquí y ahora el alto poder de sugestión y la cotidianidad de la muerte en un *"ciclo demográfico antiguo"*, caracterizado, entre otras cosas por unas altas tasas de mortalidad normal, mortalidad catastrófica y consiguientemente una débil esperanza de vida? (15).

Interés por el hombre medio, es pues, lo que inspira en gran parte este trabajo. Podríamos ver en esta última afirmación una cierta contradicción con alguna de las ideas más arriba expresadas pero es sólo aparente: no tomamos como objeto de estudio

en una opción deliberadamente restrictiva, tan sólo a los grupos populares portadores de una “cultura popular” autónoma y espontánea en contraposición a los grupos sociales dominantes, de élite, portadores de una cultura letrada. Antes bien, consideramos a unos y a otros. Es así como habrá que entender y valorar el presente estudio sobre mentalidades colectivas en torno a la muerte. Somos, de este modo partidarios de las palabras de Peter Burke:

“Quiero concluir diciendo que sea cual sea el grupo elegido para el papel de héroe de la épica -la burguesía, el proletariado, los negros o las mujeres- el resultado es siempre la mistificación. Una historia edificada en torno a buenos y malos imposibilita entender el pasado tal como sucedió”. (16)

No entendemos, sin embargo, y pese a lo que cabría esperar de las afirmaciones anteriores, la historia de las mentalidades como una historia interclasista al ser la noción de mentalidad interclasista, tal como cree C. Ginzburg (17). Por el contrario, nuestro concepto del término historia de las mentalidades, uno de cuyos temas fuertes es la historia de la muerte no es identificable con lo que Michel Vovelle, ha llamado *vieja historia de las mentalidades* que no era otra cosa que una historia intelectual o de las ideas, es decir, una historia del pensamiento consciente y reflexivo, emanado por lo general de élites intelectuales y expresado en grandes obras literarias o de pensamiento, tratadas con un método exclusivamente “*impresionista*” en terminología vovelliana o indicial siguiendo a C. Ginzburg, por los profesionales de la historia (18). Esta historia de las ideologías sí que sería clasista para Ginzburg por oposición a la de las mentalidades que por definición no lo sería. En este punto hay que decir que C. Ginzburg se ha quedado en los primeros pasos, aún vacilantes, de la historia de las mentalidades: en el R. Mandrou de *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles* (19) quien en su análisis de la paraliteratura de la Biblioteca azul de Troyes encontró no la cultura popular sino la cultura popularizada o para el pueblo pero sin el pueblo. Ambos términos no por parecidos, son lo mismo.

Por lo menos, queremos que quede constancia, a manera de hipótesis, de nuestra no coincidencia, en este aspecto concreto, con Carlo Ginzburg. Es decir, pretendemos verificar nuestra idea de unas mentalidades específicas diversificadas aunque tal vez no autónomas, dentro de toda la sociedad murciana del siglo XVIII.

¿Qué entendemos, por tanto, cuando hablamos de *Historia de las mentalidades* y cual es su aplicación al tema de la muerte?. En este aspecto, es a las actitudes colectivas como portadoras privilegiadas de eso que se ha dado en llamar “*mentalidad*”, a las que vamos a dirigir con preferencia nuestra mirada junto a y en relación con el discurso de tipo “literario” e ideológico que subyace en algunas obras de tipo literario menor tales como son los Sermones funerarios u Oraciones fúnebres. Lo que podríamos denominar la “muerte pensada” y la “muerte representada” es decir, escenificada en determinados rituales, son como dos niveles

de análisis que oportunamente cruzados -dada nuestra concepción dinámica de lo que ha de ser la historia de las mentalidades- permitirá , una vez conocidas las solicitaciones precisas de la demografía (nivel de base, conocido a través de los diversos trabajos que ya hemos mencionado y que en adelante resaltaremos) comprobar las disfunciones o en su caso las concordancias entre el plano ideológico y sus fuentes, ante todo clericales ,y el plano de la acción o de las actitudes ,es decir, los comportamientos colectivos que se adoptan ante la muerte. Esto último, claro está, lo encontraremos en las últimas disposiciones, es decir, en los testamentos.

En esta disparidad de acercamientos, por lo demás complementarios, al tema está implícita una diferenciación semántica entre los términos "mentalidad" e "ideología" en la que mientras ésta es el dominio del pensamiento claro, intencional y conscientemente articulado aquella es algo mas impreciso y borroso. Por su parte, Vovelle ha definido así mentalidad:

“... lo que subsistiría de expresiones ideológicas en una época arraigadas en un contexto histórico preciso cuando estuvieran desacompañadas y dejaran de estar en contacto directo con lo real para convertirse en estructuras formales transportables y aún ilusorias” (20).

Por su parte J.A. Maravall prefiere dar otra definición que sólo se diferencia en algunos matices de la anterior:

“.... contenidos recibidos, asimilados y que llegan a ser el fondo sobre el que emergen las opciones, las voliciones, las ideas, los modos de comportamiento que los individuos asumen no ya conscientemente sino con plena remponsabilidad del sentido que es dan. A esta última sedimentación consciente que queda por detrás de la reflexión crítica y personalmante asumida, en la que esta se apoya es lo que llamo mentalidad.”(21).

No compartimos en absoluto, pues, la concepción que de la mentalidades como algo inconsciente y ciego tienen algunos historiadores tales como Philippe Ariés: para quien las mentalidades se reducen a la evolución autónoma y endogámica de lo que él llama *“inconsciente colectivo”*(22). Esta concepción cercana al psicoanálisis que Ariés tiene de la historia de la muerte y que sin embargo ha dado como fruto una excelente síntesis titulada: *El hombre ante la muerte*, parece confinar esta dimensión temática de la historia de las mentalidades que es la de la muerte al terreno de lo oscuro e indefinido, sin conexión posible (o al menos forzada) con los otros planos de análisis a los que antes nos referíamos.

Nosotros, por nuestra parte, recogemos la propuesta metodológica efectuada por Michel Vovelle en varias ocasiones sobre lo que se podría llamar un tratamiento *“en vertical”* del tema que nos ocupa (23): un plano demografico, un plano ideológico y un plano intermedio: el de las actitudes y los ritos en torno a la muerte

tomados como indicios de lo mental colectivo (24) o "*imaginario colectivo*", es decir de las imágenes mentales que la vivencia, el pensamiento o la muerte ritualizada provocan o suscitan.

Hemos prescindido conscientemente del nivel de la muerte como hecho demográfico como el objeto esencial de este estudio. Razones de funcionalidad y el hecho de que estos aspectos empiecen a estar hoy razonablemente bien conocidos así nos lo han aconsejado. La presente Tesis Doctoral no es un trabajo de demografía histórica. Con esta aclaración bien se entenderá la estructura que hemos adoptado para nuestro empeño: tras la introducción y los oportunos apartados de fuentes y métodos, aparece en primer lugar lo que podríamos denominar el discurso oficial (en este caso eclesiástico) sobre la muerte, estudiado tanto a través de las Oraciones fúnebres como a través de los preámbulos y parte expositiva de los testamentos del clero murciano.

Más tarde sigue un análisis de las actitudes colectivas vertebrado en dos fases o mejor con dos enfoques diferentes: uno, como veremos, combina la sincronía y la diacronía, o lo que es lo mismo, estudia digamos que en bruto el tema; el otro incorpora una nueva perspectiva que puede enriquecer las aportaciones derivadas del primer análisis: hemos discriminado y estudiado por separado las actitudes en diversos grupos sociales definidos por su estatus y o su posición económica dentro de una comunidad urbana teniendo en cuenta que esa no es más que una manera de comenzar ya que somos conscientes que las distancias sociales que separan a los diferentes grupos son, en principio, a manera de hipótesis de trabajo, también medibles en términos culturales y en los diversos comportamientos que revelan dichas culturas (25).

No pretendemos, por todo esto, apartarnos de lo real o social ni un ápice como cree François Dosse al referirse a la "*nueva historia*" o *Historia de las mentalidades* tal como se ha venido practicando en Francia por la heterogénea "*tercera generación*" de *Annales* desde los años 70 (26). Antes al contrario, pretendemos devolverle a la historia social una dignidad que en realidad, bien entendida, no ha perdido jamás: contribuir a una jerarquización y distribución de las actitudes ante la muerte que sirva para aclarar otros aspectos de la estructura social murciana a lo largo del siglo XVIII. Ahora se nos ocurre un ejemplo que de nuevo puede servir de hipótesis de trabajo: ¿sirve el ritual mortuario como una forma cultural de dominio de unos grupos sociales sobre otros?.

Lo mental no estaría fuera de lo social como señala Dosse. En nuestro caso la muerte como experiencia universal no supone que existan o puedan existir diversas estrategias para enfrentarse a ella. El sustrato ideológico o cultural (que en su momento trataremos de precisar) puede ser común para toda una formación social dada pero la plasmación al nivel de los comportamientos colectivos puede variar e incluso se pueden apreciar desviaciones no esperables a priori en los comportamientos de ciertos individuos y grupos que se aparten o incluso contradigan la norma socialmente aceptada.

En este momento surge una gran dificultad inicial: lo natural, lo normal deja un rastro histórico imperfecto, precisamente por su normalidad y naturalidad. Además hemos de tener en cuenta que morir es un hecho histórico a caballo entre lo privado y lo público, es decir, entre la conciencia individual y el rito o si lo preferimos la liturgia católica en nuestro caso. Llegar a lo primero es francamente difícil y por ello somos muy cautos en este terreno. Meternos en la piel o mejor en la cabeza y en los sentimientos de un murciano del siglo XVIII es literalmente imposible pero no lo es ver lo que a veces hacía y a veces lo que decía y de esta manera intentar llegar a entender algo. Si lo hemos conseguido sólo el lector lo juzgará.

Llegar a lo primero es más fácil y éste es en realidad, el terreno que nos interesa. La antropología nos dice que el rito es cultural, es decir, que nos remite a ciertos valores (27). Y la muerte durante el siglo XVIII, como veremos, estaba fuertemente ritualizada. Es precisamente ésta, una de sus grandes características, tal como ha puesto de manifiesto Michel Vovelle. Pero no adelantemos acontecimientos. En realidad, la historia de la muerte es un territorio fronterizo entre lo público y lo privado. ¿Acaso no se enterraban los hombres todavía a finales del Antiguo Régimen en las iglesias o cerca de ellas; es decir, a la vista de todos?. No es casualidad pues que en el volumen correspondiente de la *Historia de la vida privada*, un gran especialista en el tema que nos ocupa, Philippe Ariés no lo haya incluido (28).

De todas las reflexiones anteriores se deduce que el acercamiento al tema del presente trabajo ha de ser pues necesariamente indirecto. He aquí un gran peligro de cualquier *Historia de las mentalidades*. Este peligro, que se remonta a sus orígenes, ya fue notado hace muchos años por Jacques Le Goff en un artículo que hizo época (29). Buscar lo no evidente puede llevarnos a resultados o bien perogrullescos o bien tan alambicados y complejos que carezcan de una base real sólida sobre la que apoyarse.

Para desbrozar el camino, sin embargo, contamos con la imprescindible ayuda de las ciencias sociales, singularmente de la sociología religiosa y de la antropología. Nos apresuramos a decir que no somos especialistas en ninguna de ambas materias y por ello seremos reos del delito de lesa sociología y lesa antropología, tal como lo ha expresado Charles Radding acusando a los historiadores de eclécticos y *saqueadores* de los métodos y aún de los conceptos de la antropología (30). Esto, en realidad, es un pseudoproblema epistemológico pues las Ciencias Sociales están lejos de aportar a la Historia paradigmas indiscutibles o al menos indiscutidos. Tal como afirma Santos Juliá la teoría social es plural, multiparadigmática:

“no ofrece ni puede ofrecer a la historia ni a ninguna otra ciencia un único paradigma, ni por consiguiente una sola metodología y ni siquiera un instrumental conceptual listo para ser utilizado como quien lo toma de un anaquel” (31).

Así como el movimiento se demuestra andando, la historia social de las actitudes ante la muerte se demuestra haciéndola.

Hemos expuesto ya cómo pretendemos llegar a la *muerte ideológica*. Ahora cabe hablar de cómo lo vamos a hacer en el caso de las actitudes. Para acarcarnos a este plano del análisis habrá que echar mano de uno de los medios propios de la sociología religiosa, tal como hizo M. Vovelle en el caso de Provenza durante el siglo XVIII analizando unas 20.000 actas de testamento, escogiendo previamente ciertos índices o indicadores significativos teniendo en cuenta el valor central y el significado espiritual del documento dentro del ritual de la muerte todavía para el siglo XVIII (32). Sin embargo, la problemática vovelliana no es la nuestra.

El autor francés se interesó por buscar en la larga duración los orígenes de la descristianización “*en caliente*” del año II, es decir, su ya clásico estudio provenzal es el fruto de un historiador de la Revolución francesa sorprendido por unos hechos en principio y aparentemente inesperados, y que buscaba el cuándo y el cómo de la difusión popular o semipopular de la Ilustración como cultura, que en un principio había sido sólo de elites (33).

Ni que decir tiene que ésta no es nuestra problemática, puesto que, entre otras cosas, en España no hubo una Revolución francesa que fuera la cristalización de algunos de los ideales de la Ilustración. Más bien, la salida del Antiguo Régimen en España fue bastante diferente: hasta cierto punto gradual políticamente hablando (tras el turbulento reinado Fernando VII), con el dominio del moderantismo en la era isabelina y al mismo tiempo radical ideológicamente pues el liberalismo se abrió paso dificultosamente sin una Ilustración plenamente desarrollada, excepto en casos muy puntuales y concretos, realizando una suerte de salto acrobático ideológico. Esto es algo que no debemos perder de vista como marco de referencia.

Buscar índices significativos, sin embargo, no es suficiente. Habrá que descodificar o si se quiere, descifrar una información que en buena medida viene cifrada. Para ello, la propia historia de las ideas y la antropología social nos deberán proveer del material conceptual adecuado, con las debidas precauciones, claro está. Salvando la ahistoricidad de principio de la antropología señalada antes, habrá que ver en el método comparativo de aquella una gran fuente de posibilidades interpretativas:

“Pero los paralelismos antropológicos también pueden ser usados más directamente como material analógico que nos puede ayudar a tratar a fondo mecanismos similares en la historia de Occidente, mecanismos que no son en absoluto transparentes en nuestro material histórico pero que pueden serlo aún más cuando podemos observar, principalmente en el campo modelos parecido todavía actuales. (34).

Más arriba aplazábamos la problemática concreta que dirige nuestra elección temática. Es hora ya de abordarla.

Si definimos la Ilustración más como una *actitud* o talante que como un sistema de pensamiento o ideología articulada y unívoca, tal como recientemente ha formulado, sintetizando otras opiniones, el profesor Enciso Recio (35); entonces será muy adecuado

comprobar el aspecto que adopta esa actitud ante un tema esencial como es el de la muerte y, de paso, esto nos servirá para comprobar la difusión social, si la hay, de las actitudes dirigidas por la mayor austeridad e interiorización que parecen presidir la religiosidad propia de la Ilustración (36). Pretendemos estudiar ese “*cambio axiológico*” del que habla Aguilar Piñal desde una mentalidad contrarreformista y escolástica hacia otra para él tímidamente secularizada; no tan tímidamente para otros como Sánchez Blanco; verificado, no sin ambigüedades y *clausuros* a lo largo del siglo XVIII (37). Se trata de estudiar el calado social y las raíces también sociales además de las facetas o matices concretos de un tema especialmente conflictivo y sensible para la Ilustración como es el de la religiosidad, pues es evidente que existía entonces, y aún hoy existe, una estrechísima relación con la muerte. Contextualizamos además el tema y lo insertamos en lo que Jean Delumeau ha llamado, como proceso de aculturación de largo aliento cronológico, la *cristianización* emprendida, en el caso de los países católicos, a partir de Trento (38), sabiendo sin embargo que la dialéctica entre mentalidades (religiosidad popular versus religiosidad culta o de élite o entre cultura popular y cultura dominante) ni es unívoca, ni unidireccional, ni estática en el tiempo. Compartimos por ello algunas de las críticas que formuló Peter Burke a mediados de los 80 en una reflexión historiográfica recientemente publicada en español, sobre la controvertida *Historia de las mentalidades*, en el que, por lo demás, se reivindica este campo al notar la necesidad de una disciplina que llene el hueco, o al menos lo intente, existente entre la Historia intelectual y la Historia social, “*a fin de no tener que elegir entre una historia intelectual que excluya a la sociedad y una historia social que excluya al pensamiento*” (39).

Pero esta primera problemática puede ser trascendida rápidamente. La razón es bien sencilla y se deriva de nuestra adopción como hipótesis de trabajo de partida de los esquemas de desenvolvimiento del sentimiento hacia la muerte, las representaciones mentales que genera y los comportamientos o actitudes que desencadena (interpretables en una doble forma: de la historia religiosa y en la conexión cuidadosa entre antropología e historia). El esquema temporal dibujado por Michel Vovelle (40) proporciona el primer modelo. Habla, por una parte, de ciertos resurgimientos de lo macabro desde la Baja Edad Media (período de esplendor de la danza de la muerte), en la época del Barroco y en el siglo XIX ya con el Romanticismo y por otra parte de la desestructuración de lo que el mismo autor ha llamado *piEDAD barroca* en una secuencia temporal que tiene (para el caso de la Provenza por él estudiado al año 1.750 como bisagra (41).

El otro gran esquema de desarrollo en juego es el de Philippe Ariés. En sus múltiples trabajos sobre el particular, este autor diseñó un esquema cuatripartito en el que la Edad Moderna en general y el siglo XVIII en particular son etapas y a la vez estadios en los que junto a concepciones y actitudes antiguas conviven y empiezan a prefigurarse otras nuevas. Es lo que él llama *muerte propia o mía* frente a la *muerte ajena* (equivalente de tabú como notábamos al principio) del hombre contemporáneo (42)

De esta forma, el siglo XVIII se nos presenta como una hipotética coyuntura de cambio en lo que se refiere al movimiento multiseccular (la historia de la muerte es siempre, por definición de larga o de muy larga duración, pero no inmóvil) del sentimiento hacia la muerte y en la red de gestos de tipo religioso que lo acompañan. De esta manera, además, con una óptica puramente académica esta vez, pretendemos completar la visión general de un siglo largo (nuestro estudio comienza a principios del

siglo XVIII y finaliza en el primer cuarto del siglo XIX) que ha sido estudiado sólo en su primera mitad recientemente por el profesor Antonio Peñafiel (43).

Diremos para terminar esta introducción que se trata de verificar o no nuestras hipótesis de partida. en el marco temporal citado y en el marco geográfico y social que viene definido por la ciudad de Murcia y su término municipal, teniendo también en cuenta que lo que hace unos veinte años era tema de pioneros aislados ha adquirido ya hoy carta de naturaleza con la proliferación de estudios regionales o locales que nos remiten inexcusablemente pero también afortunadamente a referirnos a la historiografía española sobre el tema. Es lo que en el siguiente capítulo, enfocado a manera de estado de la cuestión ,abordamos.

NOTAS A LA INTRODUCCIÓN

(1) Véase al respecto lo que dice J. Whaley en WHALEY, J: *Mirrors of mortality. Studies in the social history of death..* Ed. Europa Publications Limited. Londres, 1981. Pags: 2-3.

Lo mismo nos viene a decir Ariés aunque de forma más comedida en su obra *La muerte en Occidente*. Ed. Argos Vergara. Barcelona, 1982. Pags: 55 a 63.

(2) Temas anexos al que nos ocupa, pues caen dentro de los comportamientos colectivos tales como el sexo, la familia, la locura o el crimen, han sido calificados por J. Fontana de esa manera. Llevado este autor de un economicismo al ultranza señala además que la eclosión reciente de los nuevos territorios de la historia se debe al afán de servir al orden académico establecido y de paso ganar dinero. Que algo de eso hay en la Historiografía española es evidente, pero particularmente, no nos vemos reflejados en tan acerada, por generalizadora, crítica; como intentaremos demostrar con argumentos en la presente introducción.

Véase: FONTANA, Josep: *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Ed. Crítica. Barcelona, 1982. Pags: 171 y ss.

(3) Están implícitos aquí los puntos de vista de E.H. Carr cuando dice que cada historiador busca en el pasado aquello que le preocupa o le choca en el presente: “*El historiador es necesariamente selectivo*” (respecto a sus hechos) en función de su ideología o de su mentalidad nos viene a decir Carr. Véase E.H. CARR: *¿Qué es la Historia?*. Ed. Ariel. Barcelona, 1983. Pags: 9-40.

(4) Este término, por sí mismo, no dice casi nada ya que como bien ha señalado recientemente el profesor Santos Juliá, hay muchas obras que son clasificables dentro de tal epígrafe historiográfico. Véase: JULIÁ, Santos: *Historia social/Sociología histórica*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1989. En especial las páginas 22 a 57.

(5) A la altura de 1963, y como consecuencia de una saludable confluencia de Antropología e Historia defendida por Keith Thomas; este autor publicaba en *Past and Present* un famoso artículo en el que señalaba la Historia de la muerte como dentro de esas “áreas enteras de la experiencia humana que, o bien no han sido estudiadas históricamente en absoluto, o nunca han sido entrelazadas en la urdimbre social”. Véase: THOMAS, K: “ Antropología e Historia “, en *Historia Social* nº 3. U.N.E.D. Valencia, 1989. Pags: 72-80. No es necesario pues remontarse hasta Lucien Febvre para notar con él que en la Historia académica de su tiempo se echaba en falta al hombre, nada menos. El pensamiento de Febvre en FEBVRE, Lucien: *Combates por la Historia*. Ariel. Barcelona, 1975.

(6) Estamos pensando en el ya clásico trabajo de Carlo Ginzburg sobre la *visión del mundo* de un humilde molinero del siglo XVI llamado Menocchio. Véase: GINZBURG, C: *El queso y los gusanos*. Muchnik editores. Barcelona, 1986. Otro buen ejemplo de este tipo de trabajos sobre personalidades concretas dentro del amplio campo de la Historia de las mentalidades es el de Richard L Kagan sobre los sueños reveladores y la mentalidad mágica y escatológica de un doncella madrileña llamada Lucrecia de León durante el reinado de Felipe II. Véase: KAGAN, Richard L.: *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*. Nerea. Madrid, 1991.

(7) Véase: VILAR, Pierre: *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Crítica. Barcelona, 1981. (3ª edición). Pags: 41- 48.

(8) Una confirmación de este punto de vista se puede encontrar en BRAUDEL, Fernand: *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza (6ª edición). Madrid, 1982. Pags: 19-29.

(9) Nos apartamos pues de esa versión vulgar del materialismo histórico que pretende una lectura reduccionista y en cierto modo idealista de la historia. El economicismo marxista no ha tenido en cuenta que el cambio histórico siempre pasa por el tamiz de las ideas de los hombres, sus valores, y es cuestionado en sus acciones, sus elecciones y sus creencias. Sobre todo esto véase: THOMPSON, E.P.: “Folklore, Antropología e Historia”, en *Historia Social* nº 3. Invierno de 1989. U.N.E.D. Valencia, 1989. Pags: 81-102. Polemizando con Althusser y más por extenso el autor ha expresado sus puntos de vista sobre un modo de producción **completo**, en el que tenga cabida las representaciones mentales, en THOMPSON, E.P.: *Miseria de la teoría*. Crítica, Barcelona. Pags: 219-248. Este mismo autor ha pasado sus teorías a la práctica y aún declaradamente marxista ha dado a luz excelentes trabajos sobre rituales sociales y su significación mental, como es el caso del análisis de la cencerrada popular en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX. Podemos encontrar este trabajo en THOMPSON, E.P.: “La cencerrada”, en *Costumbres en común*. Crítica. Barcelona, 1995. Pags: 520-594.

(10) Véase: VOVELLE, Michel: *Ideologías y mentalidades*. Ariel. Barcelona, 1985. Págs: 1-19. También en Maravall, J.A.: “La historia de las mentalidades como historia social”, en *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia (Historia moderna)*. Universidad de Extremadura. Cáceres, 1983. Páginas 399-412.

(11) Confróntese: DOSSE, F.: *La historia en migajas. De Annales a la nueva historia*. Ediciones Alfonso el magnánimo. Valencia, 1988. Pags: 173-187.

(12) Véase la defensa de la Antropotanatología que realiza el autor en THOMAS, L.V. : *Antropología de la muerte*. FCE. México, 1983. Pags: 10 a 15.

(13) Sobre nexos de unión entre historia y antropología véase: WICKHAM , Chris: “Comprender lo cotidiano: Antoplogía e Historia social”, en *Historia Social* n°3. Invierno de 1989. U.N.E.D. Valencia, 1989. Pags: 115-128. Además véase el artículo de Thompson citado en la nota 9.

(14) Confróntese: CHAUNU, Pierre: *Historia, ciencia social. La duración, el espacio y el hombre en la época moderna*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1985. Pags: 528 y ss.

(15) Sobre el concepto de sistema demográfico y los diversos indicadores significativos que se toman par establecerlo y caracterizarlo en el Antiguo Régimen véase: W. FLINN, Michael : *El sistema demográfico europeo. 1500-1820*. Crítica. Barcelona, 1989. Pags: 27-42. Sobre la variable concreta que es la mortalidad véase: PÉREZ MOREDA, Vicente: *Las crisis de mortalidad en la España interior. Siglos XV-XIX*. Siglo XXI. Madrid, 1980. Pags: 51 a 61.

Sin embrago, y a pesar de todas las enseñanzas que se extraen de los dos trabajos anteriores hay que hacer algunas precisiones: España en su conjunto pasa, a lo largo del siglo XVIII del *ciclo demográfico antiguo* a uno de tipo moderno, caracterizado por un crecimiento natural de la población mas o menos constante, basado sobre todo en la caída de la mortalidad. Véase también NADAL, Jordi: *La población española (siglos XVI a XX)*. Ariel. Barcelona, 1984. Pags: 86 y ss. El caso murciano es representativo de lo que decimos, pero el crecimiento natural de la población se verifica más a costa del incremento de la natalidad y de la casi desaparición de la mortalidad catastrófica que a costa de la mortalidad infantil y mortalidad adulta normal, que sigue siendo elevada. Confróntese: LEMEUNIER, Guy: “Conquista agrícola y feudalismo desarrollado”, en *Historia de la Región murciana*. Volumen VII. Ediciones Mediterráneo. Murcia, 1984. Pags: 23-32.

Una confirmación cuantitativa de esto se puede encontrar en las series que el profesor MARSET CAMPOS recoge en su trabajo: *Aspectos sanitarios de Murcia en los siglos XVIII y XIX* en *Anexos de la Revista Hispania*. n°10. Madrid, 1983. Pags: 284-287. Una cifra media de 20%° y esporádica de 25%° para la mortalidad es lo que debemos retener como dato significativo en este aspecto.

(16) Véase: BURKE, Peter: “Historia popular o historia total”, en SAMUEL, R. (ed.): *Historia popular y teoría socialista*. Crítica. Barcelona, 1984. Pag.: 76

(17) Véase: GINZBURG, C.: *El queso... Ob. cit.* Pags: 24 a 27.

(18) Tales son los presupuestos metodologicos de obras clásicas, con un valor evidente, tales como la de HUIZINGA, J.: *El Otoño de la Edad Media*. Capítulo 11. Alianza. 6ª

edición. Madrid, 1984. Menos conocida y tal vez más especulativa es la obra de GROETHUYSEN, Bernhard: *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. F.C.E. Madrid, 1981. Pags: 85-133. La mejor síntesis, sin embargo, de esta manera de enfocar y desarrollar el tema es la de FAVRE, Robert: *La mort dans la littérature et la pensée française au siècle des lumières*. Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1978.

(19) Confróntese: MANDROU, Robert: *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*. Ed. Stock. París, 1975. Pags: 131-133. Aquí comprobaba Mandrou que el tema medieval de la danza macabra todavía seguía vigente en la Edad Moderna.

(20) Véase: VOVELLE, M.: *Ob. cit.* Página 15.

(21) Véase: MARAVALL, J.A.: *Ob. cit.* Pagina 404.

(22) Sobre el particular dice textualmente: “Mas ¿Qué es el inconsciente colectivo? Sin duda sería preferible decir el no-consciente colectivo. Colectivo: común a una sociedad en un determinado momento. No-consciente: difícilmente o en absoluto percibido por los contemporáneos, porque se cae de su peso, forma parte de los datos inmutables de la naturaleza, porque son ideas recibidas o ideas vagas, lugares comunes, códigos de decencia y moral, conformismos o prohibiciones, expresiones admitidas, impuestas excluidas de los sentimientos y de los fantasmas. Los historiadores hablan de “estructura mental”, de “cosmovisión”, para designar los rasgos coherentes y rigurosos de una totalidad psíquica que se impone a los contemporáneos sin que estos se enteren. En ARIÉS, Philippe: *La Historia de las mentalidades*. En: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger y REVEL, Jacques (Directores): *La nueva historia. Diccionarios del saber moderno*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1988. Página 481.

(23) Véase: VOVELLE, M.: “Les actitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes”, en *Annales E.S.C.* 1976. N° 2. Páginas: 120-123. Más tarde en *Ideologías y mentalidades. Ob. cit.* Pags: 112-118.

(24) Seguimos en este aspecto a Carlo Ginzburg cuando propone usar el método indicial para penetrar y estudiar lo que cómo en este caso está, a veces, no explícito, por asumido y cotidiano, como es la muerte. Véase: GINZBURG, Carlo: *Indicios. raíces de un paradigma de inferencias indiciales*, en GINZBURG, C.: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1989. pags: 138-164.

(25) Roger Chartier ha llamado la atención sobre este aspecto en un artículo en el que recoge las diferentes críticas que la historia social de las ideas ha hecho desde los años 70 a la historia de las mentalidades. Véase: CHARTIER, Roger: “Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas”, en CHARTIER, Roger: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Gedisa. Barcelona, 1992. Pags: 26 y 27.

(26) Véase: DOSSE, F.: *Ob. cit.* Pags: 211-223.

(27) Louis Vicent Thomas le expresa en estos términos: “Es que la muerte despierta en el plano de la conciencia individual y grupal conjuntos complejos de representaciones

(suma de imágenes-reflejo o de fantasías colectivas, juegos de imaginación, sistemas de creencias o valores, enjambres de símbolos) y provoca comportamientos de las masas o de los individuos (actitudes, conductas, ritos), codificados más o menos rigurosamente según los casos, los lugares y los momentos”. Confróntese: THOMAS, L.V.: *Ob cit.* Pag. 52.

(28) Véase: ARIÉS, P.: “Para una historia de la vida privada”, en ARIÉS, Philippe y DUBY, Goerge: *Historia de la vida privada*. Vol. III. *Del Renacimiento a la Ilustración*. Taurus. Madrid, 1989. Pags: 7 a 19.

(29) “El nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático... y así lo falto de raíz, nacido de la improvisación y del reflejo, gestos maquinales, palabras irreflejas, viene de lejos y atestigua la prolongada resonancia de los sistemas de pensamiento”. Ante ello: “De ahí el método que la historia de las mentalidades impone al historiador: una investigación arqueológica,...”. Véase: LE GOFF, J. y NORA, P.(Directores): *Hacer la historia*. Volumen III. *Nuevos temas*. Laia. Barcelona, 1980. Pags: 81 a 98.

(30) Véase: RADDING, Charles:”Antropología e historia o el nuevo traje del emperador”, en *Historia social*_nº 3. Invierno, 1989. U.N.E.D. Valencia, 1989. Pags: 103-113.

(31) Véase: JULIÁ, Santos: *Historia social/Sociología histórica*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1989. Página: 25.

(32) Véase: VOVELLE, M.: *Pieté baroque et dechristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Editions du Seuil. París, 1978.

(33) Véase: VOVELLE, M.: *La mentalidad revolucionaria*. Crítica. Barcelona, 1989. Pags: 21 a 59.

(34) Véase: WICKHAM, Chris: “Comprender lo cotidiano : antropología social e historia social”, en *Historia social*_nº 3. Invierno 1989. U.N.E.D. Valencia, 1989. Pag: 124.

(35) Confróntese: ENCISO RECIO, Luis Miguel: “La Ilustración en España”, en *Actas del Congreso sobre Carlos III y su siglo*. Universidad Complutense. Madrid, 1989. Páginas: 685 y ss.

(36) Ya Domínguez Ortiz llama la atención sobre este particular, al menos en el terreno religioso, que es el que nos interesa. Véase: DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*. Ariel. Barcelona, 1981. Pag: 489. Por su parte, Joël Saugnieux ha insistido más recientemente y más por extenso en lo mismo. Véase: SAUGNIEUX, Joël (director): *Foi et Lumieres dans l’Espagne du XVIIIe siecle*. Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1985. Pags: 9 a 25.

La impresión que se saca de la lectura de estas obras es que el cristianismo ilustrado es sólo una versión depurada de excesos gestuales e interiorizada y que algunos han llegado a tildar de jansenista pero que otros como Teófanos Egido rechazan para emparentar la espiritualidad ilustrada más con el humanismo del siglo XVI. Véase sobre todo esto último: “La religiosidad de los españoles (siglo XVIII)” , en *Actas del*

Congreso sobre Carlos III y su siglo. Universidad Complutense. Madrid, 1989. Pags: 768-773.

Es especialmente adecuado confrontar este tipo de piedad con la barroca pues ésta es aparatosa, ritualizada, externa; es decir las diferencias, al ser profundas deben, a priori, resaltar mucho. Véase para una: SAUGNIEUX, Joël: *Ob. cit. Loc. cit.* y para la otra: VOVELLE, M.: *Pieté... Passim* o también LEBRUN, F.: “Las reformas. devociones comunitarias y piedad personal”, en ARIÉS, P. y DUBY, George: *Historia de la vida privada* . Vol. III. Taurus. Madrid, 1989, Pags: 73 a 102.

(37) Véase: AGUILAR PIÑAL, Francisco: “La Ilustración española”, en AGUILAR PIÑAL, Francisco (editor): *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. C.S.I.C.-Trotta. Madrid, 1996. Página:23. Por su parte Francisco Sánchez Blanco asegura que la secularización fue bastante más intensa de lo que la historiografía tradicional, con Sarrailh a la cabeza ha admitido comunmente, como fruto de los avances del mecanicismo y el eclecticismo historiográfico y filosófico, aunque el mismo autor se contradice cuando afirma que la masa seguía inmersa en una mentalidad mágica y milagrera que nada tenía que ver con la Ilustración, de forma que el catolicismo era más nominal que real. Reproducimos ahora varios pasajes significativos e ilustrativos de sus tesis:

*“La conciencia del pecado no es tan obsesiva ni la piedad tan intensa como en el Barroco. Por eso muy pronto, algunas órdenes religiosas y la jerarquía eclesiástica se convencen de la necesidad de volver a misionar a los cristianísimos españoles. Grupos de clérigos asaltan ciudades y pueblos de España impartiendo durante varios días una catequesis esencial, y sobre todo, conmoviéndolos en actos colectivos. Crean una psicosis pasajera a base de tremebundas filípicas contra modas y otras perversiones de menor calibre. Pero las consideraciones barrocas sobre la muerte y el juicio final ya no causan el efecto duradero que tuvieron durante el Barroco....La feligresía asiste a una manifestación artística sin separar el impacto estético del sentimiento religioso.... No, los hombres del Rococó tenían más distracciones y por eso meditaban menos en las portimerías.”.*Más adelante leemos: *“Ni la Reforma protestante se siente como una amenaza para la nación ni los españoles sospechan en cada vecino un judaizante. Por eso decae la vigilancia contra la heterodoxia y decrece la presión social que obliga a identificarse con el catolicismo sin dimes y diretes”.*Tras lo anterior, y sin embargo, esto: *“Que la religión se practicaba de una forma mágica o que respondía a intereses materiales o a deseos subconscientes, según el caso, eso lo tenía claro el español dieciochesco, lo cual templaba su fe fanática de antaño...La masa -en esto coinciden los historiadores- sigue practicando, de espaldas a teologías y novedades, un catolicismo nominal, sembrado de supersticiones, creencias mágicas y cultos ridículos”.* Confróntese: SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada.*Taurus. Madrid, 1999. Páginas: 187-202.

(38) Véase: DELUMEAU, Jean: “Cristianianizzazione e descristianizzazione fra il XV e il XVIII secolo”, en RUSSO ,Carla (ed): *Società, Chiesa e vita religiosa nell Ancien Regime*. Guida editori. Nápoles 1976. Pags: 553-579.

(39) Véase: BURKE, Peter: “Relevancia y deficiencias de la Historia de las mentalidades”, en *Formas de hacer Historia cultural*. Alianza. Madrid, 2000. Páginas: 207-230.

(40) El esquema temporal donde se dan esos sentimientos de un cierto miedo a la muerte (“*pulsión pánica del tiempo de las grandes epidemias pero también, de ,manera más difusa periodos en los cuales la sensibilidad colectiva se crispa sobre la muerte*”) es el siguiente: Baja Edad Media, Barroco, finales del siglo XVIII y finales del XIX/principios del XX. Tal desarrollo está contenido en VOVELLE, M.: *Ob. cit.*. Pags: 100-118.

(41) Las fases de la evolución provenzal serían, según Vovelle: 1ª antes de 1680, 2ª de 1680 a 1710 o época de apogeo de las grandes pompas barrocas; 3ª de 1710 a 1740 o época de una primera inflexión; 4ª estabilidad entre 1740 y 1760 y 5ª debacle de las actitudes seculares entre 1760-1790. En VOVELLE, M.: *Pieté.... Ob. cit....* Pag: 278.

(42) Véase ARIÉS, P.: *La muerte en Occidente*. Argos Vergara. Madrid, 1982. Páginas: 21-65. Estas cuatro grandes fases son tanto periodos en sí, es decir, estadios evolutivos, como maneras diferentes de afrontar la muerte que pueden manifestarse sincrónicamente o sea al mismo tiempo en un periodo concreto, en individuos o grupos de individuos determinados, es decir, varias actitudes pueden perfectamente ser contemporáneas.

(43) Véase PEÑAFIEL, Antonio: *Testamento y buena muerte (Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII)*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1987.



CAPÍTULO I

ESTADO DE LA CUESTIÓN: HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA SOBRE EL TEMA.

1. GENERALIDADES

Ya hemos aludido en la introducción a las grandes síntesis de la historiografía francesa sobre el tema; singularmente las de Vovelle y Ariés, que son para nosotros los dos ejemplos paradigmáticos de dos metodologías, es decir, de dos acercamientos que aun versando sobre idéntico tema lo abordan de muy diferente manera

Los trabajos españoles siguen de cerca las pautas marcadas por estos dos maestros.

Antes de entrar, sin embargo, a desarrollar de lleno el objeto de este capítulo sería bueno preguntarse el porqué de ese gran desarrollo que desde aproximadamente una década ha hecho de la historia de la muerte un tema recurrente en el interés de los historiadores españoles.

François Dosse ha estudiado la génesis del interés por la historia de las mentalidades, atribuyéndola a la confluencia de tres circunstancias que operan desde los años '60: la descolonización que reconduce a la antropología europea hacia el interior de sus propias sociedades, la crisis económica primero, social después y cultural por último, que vive Occidente desde mediados de los '70 que hace que: *"la historia annalista se convierta en la especialista de un tiempo inmóvil en un presente fijo, petrificado por el temor ante un futuro incierto. Es la vestal de una sociedad angustiada en busca de certidumbres que refluye hacia el pasado como hacia una nueva religión"*, y por último, un contexto político favorable, el postgaullismo en el cual *"se da la imagen de un cambio sin voluntad de cambio"*, al legislarse sobre algunos temas concomitantes con los de la historia de las mentalidades: aborto, contracepción, divorcio, mayoría de edad, ... (1).

Con una perspectiva más global aunque, notando al principio de su exposición, la heterogeneidad de los terceros Anuales, el profesor Josep Fontana, nos viene a decir que, el redescubrimiento de la historia de las mentalidades se debe a la gran influencia del estructuralismo de Levi-Strauss *"que por lo menos ofrecía pautas para la construcción de explicaciones globales"*, una vez superado el marxismo como esquema-panacea universal de explicación-determinación históricas. Las consecuencias de la praxis de este campo de la historia son una defensa implícita o indirecta de lo existente, es decir, del capitalismo:

"En el escenario de la reconstrucción de la historia, la escuela de Annales no ha asumido el papel de defender explícitamente las excelencias del capitalismo, como lo han hecho ciertos sectores de "la novísima historia económica". Ha propuesto un funcionalismo ecléctico como fórmula de recambio a cualquier interpretación evolutiva (O a funcionalismos demasiado limitados, por su dependencia del cuerpo teórico de una sola disciplina) y ha trabajado para desvanecer las ilusiones acerca de los conceptos de evolución y progreso. Su tarea principal ha sido la de limpiar el terreno de soluciones alternativas, demostrar la inutilidad de las revoluciones y desviar la atención desde los grandes problemas al juego oscuro de las sociedades" (2).

Respecto a esta última argumentación habrá que decir que nos parece impecable y en cierta medida justa pero que no nos sentimos aludidos por ella. El hecho de que nos instalemos en una presunta coyuntura de cambio (por demostrar claro está pues la formulamos como hipótesis de partida) en lo que a comportamientos y representaciones mentales se refiere, desarma gran parte de la argumentación. Por lo demás, creemos que meter en el mismo saco a historiadores tan diferentes como Ariés, Le Roy Ladurie o Chaunu por una parte y a Maravall, Vovelle, Ginzburg o Thompson, sólo contribuye a confundir, pues la historia de las mentalidades es hoy tan rica que se puede empezar a hablar de quién es quién y de diferentes formas de hacer.

Por lo que se refiere al *"juego oscuro"* de las sociedades de que habla Fontana, es un aspecto más de cualquier sociedad y contribuir a aclararlo, relacionándolo, eso sí con otros planos, dialécticamente hablando, no es sólo conveniente sino necesario dentro de las perspectivas propias de la historia tal como la hemos definido en la introducción.

No necesitamos utilizar el argumento de autoridad pero lo vamos a hacer como refuerzo de nuestras posiciones. Primero veremos la opinión de un autor *"sospechoso"* y después de otro que no lo será tanto. El primero de ellos, George Duby, afirma:

"... para comprender la ordenación de las sociedades humanas y para discernir las fuerzas que las hacen evolucionar, importa prestar atención a los fenómenos mentales, cuya intervención es incontestablemente tan determinante como la de los fenómenos económicos y demográficos. Pues no es en función de su condición verdadera, sino de la imagen que de la misma se hacen y que nunca ofrece su reflejo fiel, que los hombres arreglan su conducta. Se esfuerzan por adecuarla a modelos de comportamiento que son producto de una cultura y que se ajustan, bien o mal, al curso de la historia, a las realidades materiales" (3).

Por su parte, el segundo, E.P. Thompson dice: *“Esto quiere decir que el cambio histórico sucede, no porque una “base” determinada deba dar lugar a la superestructura correspondiente, sino porque los cambios en las relaciones de producción se experimentan en la vida social y cultural, se refractan en las ideas de los hombres y en sus valores y son cuestionados en sus acciones, sus elecciones y sus creencias”* (4).

En lo tocante a la argumentación de Dosse es evidente que una gran parte no es válida para España: España hacía mucho tiempo que había perdido sus colonias y en la década de los '70 España vive, desde el punto de vista político un cierto cambio que más que otra cosa fue en realidad un cambio de forma de gobierno más que de sociedad o economía.. Fue lo que se llamó la *“transición”*. En estos dos puntos al menos la situación española es diferente a la francesa. Pero en algo sí que coincide: la crisis económico-social y cultural que incluso en ciertos aspectos es más acusada en España que en otras latitudes en la década de los 70 y los 80. Es utilizando esta clave y una interpretación propia de la psicología social como Bartolomé Bennassar desvela el misterio; y se incorpora al coro de voces que parecen añorar vagamente un pasado de seguridades y más conservador que el presente, a lo Laslett (*Un mundo que hemos perdido*):

“Yo diría que el fenómeno del gran desarrollo de la historia de las mentalidades se explica antes que nada por la crisis de los valores religiosos, ideológicos y sociales en los últimos decenios

(...). Entonces la ansiedad actual frente al destino, a la muerte, a Dios, o a la ausencia de Dios, al amor, a la procreación, produce esta llamada al pasado ¿Qué creían nuestros antepasados?, ¿por qué y cómo creían? ¿qué número de hijos tenían ...? ¿Cuáles eran los sentimientos miedos, angustias, alegrías, etc)?” (5).

Hay que tener en cuenta además de todo esto, el hecho de que lo que se podría llamar *“tanatohistoria”* es un fenómeno común a toda la Europa occidental y en general a todas las sociedades industriales desarrolladas del capitalismo maduro. El tema no es *“francés”* exclusivamente como sabemos (6). Luego, esta crisis de civilización que hoy experimentamos traspasa las fronteras políticas y se manifiesta, dentro de las fronteras culturales, en una determinada producción historiográfica que es la que hoy vivimos.

2.- LOS INICIOS

Así pues, la propia historia de las mentalidades en España estaría también sometida a aquella regla historiográfica que dice que cada generación reescribe la historia en función de sus necesidades del presente, tal como nos enseñan E.H. Carr, Braudel, Lucien Febvre o más recientemente André Burguiere. Esta concepción funcional de la historia puede ser, en el tema que nos ocupa, profundamente conservadora, si cae en ese peligro de encastillamiento y *“profesionalismo”* de que habla Chesneau (7). Así la práctica de la *Historia de las mentalidades* puede haber

devenido una suerte de ejercicio de estilo, brillante pero hueco, en el que ejercitar las armas y los métodos por parte de los historiadores.

En efecto, algo puede que exista de tales críticas de Chesneaux en el tema que nos ocupa dentro de la historiografía española sobre la Historia de las mentalidades. Véamos: el trabajo pionero en España de toda la serie posterior fue el de Baudilio Barreiro Mallón en 1973 (8). Tal trabajo fue una importación mimética temprana de lo que por aquellos años se estaba haciendo en Francia. Se trataba de trasladar a España un método: el cuantitativo; un enfoque: el serial; y una fuente: los testamentos, pero no una problemática histórica concreta como era la que había inspirado a Michel Vovelle su clásico estudio provenzal, es decir, buscar los orígenes de la “*descristianización*” revolucionaria de la época jacobina en el siglo XVIII. No creemos sin embargo que tal estudio fuera un mero ejercicio de estilo baldío de un historiador profesional, pues supuso también una saludable ruptura en un tema como el que nos ocupa que hasta entonces había pasado prácticamente desapercibido en la historiografía española anterior, limitándose ésta a la esporádica publicación de algún testamento de algún personaje importante, dentro de una óptica marcada por la lógica de la historia positivista de búsqueda de fuentes y por una historia de las personalidades relevantes como únicos protagonistas de la historia.

Paralelamente a este trabajo pionero de Barreiro Mallón vio la luz, a finales de los 70, un trabajo que ha pasado desapercibido pero que tiene para nosotros un gran valor en tanto en cuanto supone también una ruptura. Se trata del libro de Jiménez Lozano *Los cementerios civiles y la heterodoxia española* (9). Se trata de un trabajo cuyo objeto de estudio no es específicamente el que nos ocupa, y cuya metodología es cualitativa a la manera de Ariés, pero muy español, ya que se inscribe en la tradición de buscar los orígenes de las dos Españas y su enfrentamiento a lo largo del siglo XIX en un asunto puntual como es el que se refleja en el título del trabajo. Se trata pues de un trabajo político, en el más amplio sentido del término y no de *Historia cultural o de las mentalidades*, pero qué duda cabe que es un hito a tener en cuenta en este repaso historiográfico. Por lo demás, el hecho de que apareciera en plena transición de la dictadura franquista a la democracia no es ninguna casualidad ya que el ejercicio de amnesia colectiva que supuso dicho proceso como previa condición en muchos terrenos merecía, a nuestro juicio, dejar constancia al menos de algún que otro desgarro histórico.

El trabajo del profesor Barreiro Mallón al que antes aludíamos fue como el pistoletazo de salida: unos años más tarde, con motivo de las II Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas, celebradas en 1.982, se multiplicaron y se ampliaron al medio asturiano y catalán las primeras aproximaciones al tema; encontrando en el profesor Antonio Eiras Roel su cabeza visible este movimiento y en la historia cuantitativa-serial su apoyo metodológico (10).

La adopción mimética a lo que se hacía más al norte de los Pirineos continuó entre ambos acontecimientos en lo relativo a la fuente fundamental de estudio: los testamentos, en particular, y los protocolos notariales, en general, y es así como en 1.981 sale a la luz, siempre desde el foco de irradiación gallego, un volumen colectivo, sintomáticamente titulado *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, en donde encontramos artículos de un cierto mayor calado pues aíslan ciertos sectores de la sociedad urbana compostelana para estudiar sus “*comportamientos*” (11). Como se ve, se estaba produciendo también la importación

terminológica, es decir, implícitamente la conceptualización sobre historia de las mentalidades en lo tocante a la muerte. En este mismo sentido apuntaba unos años más tarde, en plena eclosión de investigaciones, como seguidamente veremos, el oportuno artículo de José A. Pérez de Perçeval aparecido en la revista *Manuscripts*, de la Universidad Autónoma de Barcelona. Es la primera reflexión teórica no puramente empírica de que tenemos noticia (12).

A estos primeros escauceos les siguió a lo largo de los años '80 un sinfín de trabajos monográficos que salpican prácticamente toda la geografía peninsular: el de Marión Reder Gadow para Málaga, en 1.988 (13), el de José Antonio Rivas Álvarez para Sevilla en 1.988 (14), el de María José de la Pascua Sánchez para Cádiz en 1.984 (15), el de Olga López y Miguel para Mataró en 1.988 (16), el de Roberto López para Oviedo en 1.985 (17), el de Antonio Peñafiel en 1.987 o Amparo Bejarano Rubio sobre la Baja Edad Media en el caso murciano de 1990 (18). Además, hay que mencionar los artículos sobre el mismo tema y con similar enfoque; frecuentemente preparatorios de trabajos de mayor envergadura: los trabajos del primer **Congreso sobre religiosidad popular**, que auspiciado, entre otros por el profesor Carlos Álvarez Santaló, significó a la altura de 1.989 como el fin y el principio de un ciclo historiográfico de una década por las razones que más adelante expondremos (19) o los trabajos míos propios (claramente anticipadores de estas páginas) (20) ¿Hay algún hilo conductor que sirva para orientarnos en todos estos trabajos?

Los presupuestos metodológicos de todos ellos son idénticos y el período cronológico también, salvo excepciones: el siglo XVIII, unas veces completo como en los casos de Olga López, Roberto López o José Antonio Rivas y otras veces sólo sobre algún periodo cronológico más corto, como los de María José de la Pascua Sánchez y Antonio Peñafiel para la primera mitad del siglo o el de Marión Reder sobre el primer cuarto de siglo. Ante esta constatación cabe hacerse una pregunta: ¿hasta qué punto se puede apreciar un cambio de las actitudes cuando el objeto de estudio, es en alguno de los casos citados sólo una coyuntura histórica, a veces dictada por una periodización política que poco o nada tiene que ver con los temas que nos ocupan?. Cabe esta pregunta desde el momento en que los tiempos culturales y mentales y su evolución histórica (esas *prisiones de larga duración*) poco tienen que ver con cierta frecuencia con los temas relacionados con la coyuntura política. Creemos que algunos de los estudios aquí mencionados sólo pueden aportar (lo que no es poco, sin embargo) una visión sincrónica.. Por el contrario, como es bien sabido, la historia de las mentalidades es por definición, una historia de la larga o incluso de la muy larga duración más aún cuando hablamos de la muerte, donde las resistencias al cambio, por la naturaleza del tema, es esperable que sean mayores. En ese "*paso de la bodega al granero*" es decir, de la economía a ese "tercer nivel" de lo mental colectivo de que hablaba P. Chaunu recogiendo las incitaciones en tal sentido de E. Labrousse (21), hay que convenir con Vovelle que no cabe acotar un tiempo de estudio demasiado corto en el tema que nos ocupa, a riesgo de que si hacemos lo contrario, los árboles no nos dejen ver el bosque. Esto es más evidente en tanto en cuanto se ha escogido una determinada fuente metodológica o casi, salvo excepciones, y una determinada metodología, que exigen, para cargarse de significación, duraciones seculares (22).

En otro orden de cosas, es bien significativo que muchos de los trabajos aquí mencionados, tales como el de Roberto López o el de Olga López y algún otro al que

más tarde haremos referencia, como es el caso del de Fernando Martínez Gil sobre el Toledo de los Austrias (23) o el de Amparo Bejarano, hayan sido galardonados en algún concurso, certamen o premio, convocado por Ayuntamientos, Diputaciones o Comunidades Autónomas, además de otros que no han sido premiados por tales instituciones pero que han sido editados por las mismas. Para nosotros esto quiere decir dos cosas. La primera es que este tipo de historia interesa a las instituciones que frecuentemente la han patrocinado, tal vez como búsqueda de una identidad histórica comunitaria dentro del contexto de la construcción de una España de las Autonomías en el que la historia pueda contribuir de alguna manera a fundamentar culturalmente, o sea legitimar esa situación política, suministrando temas de corte similar, que no idéntico, al viejo eruditismo local o regional de épocas pasadas, a veces muy cercano al folklore.

La segunda atañe a que es mayoría el número de estos trabajos que tienen su origen en una tesis de Licenciatura, como es el caso de nuestros propios trabajos más arriba citados. Tal vez esto quiere decir que jóvenes licenciados por lo general, aspiraban a hacerse un hueco en el mundo universitario para lo cual había que escoger un tema lo suficientemente, hace años novedoso, virgen y atractivo como para poder continuar más tarde líneas de investigación hoy ya consolidadas en algún caso, como son los de Roberto López y Domingo González Lopo, por ejemplo, o los del foco gallego, que todavía recientemente sigue proporcionando monografías.(24)

Es así, del fruto de esta confluencia de intereses institucionales y particulares, como se puede explicar el innegable éxito que tuvo de esta manera de hacer historia en la década de los años 80.

Por lo demás, cabe notar en casi todos estos trabajos una carencia: son trabajos urbanos; dejan en penumbra pues a los sectores rurales de la población; luego las mentalidades colectivas no son tan colectivas. Hasta que no dispongamos de una panorámica de cómo eran las actitudes y representaciones mentales de la población no urbana, el cuadro estará incompleto. Esta característica que ahora comentamos no deja de ser el lógico resultado de manejar únicamente o casi, las fuentes notariales que al fin y al cabo son para y por gentes letradas y/o urbanas.

Todo lo que venimos diciendo hasta ahora es aplicable a lo que podríamos definir, aunque no sin algunas reservas, derivadas del desigual valor de las obras mencionadas, la vía "vovelliana" que todavía mas recientemente sigue dando sus frutos, más maduros, como es el caso de Máximo García Fernández para la Valladolid de finales del siglo XVIII o Francisco Javier Lorenzo Pinar para el caso de Zamora (25).

Al final, la idea general que debemos extraer, aunque matizada, de toda esta serie de estudios de historia local, en un primer momento, para transformarse más tarde en regional y cuantitativo-serial sobre la muerte es la de un modelo español bastante diferente de los que conocemos del país vecino. Ya Baudilio Barreiro Mallón en su artículo pionero era contundente: *"el resultado a que hemos llegado ha sido que el pueblo gallego mantiene la misma línea de espiritualidad desde mediado el siglo XVII hasta los primeros años del siglo XIX"*(26).

No es ésta sin embargo, la única forma que el tema ha sido tratado en nuestro país o fuera de él pero por historiadores españoles. Junto a la "vía vovelliana" de que hablábamos más arriba hay que dar cuenta de la otra línea de investigación basada en la influencia de Philippe Ariés. La metodología impresionista, es decir de fuentes cualitativas (literarias, doctrinales, pastorales, artísticas,...), un tiempo histórico multiseccular y la confluencia de historia y antropología como manera de "explicar" lo observado son otras tantas características de esta segunda vía ,menos numerosa ,que inspira los trabajos de Fernando Martínez Gil sobre el Toledo de los Austrias (27) , el de Manuel Hernández sobre Canarias durante el siglo XVIII (28) o los trabajos auspiciados por Agustín Redondo desde el Centre de recherche sur l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles de la Sorbona de París .(29)

Estas obras, sin embargo, no comparten la visión general y la periodización que sobre el tema ha aportado Philippe Ariés. Siendo más explícitos podemos decir que este último autor ha interpretado lo que Vovelle y otros antes que él llamaron "*descristianización*" (que equivale aquí a desestructuración de la red de gestos propiamente barrocos) no como un verdadero proceso secularizador y de mutación de la sensibilidad colectiva en torno a la muerte y a sus ritos barrocos, es decir, de las actitudes pautadas socialmente, sino como un simple cambio de la convención social en el sentido de un doble proceso paralelo: por una parte hacia una mayor individualización del sentimiento de la muerte y por otra hacia una mayor confianza en la familia como institución y ámbito propio donde se verifica el cumplimiento de los legados y cláusulas piadosas de la otrora voluntad escrita del moribundo, o sea ,se habría pasado de la voluntad escrita a la voluntad oral y privatizada en la familia. Lo que Vovelle llama descristianización sería pues para Ariés un simple cambio de estrategia que por diferentes caminos pretendería en esencia lo mismo que antes las pompas barrocas: la salvación individual del alma dentro de una perspectiva cristiana. (30)

Así pues, cabe constatar algo evidente: la muerte estuvo de moda. en los años '80 y principios de los 90, incluso se le dedicaron números monográficos en revistas especializadas, como el caso de *L'Avenç* que incluía un interesante *Dossier* sobre "La mort a L' Antic Regim" que presentado por Ricardo García Cárcel incluía artículos del mismo Michel Vovelle, Ricardo García Cárcel y Andreu Domingo, entre otros (31). Se dió un paso más: la historia de la muerte subió de nivel pasando a integrarse como un tema estructural de larga duración, junto con el de la familia, en alguna síntesis de historia nacional. Es el caso del trabajo de Ricardo García Cárcel sobre la historia de Cataluña durante el Antiguo Régimen obra que lleva como sugerente (y revelador de lo que antes argumentábamos) subtítulo el de los *caracteres originales de la historia de Cataluña* (32).

Pero, fuera de este intento aislado y un tanto precoz, hoy se echa en falta una verdadera síntesis nacional que recogiendo los diversos trabajos locales o regionales ya existentes se dedique a dibujar las líneas maestras del modelo español sobre el particular, sin perder de vista las variantes regionales, durante el Antiguo Régimen.

3.- LA HISTORIA DE LA MUERTE EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS 80.

Nos resta estudiar, aunque sea brevemente, cómo se viene entendiendo y estudiando esta parte de la historia de las mentalidades recientemente.

Hoy en día el panorama historiográfico afortunadamente se ha diversificado. Esta diversificación de que hablamos se establece en varias direcciones.

En primer lugar, en lo tocante a los límites cronológicos de los estudios, es apreciable que la historia de las actitudes ante la muerte se ha abierto a la época contemporánea, o más precisamente a la transición entre el Antiguo Régimen y la Edad Contemporánea, es decir, a caballo entre el siglo XVIII y XIX.. Son los trabajos de Juan Madariaga Orbea sobre el valle guipuzcoano de Oñate (33) o el de Julio Antonio Vaquero Iglesias en la Asturias del siglo XIX, arrancando, sin embargo, el estudio del último tercio del siglo XVIII (34). También habrá que mencionar dentro de esta tendencia, el libro de Elías de Mateo Avilés sobre Málaga en el siglo XIX, en donde el tema de la muerte queda englobado dentro de un repertorio temático más amplio (35). Como bien se intuirá la historia de las mentalidades se escapa a la periodización histórica tradicional tal como revelan sin ambages los últimos trabajos citados por oposición a algunos que más arriba mencionábamos, sin quitarles méritos a aquellos ya que supusieron una apertura saludable por la que luego hemos transitado otros.

En segundo lugar en lo tocante a las fuentes, la actitud en un principio entusiasta (y con razón) es hoy más matizada en lo que se refiere a los testamentos. Se plantean ahora problemas que ya eran conocidos antes, tales como el de la representatividad social o geográfica del documento y por lo tanto su pertinencia o no como fuente esencial para un estudio serial y masivo. Es el caso de las reflexiones de Juan Madariaga Orbea o el propio Baudilio Barreiro (36), por ejemplo. Es injusto, sin embargo, meter en el mismo saco, en lo tocante a este extremo concreto a todos los trabajos mencionados dentro de lo que anteriormente denominábamos vía vovelliana, pues los trabajos de Roberto López o José Antonio Rivas incorporan imprescindibles apartados en los cuales ponen en su verdadero lugar al testamento, o el de María José de la Pascua que utiliza también otras fuentes no notariales, tales como las Oraciones fúnebres.

Es al hilo de reflexiones de este tipo como se han diversificado las fuentes hoy en día, tratándose de forma cualitativa sermones, libros de devoción, Oraciones fúnebres, obras de folklore, libros de cofradías e incluso, prensa, tal como hace el ya citado libro de Antonio Vaquero Iglesias o Francisco Javier Lorenzo Pinar.

Mención especial merecen estos últimos libros, pues suponen un tratamiento muy novedoso y a nuestro juicio muy conveniente del problema que nos ocupa por varias razones. El primero porque amplía el horizonte de estudio a toda Asturias (concejos de Caso, Colunga, Gijón, Langreo, Navia y Oviedo) incorporando por tanto el mundo rural. Porque incardina en la estructura social asturiana las actitudes y representaciones mentales desechando por lo tanto el presunto interclasismo de la historia de las mentalidades y mostrando, por el contrario, lo que de operativo pueden tener en el terreno de las relaciones sociales esas mismas actitudes y representaciones ante y en torno a la muerte. Y porque se sitúa a caballo de dos siglos rompiendo de esta

manera esa especie de compartimento estanco que hasta ahora era ,mayoritariamente, el siglo XVIII en la historiografía sobre el tema. En este mismo sentido cabe mencionar la muy larga duración (1500-1800) del trabajo de Lorenzo Pinar, así como el manejo de una batería muy amplia de fuentes , la apertura al medio rural zamorano de su estudio y finalmente la combinación de una metodología vovelliana (seriación y cuantificación) con una más propia de Ariés, esto es: más cualitativa.

En tercer lugar, en lo tocante al problema epistemológico de la interdisciplinariedad como la modalidad más adecuada, pero también la más difícil par afrontar el tema. En este sentido hay que referirse necesariamente al Congreso celebrado en Sevilla en 1.988, bajo los auspicios de la Fundación Machado, que bajo la coordinación de historiadores y antropólogos (Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra) reunió a múltiples especialistas en ambas disciplinas (historia y antropología) para poner en claro el controvertido concepto de cultura popular, de larga tradición historiográfica, por cierto, dentro de la *Historia de las mentalidades*. Al respecto hay que recordar el título del volumen II: *Vida y muerte: la imaginación religiosa* (37).

El replanteamiento que se puede o al menos se debe hacer tras este hito historiográfico en España reenfocando el tratamiento metodológico del asunto objeto de estudio creemos que es evidente y apunta a que el historiador dispone hoy día ya de una serie de estudios primero teóricos y luego prácticos que permiten contar con un inestimable depósito de conceptos y de métodos que aprovechar, adaptándolo, claro está, a sus propias necesidades. No se trata, sin embargo, de caer en ese eclecticismo de que habla Charles Radding al descontextualizar los métodos y los conceptos antropológicos de su correspondiente teoría social general dando como resultado una historia de baja calidad (38). Se trata más bien de practicar la historia social tal como hemos intentado precisarla en la introducción.

A esto habría que sumar la no menos novedosa propuesta metodológica (al menos dentro del panorama modernista español) que recientemente ha visto la luz por parte de Iñaki Bazán Díaz, llamada a dar unos frutos creemos que prometedores. Este autor propone estructurar todo estudio de mentalidades en tres fases: contextual , conociendo "*las reglas que orientan la economía y las relaciones entre los hombres*"; empírica o de conocimiento de modelos de comportamiento, permitidos o no, ponderando los factores de cambio, si es que lo hay, conociendo también los agentes del cambio y si éste es "*inventado o imitado*" y por fin la fase teórica : "*se trataría de enfrentar los datos recogidos mediante el análisis de las dos primeras fases con las distintas teorías explicativas de la sociedad, tanto desde el punto de vista sociológico como psicológico y antropológico; y así , poder alcanzar a comprender y explicar la estructura mental de un determinado grupo sociocultural*" (39).

Sea ésta u otra cualquiera la reflexión que se hace, lo que es evidente es que la imitación a la francesa (en el sentido automático del término) hoy en día tiende a dejar paso a acercamientos más premeditados y menos miméticos o por lo menos mejores en su mimetismo.

4. - OTROS DESARROLLOS

Este apartado no estaría completo si no dejáramos constancia aquí de otros acercamientos al tema de la muerte que difieren un tanto de lo tratado hasta aquí.

Se trata primeramente de los trabajos de historia tanatológica efectuados por la historia del arte. Los trabajos de Santiago Sebastián sobre las relaciones entre Barroco y Contrarreforma dentro del método iconográfico (40), el libro colectivo, coordinado por M. Núñez Rodríguez y E. Portela sobre la Edad Media (41) además del de Javier Arce sobre la Antigüedad clásica (42) son otros tantos buenos ejemplos de esta tendencia.

Su valor para nuestro estudio o en general para cualquier estudio sobre estos temas puede ser enorme por varias razones: porque la muy larga duración propia de la historia de las mentalidades puede encontrar aquí raíces más sólidas, ya que, como se ve, los estudios mencionados siguen el tema desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna. Se puede detectar pues, en este terreno, algún trasvase cultural de algún valor, actitud o rito verificado entre el paganismo y el cristianismo. Ayudan estos estudios de alguna manera a contribuir a esclarecer el problemático (por ser no lineal y por dar productos culturales mixtos, eclécticos y cambiantes históricamente) proceso que

Delumeau llamó cristianización/descristianización (43), echando mano sin duda de un concepto antropológico, el de **aculturación** o sustitución de una cultura por otra (la popular, impregnada de paganismo y mentalidad mágica, prelógica; la culta, en el sentido de erudita y letrada, cultura del poder espiritual, teológicamente codificada).

No es menor su valor dentro del método comparativo para comprobar si hay adecuación o en su defecto inadecuación entre la formulación gestual de las actitudes y las representaciones mentales por una parte y la creación artística por otra. A este respecto hay que mencionar que el propio Michel Vovelle demostró lo operativo que era para la historia de las mentalidades el efectuar un estudio cuantitativo serial no sobre grandes obras de arte, expresión de un genio creador, sino las más modestas y anónimas, pero no por ello poco significativas, obras de los altares de ánimas o los exvotos (44).

Además de todo esto tenemos que dejar constancia de una obra aislada y diferente, pero no por ello menos importante. Se trata del trabajo de Javier Varela sobre los aspectos rituales de la muerte en la monarquía española (45). Este trabajo, muy bien documentado, es de extraordinaria importancia. Necesitábamos el paralelo español del estudio de Ralph E. Giesey para la Francia renacentista o el de Paul S. Fritz sobre Inglaterra para toda la Edad Moderna (46) porque este tipo de ceremonias cortesanas son el modelo, cargado de significantes y significados que luego se va a ver reproducido, más o menos afortunadamente, en provincias. Por lo demás, hay que notar que en el objeto de estudio de este trabajo fechado en 1.990, se nos ha deslizado la vuelta al acontecimiento no individual pero sí particular que caracteriza hoy la segunda generación de la historia de las mentalidades, una vez pasado el sarampión

cuantitativo-serial, que tiene un precedente notable en la obra de C. Ginzburg sobre Menocchio y un exponente también notable en la obra de Richard L. Kagan sobre los sueños reveladores y proféticos (con implicaciones políticas) de Lucrecia de León en la España de Felipe II (47). Volviendo a la obra de Javier Varela, ni que decir tiene, que ésta no es sólo una obra de historia política al uso, con lo que de paso resulta que la *Historia de las mentalidades* puede y debe ser política, o sea aludir al poder y su ejercicio y a las relaciones sociales. Trasciende esto y en realidad se nos presenta como una forma a la vez de hacer opinión o si se prefiere de conformar actitudes y representaciones, además de políticas, ante y sobre la muerte y también de reflejar, es decir, recibir las influencias que cada época ha elaborado socialmente en sensibilidades y en esas mismas actitudes y representaciones. Esta dinámica de ida y vuelta puede ser francamente provechosa para el investigador al que le interesen estos temas.

5.- LA HISTORIA DE LA MUERTE EN LA DÉCADA DE LOS 90.

El sucinto repaso que hasta ahora hemos venido efectuando no quedaría completo sin referirnos a la manera en que hoy en día se entiende y se practica esta campo de la Historia de las mentalidades.

Lo primero que hay que señalar es que se ha podido recientemente echar la vista atrás y realizar un primer balance de la situación a la altura de 1993, en el Congreso Internacional de **La Historia a debate** (48). Esto no quiere decir más que una cosa: el asunto ha devenido ya Historiografía pura, es decir, se ha academizado por completo. Este hito es para nosotros clave pues marca el cierre de un posibilidad hoy en buena parte agotada: la del enfoque cuantitativo y serial “a la manera francesa” de finales de los años 70.

El *abuso del método* del que habla José Antonio Piqueras (49) ha dado ya los frutos que podía proporcionar, de tal suerte, que la tarea que hoy debería imponerse es la de no desaprovechar la regionalización de la encuesta que se produjo en la década de los 80 y principios de los 90 y proceder a realizar la síntesis nacional y el establecimiento de la cronología española, así como los diversos submodelos regionales que desde la Baja Edad Media llegara hasta el siglo XIX. De esta manera, se nacionalizaría el tema que fue entendido como *annalista* y francés en sus orígenes, fruto de una importación impremeditada de una fuente y de una metodología pero no de una problemática social o historiográfica concreta..

Con todo, se intuyen algunos cambios todavía tímidos pero evidentes en el enfoque del tema que nos ocupa por parte de algunos de los historiadores ya mencionados. Así debemos señalar varias y saludables novedades recientes:

- A) La adopción cada vez más acusada del encuentro con la antropología cultural y la Historia, tal como se aprecia en alguno de los trabajos recogidos en las *Actas de la II Reunión Científica de la A.E.H.M.* y la vuelta al sujeto y la microhistoria que supone el estudio de casos concretos pero significativos, también en dichas Actas. (50)
- B) La *Historia de las mentalidades* en general y la de la muerte en particular ha sobrepasado el circuito de la Historia académica universitaria para pasar al ámbito de la enseñanza secundaria de la mano de los nuevos *curricula* flexibles implantados por la reforma de esta etapa educativa a partir de la L.O.G.S.E. Esta es la razón de que el asunto comience a aparecer en revistas especializadas en docencia no universitaria, tales como, por ejemplo, el reciente artículo de José Luis Betrán

Moya en la revista *Iber* (51). Se trataría de poner en valor y roturar, por parte del profesorado de secundaria, campos pedagógicos hasta ahora incultos más allá de los tradicionales asuntos políticos, económicos y hasta sociales (en el sentido restringido de estricta estructura social) de los libros de texto al uso.

NOTAS AL CAPÍTULO I

(1) Véase: DOSSE, François: *Ob.cit.* Páginas: 175 y 176.

(2) Véase: FONTANA, Josep: *Ob. cit.* Página: 212.

(3) Véase: DUBY, George: "Historia social e ideología de las sociedades", en LE GOFF, Jacques y NORA, Pierre: *Hacer la historia*. Volumen 1º .Nuevas problemas. Editorial Laia. Barcelona, 1.978. Págs.: 157-158.

(4) Véase: THOPMSON, E.P.: "Folklore, Antropología ..." *Ob. cit.* Pág.: 101.

(5) Vease: BENNASAR, Bartolomé: "Historia de las mentalidades" ,en *Actas da las III Conversaciones Internacionales de Historia*. Volumen 3º. "La Historiografía en Occidente desde 1.945: actitudes, tendencias y problemas metodológicos". E.U.N.S.A. Pamplona, 1.985. Páginas 156-157.

(6) Véase por ejemplo: WHALEY, Joachim (Editor): *Mirrors of mortality. Studies in the. Social History of Death*. Europa. Publications Limited. Londres, 1.981.

(7) Véase: CHESNHAUX, Jean: *¿Hacemos tabla rasa del pasado?. A propósito de la historia y da los historiadores*. Siglo XXI. Madrid, 1.984. Págs: 21-28.

Compartimos algunos puntos de vista de este autor pero no otros muchos como el decir que la historia de las mentalidades (*nueva historia* para él) es inmóvil y/o paralizante, o el sospechar , de entrada, de todo intelectual -y el historiador lo es- en el sentido de ser el depositario de un saber presuntamente elitista y apolítico.

(8) Véase: BARREIRO MALLÓN Baudilio: "El sentido religioso del hombre ante la muerte en el Antiguo Régimen. Un estudio sobre archivos parroquiales y testamentos notariales".En *Actas de las Iª Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas*.Tomo V (Paleografía y Archivística). Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1.975. Págs.: 181-197.

(9) Véase: JIMÉNEZ LOZANO, José: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Taurus. Madrid, 1978.

(10) El profesor Antonio Eiras fue el gran mentor teórico de este movimiento. Tal como se nos recuerda en el Prólogo del homenaje que con motivo del XXV aniversario de su Cátedra de Historia Moderna en la Universidad de Santiago le tributaron sus discípulos. La inquietud por el método cuantitativo y serial y por las fuentes notariales ha quedado acreditada en múltiples obras, tales como: "La documentación de Protocolos Notariales en la reciente historiografía modernista", en EIRAS ROEL, Antonio y colaboradores: *La historia social de Galicia en sus fuentes de Protocolos*. Universidad de Santiago

de Compostela. Santiago de Compostela, 1.981. Pág.: 7 a 27, o también: EIRAS ROEL, Antonio: "De las fuentes notariales a la historia serial: una aproximación metodológica". En AA.VV.: *Aproximación a la investigación histórica a través de la documentación notarial*. Cuadernos del Seminario Floridablanca. Nº 1. Murcia, 1.985. Págs.: 15 a 30. Anteriormente ya había recopilado las aportaciones historiográficas en: EIRAS ROEL, Antonio: "La metodología de la investigación histórica sobre documentación notarial: para un estado de la cuestión. Introducción general". En *Actas da las II^s Jornadas de Metodología Histórica Aplicada*. Coedición Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España y Universidad de Santiago. Santiago de Compostela, 1.984. Págs.: 13-30.

(11) Son los casos de Baudilio Barreiro Mallón: "La nobleza asturiana ante la muerte y la vida", de Pere Molas Ribalta: "Religiosidad y cultura en Mataró. Nobles y comerciantes en el siglo XVIII", de Domingo González Lopo: "La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII". Todos ellos en las *Actas de las II^s Jornadas de Metodología Histórica Aplicada*. Tomo II. Sección III. Protocolos notariales e historia intelectual, mentalidades y cultura. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1.984. Páginas: 27-60, 95-114 y 125-137, respectivamente.

Anteriormente habían visto la luz el trabajo de la profesora Ofelia Rey Castelao sobre el clero compostelano durante el siglo XVII. Véase: REY CASTELAO Ofelia: "El clero compostelano a fines del siglo XVII: mentalidades y hábitos culturales". En EIRAS ROEL Antonio y Colaboradores: *La historia social de Galicia en sus fuentes de Protocolos*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1.981. Páginas: 495-519.

(12) Este artículo está marcado por las discusiones en torno a la tan llevada y traída interdisciplinariedad y el problema de la conceptualización en la historia de las mentalidades. Hablaba aquel el autor de eclecticismo y de un nuevo academicismo: "*El temor a caer*

en la red de las pesadas construcciones que terminaban imponiéndose como una cama de Procrusto provoca una cierta desconfianza en los rígidos sistemas marxistas y estructuralista, prefiriendo el diálogo, la contrastación de diversos esquemas conceptuales, la utilización de diagramas concretos al momento y lugar concreto que se estudia".

"Esta ambigua posición da una heterogeneidad de prácticas diversas con una homogeneidad aparente de los investigadores". Lo cual no era el caso, en estos momentos para España. Pero a pesar de todo ello "*de momento la calma reina en la Academia*". Véase: PEREZ DE PERCEVAL, José M.: "Prácticas, comportamientos y representaciones:

la caja de Pandora de las mentalidades". En *Manuscrits. Revista d' Historia Moderna*. Nº 6. Diciembre de 1.987. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 1.987. Págs.:31-47.

(13) REDER GADOW, Marión: *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII*. Coedición de Universidad de Málaga y Excma. Diputación Provincial de Málaga. Málaga. 1.986.

(14) RIVAS ÁLVAREZ, José Antonio: *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*. Diputación Provincial de Sevilla. Sevilla, 1.986.

(15) DE LA PASCUA SÁNCHEZ, María José: *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*. Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1.984.

(16) LÓPEZ I MIGUEL, Olga; *Actitudes collectives davant la mort i discurs testamentari al Mataró del segle XVIII*. Rafael Dalmau. Mataró, 1.987.

(17) LÓPEZ, Roberto J.: *Oviedo: muerte y religiosidad en el siglo XVIII (Un estudio de mentalidades colectivas)*. Servicio de publicaciones de la Comunidad Autónoma del Principado de Asturias. Oviedo, 1.985.

(18) PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *Testamento y buena muerte (Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII)*. Academia Alfonso X el Sabio. Murcia, 1.987. BEJARANO RUBIO, Amparo: *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos bajomedievales*. Excmo. Ayuntamiento de Cartagena-Universidad de Murcia. Murcia, 1990.

(19) Allí encontramos toda una cantera. Por citar sólo los que hasta ahora no han aparecido en estas páginas: trabajos de Máximo García Fernández sobre Valladolid, de David González Cruz y Manuel José de Lara Ródenas sobre el Hospital de las Cinco Llagas de Sevilla, de Juan del Arco Moya sobre Jaén y María José García Gascón sobre Alicante.

(20) Véase: ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: "La muerte en la sociedad murciana a finales del Antiguo Régimen: un estudio cuantitativo de testamentos". En *Contrastes. Revista de Historia Moderna*. Volumen 3-4. Universidad de Murcia. Murcia, 1.987. Páginas: 71-90; y también: "Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII", en *Cuadernos de Historia Moderna*. N° 9. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1.988. Páginas: 95-120.

(21) Véase: CHAUNU, Pierre: "Une histoire religieuse sérielle. A propos du diocèse de la Rochelle (1648-1.724) et sur quelques exemples normands" en *Revue d' Histoire Moderne et Contemporaine*. Tomo XII. París, 1.985. Páginas 5 a 34. Fue la apertura de una posibilidad que bien entendida traería resultados enriquecedores: el tratamiento serial de cuestiones ni de historia económica ni social en sentido estricto tal como la habían practicado hasta entonces Simiand o Labrousse. Años despues el autor volvía a insistir en lo mismo, pero ampliando el campo de lo serial del tema religioso a lo que llamaba "**tercer nivel**" esto es, los "*sistemas de civilización*" (lenguaje escrito, arte, actitudes ante la vida, el sexo, la muerte ...). Véase: CHAUIU, Pierre: "Un nouveau champ pour l' histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau", en *Mélanges Fernand Braudel*. Volúmen II: Metodología de la Historia y de las Ciencias Humunas. Privat editeur. Toulousse, 1.973. Páginas: 105 a 125. Ya en este artículo el autor calificaba de "*ejemplar*" el trabajo de Michel Vovelle,

no sólo por el método sino por la fuente. En realidad, ambos se combinaban y apoyaban mutuamente a la perfección dentro de los supuestos metodológicos seriales y la preocupación historiográfica vovelliana (homogeneidad, fácil seriación, elección de indicadores significativos, descristianización). Recientemente este autor ha sido traducido en una reelaboración de todo esto que puede verse en CHAUNU, Pierre:

Historia, ciencia social. Ediciones Encuentro. Madrid, 1.985. Páginas: 114-118 y 543-553.

(22) Todas estas reflexiones y algunas más se pueden encontrar en VOVELLE, Michel: "La historia y la larga duración", en LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger y REVEL, Jacques (Editores): *La nueva historia*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1.988. Páginas: 359-386.

(23) MARTÍNEZ GIL, Fernando: *Actitudes ante la muerte en el Toledo de los Austrias*. Excmo. Ayuntamiento de Toledo. Toledo, 1.984.

(24) Estos autores siguieron produciendo artículos sobre el tema aún a finales de los 80 o principios de los 90. Disponemos de varios ejemplos, que son: LÓPEZ, Roberto J.: "Las cofradías gallegas en el Antiguo Régimen", y el de GONZÁLEZ LOPO, Domingo: "La evolución del lugar de sepultura en Galicia entre 1.500 y 1.850: los casos de Tuy y Santiago" en *Obradoiro de Historia Moderna*. Homenaje al profesor Antonio Eiras Roel en el XXV aniversario de su Cátedra. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1.990. Páginas: 181-200 y 163-180, respectivamente. Véase también los trabajos contenidos en las *VI Jornadas de Historia de (Mentalidades colectivas e ideoloxías)* tales como los de Ofelia Rey Castela, Carmen Pallarés o Xavier Castro. Deputación Provincial de Ourense. Ourense, 1991.

(25) GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo: "Mantenimiento y transformación de las actitudes colectivas ante la muerte a finales del siglo XVIII en Valladolid" en MOLAS RIBALTA, Pere (Editor): "La España de Carlos IV". *Actas de la Reunión científica de la Asociación de Historia Moderna*. Tabapress. Madrid, 1.991. Páginas: 211-227 LORENZO PINAR, Francisco Javier: *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1991.

(26) Véase BARREIRO MALLÓN, Baudilio: *Ob. cit.* Página :196.

(27) MARTÍNEZ GIL, Fernando: *Ob. cit.*

(28) HERNÁNDEZ, Manuel: *La muerte en Canarias en el siglo XVIII (Un estudio de historia da las mentalidades)*. Ayuntamiento de la Laguna. Santa Cruz de Tenerife, 1.990.

(29) Véase, por ejemplo, los trabajos de MILHOU-RODIE, Anne: "Un tránsito espantoso : la peur de l'agonie dans les préparations à la mort et les sermons espagnols des XVIe et XVIIe siècles" y LAPLANA GIL, José Enrique: "Algunas notas sobre espectros y aparecidos en la literatura del Siglo de Oro", ambos en REDONDO, Augustin (editor): *La peur de la mort en Espagne au Siecle d'Or. Littérature et iconographie*. Publications de la Sorbonne. Presses de la Sorbonne Nouvelle. París,

1993. Páginas: 9 a 16 y 81 a 98 respectivamente.

(30) Véase al respecto la entrevista que dicho autor mantuvo con Carlos Martínez Shaw a propósito del tema: "*la familia, l' infant i la mort*" en *L'Avenç* N° 53. Octubre de 1.982. Páginas 65-70. También en ARIÉS Ph.: *El hombre ante la muerte*. Taurus. Madrid, 1.983. Páginas: 269-272.

(31) DOSSIER "La mort a l' Antic Regim". En *L'Avenç*. N°:78. Enero. 1.985. L' Avenç S.A. Barcelona, 1.985.

(32) Véase: GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: *Historia da Catalunya. Siglos XVI-XVIII. Los caracteres originales da la historia da Catalunya*. Ariel. Barcelona. 1.985. Páginas 191-216.

(33) Véase: MADARIAGA ORBEA, Juan: "Mentalidad: estabilidad y cambio. Un estudio de actitudes ante la muerte en los siglos XVIII y XIX". En *Historia Social y Mentalidades*. Número monográfico de *Historia Contemporánea n° 5* (Revista del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco). Bilbao, 1.991. Páginas: 73-106.

(34) VAQUERO IGLESIAS, Julio Antonio: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Siglo XXI. Madrid , 1.991.

(35) DE MATEO AVILÉS, Elías: *Piedades e impiedades de los malagueños en el siglo XIX__Una aproximación a la religiosidad española contemporánea* . Edición del autor.Málaga, 1.987.

(36) Véase MADARIAGA ORBEA, Juan: "Thanatos en el archivo. Consideraciones sobre la investigación histórica de las actitudes ante la muerte", en *La (s) otra (s) historia (s)*. U.N.E.D. de Bergara. Bergara, 1.982. Páginas: 77-108.

(37) ÁLVAREZ SANTALÓ, L. Carlos y otros (Coordinador): *La religiosidad popular*. Vol. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1.989.

(38) Véase: RADDING, Charles: *Ob. cit.* Paginas cit.

(39) Véase: BAZÁN DÍAZ. Iñaki: "Historia de las mentalidades: una aproximación metodológica", en CASTILLO, Santiago (Coordinador): *La Historia Social en España. Actualidad y perspectivas*. Siglo XXI. Madrid. 1.991. Páginas 111-113.

(40) SEBASTIÁN, Santiago; *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Alianza. Madrid, 1.985 (2ª Ed.) Páginas: 93 a 125.

(41) NÚÑEZ , M. y PORTELA, E. (Coordinadores): *La idea y el sentimiento da la muerte en la historia y en al arte de la Edad Media*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1.988.

(42) ARCE, Javier: *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*. Alianza. Madrid, 1.988.

(43) Este es un caso particular de aculturación (en este caso religiosa) dentro de la dialéctica entre cultura de élites y cultura popular verificado, según Delumeau, desde las Reformas protestante y católica en adelante.. Esto se adecúa perfectamente a la historia de las mentalidades como la propia de la larga duración, tal como veíamos que defendía M. Vovelle más arriba. Para esto véase: DELUMEAU, Jean: "Cristianizzazione e decristianizzazione fra il XV e il XVIII secolo", en RUSSO, Carla (Editora): *Società, Chiesa e vita religiosa nell' Ancien Régime*. Guida Editori. Nápoles. 1.976. Páginas 553-579.

(44) Un ejemplo de esto es: VOVELLE, G. y VOVELLE, M: "La mort et l' au delà en Provence d' apres les autels des âmes du purgatoire (XV - XX siecles)"; en *Annales E.S.C.* N°6 . Nov- Dic . de 1.969. Páginas: 1.602 a 1.634.

(45) VARELA Javier: *La muerte del rey. El ceremonial funerario da la monarquía española (1.500-1.885)*. Turner. Madrid, 1.990.

(46) GIESEY, Ralph : *Le roi ne meurt jamais. Les obseques royales dans la France de la Ranaissance*. Flammarion. Paris, 1.987 y FRITZ, Paul S.: "From public to private: the royal funerals in England . 1.500-1.830" ,en WHALEY , Joachim (Editor): *Mirrors of mortality.Studies in Social History of death*. Europa publications limited. Londres, 1981. Páginas: 61 a 79.

(47) Véase: KAGAN, Richard L.: *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*.Nerea. Madrid, 1991.

(48) Véase: GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo: "Tendencias historiográficas recientes sobre religiosidad popular e historia de la muerte y de las mentalidades", en *La Historia a debate*. Tomo II. Carlos Barros (Editor). Coedición de H.A.D.-Xunta de Galicia. Noia, Coruña, 1995. Páginas 143-157.

(49) Véase: PIQUERAS, José Antonio. "El abuso del método, un asalto a la teoría", en *HISTORIA SOCIAL (La historia social en España: actualidad y perspectivas)*. U.N.E.D. Valencia, 1997. Páginas: 87-110.

(50) Véase: ÁLVAREZ SANTALÓ, L. Carlos y CREMADES GRIÑÁN, Carmen María (Editores): *Mentalidad e Ideología en el Antiguo Régimen*. Actas de la II Reunión Científica de la A.E.H.M. Volumen II. Universidad de Murcia. Murcia, 1993.

(51) Véase: BETRÁN MOYA, José Luis: "La historia de las mentalidades o la mentalidad en la historia", en *Iber (Nuevas fronteras en la Historia)*. N° 12. Barcelona, 1997. Páginas 37-46.

CAPÍTULO II

FUENTES Y MÉTODO I. EL SERMONARIO

1.- PROBLEMAS TEÓRICOS PREVIOS

En la introducción al presente estudio hacíamos referencia al gran problema metodológico previo con el que se enfrenta el investigador de este y otros temas: para encontrar lo que busca ha de ir por caminos indirectos, a veces poco accesible, como más adelante veremos. En la historia de las mentalidades la línea recta no es la distancia más corta entre dos puntos pues, sencillamente, no hay líneas rectas que nos lleven al objeto de estudio, si entendemos éste, tal como recientemente ha sido formulado por Iñaki Bazán Díaz:

“ las maneras pautadas - aprendidas y compartidas, de una forma tanto consciente, como inconsciente - de obrar, de pensar y de sentir de cada grupo sociocultural, que dirija las actitudes ante la vida y la muerte; y que sirvan de modo objetivo y simbólico para que cada grupo sociocultural constituya una entidad particular y distinta; sin olvidar la relación dialéctica existente entre las condiciones objetivas y subjetivas ” (1).

Surge entonces la pregunta: ¿cómo llegar hasta esas maneras pautadas, es decir normalizadas según modelos, de obrar de pensar y de sentir que dirige las actitudes ante la vida y como en nuestro caso, ante la muerte?. Como quiera que la historia no es experimentable en el presente no podemos, evidentemente, retrotraernos en el tiempo y psicoanalizar en un cómodo diván a un maestro gremial, por ejemplo, de mediados del siglo XVIII. Además, aunque lo pudiéramos hacer ese inconsciente aprehendido nos sería poco útil por ser individual y por ser totalmente ajeno a la voluntad del individuo. Queda descartado también, evidentemente el recurso a la historia oral, no sólo por la distancia temporal que nos separa del marco cronológico de estudio sino porque un cadáver no responde preguntas y por lo tanto perderíamos un punto de vista valioso. Sin embargo, si que podemos confiar en los etnólogos del siglo XIX o principios del XX que todavía eran testigos de hechos de un pasado que usando la expresión de Peter Laslett, *hemos perdido*. Tampoco disponemos de ese delicioso material que ha manejado por ejemplo Carlo Ginzburg para su estudio sobre la mentalidad del molinero Menocchio, esto es: diarios personales, autógrafos del personaje estudiado, además, claro está, y esto es importante señalarlo, de los dos expedientes de que fue objeto por la Inquisición.

El silencio, y la ausencia presiden no sólo amplios estratos de la población de épocas pasadas sino también determinados temas de los que ni se habla ahora ¿ni se

hablaba entonces?.

Nos quedan sin embargo las actitudes, es decir, los actos, o lo que es lo mismo las decisiones llevadas a la práctica. En este terreno, un tanto resbaladizo para un historiador hay que presuponer algo propio de la psicología: que la conducta humana es una manifestación tangible y por tanto en gran parte intencionada (otra cosa es que sea directa y autónoma es decir, que no pase por determinadas instancias intermedias de tipo social y cultural) de nuestra mentalidad y es el reflejo a su vez de creencias, valores morales, "*representaciones mentales*", valores materiales o como diría Mandrou "*cosmovisión o visión del mundo*" (2).

De esta manera, un estudio de las actitudes nos llevará, aunque sólo sea aproximadamente, al trasfondo de ellas: bien una ideología, es decir, un sistema articulado de ideas conscientes, claras y precisas, además de ser específicas o lo que es lo mismo, corresponderse a su momento histórico concreto pues son su reflejo; sea este una "*falsa conciencia*" o no, tal como cree el marxismo; o bien a una mentalidad, concepto más amplio, por más impreciso, que incluiría la serie de actos reflejos, condicionados por la convención social, o simplemente tan sólo intuitivos, o lo que —es lo mismo, tan sólo a medias conscientes y voluntarios. Además de esta caracterización la mentalidad puede no ser específica, convirtiéndose así en rémoras del pasado, en resistencias al cambio. Así las caracteriza Michel Vovelle. Para él la mentalidad sería: "*lo que subsistiría de expresiones ideológicas en una época arraigadas en un contexto histórico preciso, cuando estuvieran desacompasadas y dejaran de estar en contacto directo con lo real para convertirse en estructuras formales transportables y a aún irrisorias*" (3).

¿Se oponen irreductiblemente ideología y mentalidad, o lo que es lo mismo, cual es la relación entre historia de las ideas, uno de cuyos objetos de estudio es la ideología e historia de las mentalidades entendida como lo hemos hecho más arriba?. Creemos que no. En primer lugar, por el objeto de estudio. Un análisis ideológico no se refiere sólo a conceptos directamente políticos, sino que debe aplicarse a otros campos; uno de ellos la muerte. Sobre todo teniendo en cuenta que es el acontecimiento final de toda aventura vital individual y por lo tanto puede dotar de sentido o de sinsentido a la vida humana. Además de esto, la muerte puede y debe ser mirada como un elemento central de cualquier relación de dominio social, es decir, que debe ser leída en términos también políticos, aunque no tal vez de forma inmediata, sino diferida, pues es siempre una perspectiva de futuro de cada hombre, mientras que ideas como "*libertad*", "*igualdad*", "*fraternidad*", son más cercanas e inmediatas. Habría pues que ideologizar la muerte o mejor todavía: contemplarla ideologizada.

En segundo lugar, entendemos que hay que matizar la relación creación-producción de ideas y representaciones /consumo-recepción de las mismas. Es tradicional considerar a ese segundo polo de la relación sociocultural como pasiva. Así los grupos sociales populares, iletrados por definición y más numerosos, serían dominados culturalmente por los grupos sociales de élite, letrados y minoritarios también por definición. Creemos que es un error separar ambos polos de la ecuación social pues el segundo de los mismos no es pasivo. Hay por el contrario lecturas o, si se quiere, interpretaciones que en nuestro caso sería en términos de actitudes, sobre los discursos ideológicos propuestos desde las élites a las masas en el tema de la

muerte. Serían esas “apropiaciones” de que habla Roger Cahartier (4) Serían esas. Creemos que hay un evidente punto de conexión entre el objeto de estudio de la historia de las ideas (la muerte ideologizada) y el de la historia de las mentalidades (las actitudes ante la muerte). Tal como dice en otro lugar el mismo autor: “*leer, mirar o escuchar son actitudes intelectuales que, lejos de someter al consumidor a la omnipotencia del mensaje ideológico y/o estético que se considera que modela, autorizan la reapropiación, el desvío, la desconfianza, o la resistencia*”(5). Nosotros, por nuestra parte, añadiríamos a esa lista no sólo los comportamientos y representaciones divergentes respecto del discurso ideológico, sino también los comportamientos y representaciones convergentes, cuando el mensaje ha sido asumido y se han sacado las consecuencias prácticas oportunas; es decir, nos estamos refiriendo, en la larga duración a un proceso no tanto de aculturación como de “*inculturación*” (6) en lo referente a la muerte y a la religión a ella asociada, pues no hay que perder de vista que las “*categorías de pensamiento*” de que habla Chartier o “*utillaje mental*” de que hablan otros como Le Goff, través de las cuales emite y recibe el mensaje son tanto cristiana y en el caso de España, país católico, miran a Trento; como también precristianas y en este caso nos remiten a épocas más tempranas que hay que rastrear con el auxilio de la antropología; pues parece claro que en muchos sentidos los primitivos actuales se parecen (aunque no con idénticos) a los hombres de la Europa preindustrial. Esto último ya lo intuía hace bastantes años Keith Thomas cuando afirmaba: “*De la unión de técnicas derivadas de la antropología social y de la psicología social podrían surgir un mundo de investigación histórica completamente nuevo que podría iluminar gran parte de aquello que es más misterioso y crucial para la existencia humana. Aparecería entonces el estudio de las actitudes sociales frente al nacimiento, la adolescencia y muerte....*” (7).

No se trata, sin embargo, de acometer aquí una obra de antropología histórica, sino de historia antropológica; es decir, se trata más bien de una forma de mirar una materia histórica, de adoptar una determinada perspectiva, o si se prefiere, tal como sugiere Josep Fontana se trataría de un problema de dosificación: “*de si se está haciendo antropología histórica usando servilmente el utillaje teórico de esta disciplina para la investigación de hechos históricos o si se hace historia antropológica utilizando herramientas prestadas para un trabajo eminentemente histórico*” (8).

Por su parte André Burguiere en su artículo “La antropología histórica” de la *Nueva Historia* ha señalado la pertinencia del enfoque antropológico al objeto de estudio de la historia de las mentalidades tal como Le Goff lo propuso en *Hacer la historia* (“*El nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, lo que escapa a los sujetos individuales de la historia ...*”). Para Burguiere

“podríamos definir la antropología histórica como una historia de los hábitos: hábitos físicos, gestuales, alimentarios, afectivos, hábitos mentales. Pero ¿qué hábito no es mental? (...) lo peculiar de la antropología sería estudiar los fenómenos a través de los cuales se designan una sociedad y una cultura, fenómenos no significante, sino significados, es decir, digeridos e interiorizados por la sociedad” (9)

Pues bien, esos significados nos los proporcionará la lectura ideológica de la muerte, mientras que las actitudes serían los significantes, es decir, la forma que adoptan los significados.

Hay que hacer una salvedad a este enfoque: los significados no son unívocos, antes bien: son polisémicos, pues son significados históricos y socioculturales, esto es, temporales, cambiantes. He aquí la gran dificultad del historiador cuando pretende desenterrar tanto una representación mental colectiva como las actitudes que la traducen y señalizan.

Por todo ello seguimos a M. Vovelle cuando afirma que el historiador de la muerte está en una posición excelente para ir de los discursos a los actos y viceversa (10).

En función de toda esta problemática hemos escogido las fuentes y los métodos. Tendríamos que discernir previamente entre la actitud tomada (redundancia evidente pero necesaria en este contexto) y la actitud incitada, o lo que es lo mismo, aquella que es propuesta socialmente. Por ello, los testamentos, como actos solemnes de última voluntad que son, resultan de inexcusable referencia, y los sermones impresos de tema funerario que representan, como más adelante veremos, la propuesta pedagógica del clero del momento, son las fuentes sobre las que preferentemente se apoya nuestro trabajo.

Antes de comenzar con la valoración precisa de ambos grupos de fuentes para comprobar hasta qué punto son validas, o sea, cuales son sus bondades y posibilidades, pero también sus limitaciones, habrá que mencionar un par de características de entrada (luego habrá que matizar): hemos de recordar, como bien señalaba el profesor Eiras Roel que la documentación notarial en general y el testamento en particular, son unas de las pocas vías directas de acceso en el acercamiento a los papeles no estelares de la historia (11) y que en lo referente a las Oraciones fúnebres vamos a encontrarnos el discurso eclesiástico sobre la muerte, es decir, un pensamiento reproductor de la ideología dominante en este tema. No podía ser menos según George Duby, dado que al menos para épocas pasadas es el papel propio asumido por todo clero en cualquier sistema de pensamiento (12). Esta generalización que puede ser un tanto esquemática y por ello ficticia (no es lo mismo el catolicismo barroco que el jansenismo, por ejemplo), no impide, sin embargo, hablar de la relativa homogeneidad, en cuanto al tema y la estructura, de este tipo de obras. Es precisamente por esa relativa homogeneidad y su gran abundancia numérica por lo que la hemos escogido. Para unos -los testamentos- hemos seguido una metodología fundamentalmente cuantitativo-serial, que no anula sin embargo la cita puntual como refuerzo cualitativo, para otros (el sermulario) hemos adoptado un acercamiento y tratamiento más clásico, de tipo impresionista o si prefiere cualitativo. Aunque eso sí, intentando que los rasgos resaltados así como los silencios detectados lo sean a través de un *corpus* documental lo suficientemente amplio como para sacar conclusiones sólidas que eviten el azar en la observación.

Ambas series de fuentes esenciales, así como otras de apoyo - tales como Constituciones de cofradías, libros de acuerdos del Cabildo de la Catedral, e impresos varios que iremos oportunamente desgranando- nos dan esos dos niveles de análisis a que hacíamos mención en la introducción. Si ambos aspectos del tema van juntos o si por el contrario divergen sólo podrá ser afirmado después de un estudio previo de las fuentes. Es lo que a continuación haremos empezando por el sermulario existente en los fondos del Archivo Histórico Municipal de Murcia.

2. - EL NIVEL IDEOLÓGICO SOBRE LA MUERTE: EL SERMÓN FUNERARIO COMO FUENTE PARA LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

Si repasamos cualquiera de los manuales de historia de la literatura española que hoy se encuentran en el mercado, apreciaremos inmediatamente un vacío persistente. Se trata de la carencia de estudios sobre la Oratoria sagrada como género literario; o bien no aparece en absoluto o bien, cuando lo hace, es tan indirectamente y en función de obras aisladas que tienen como objeto argumental el tema (pensamos, claro está en el *Fray_Gerundio* del Padre Isla).

Con ser esta una laguna grave en nuestro conocimiento del pasado, aún lo es más el hecho de que los estudios sobre la Oratoria sagrada o sobre su impresión, dando como fruto verdaderas colecciones de sermones, tomada como fuente para la historia religiosa y de las mentalidades, son realmente escasos. Y sin embargo, no es sólo conveniente sino incluso necesario su estudio desde una perspectiva que deje a un lado el valor literario y estético, que salvo excepciones, quede esto claro, es muy limitado por no decir inexistente, lo que tal vez explique la carencia a la que antes aludíamos. Las razones en que nos apoyamos para hacer tales afirmaciones son variadas. En primer lugar, porque puede ser considerado el género, con toda propiedad, como literatura social. En esto coincidimos plenamente con F. Herrero cuando afirma refiriéndose al sermón que: *"...no hay aspecto de la vida humana que sea ajeno al predicador: biografía, política, historia, religión, moral , todo está presente en el sermón , que habla de hechos y costumbres que no recogen ni el sociólogo, ni el costumbrista, ni menos las frías notas del historiador"* (13). Hoy en día este punto de vista lo sentimos superado ya que *se* han multiplicado hasta casi el infinito los objetos de la historia y por ello las notas del historiador se han caldeado un poco.

En segundo lugar, el sermón, cualquiera que sea su contenido y finalidad es un verdadero medio de comunicación de masas para las sociedades del Antiguo Régimen. El texto es aquí hablado y no escrito pues no podía ser de otra manera en una sociedad en la que los índices de analfabetismo son elevados (y Murcia en este terreno no es una excepción tal como demuestran los estudios del profesor Antonio Viñao Frago (14)) y que por tanto tiene dificultades de acceso a la literatura y el pensamiento impreso, sobre todo en los grupos sociales económicamente más débiles para los que en líneas generales el papel impreso vendría a ser algo así como un lujo exótico, ajeno totalmente a sus preocupaciones cotidianas.

□n este contexto, es decir, en unas determinadas circunstancias que más adelante abordaremos, en el que hay que situar y por tanto valorar adecuadamente la fuente sermonaria: pertenece, a pesar de conservarse impresa, a una cultura oral. El texto es oído y no visto lo cual contribuye a una recepción menos reposada y por ello más superficial y por tanto, en principio, y a falta de chequear las actitudes , menos crítica.

Comentando el paso de la era de la oralidad primaria a la era de la imprenta, Pedro Luis Moreno Martínez lo ha expresado así:

“ El libro fomenta el aislamiento. El lector de la galaxia Gutemberg quiere estar solo, lejos del ruido de los demás. Así el libro contribuye a liberar al lector de su grupo y de las emociones colectivas, trayendo consigo un distanciamiento y una actitud crítica que no son posibles en una tradición oral ” (15).

Por lo tanto, la individualización de las actitudes como respuesta a la propuesta cultural e ideológica, de tipo oral que hace el clero, tiene en este carácter primario de la fuente una primera dificultad. ¿Cómo se iba a llevar a cabo la interiorización y la mayor austeridad jansenista o incluso la total laicización de costumbres con estas premisas?. La respuesta es sencilla: o bien se escogen otras fuentes para verificarlo (caso por ejemplo de las Visitas pastorales donde tendremos una visión ortodoxa, o los inventarios notariales de bibliotecas privadas para ver lo que se leía y cómo se leía) o bien se leen las disponibles atendiendo tanto a lo que dicen como a lo que no dicen, es decir, practicando ese *“trampear con el silencio”* de que habla M. Vovelle (16).

Además de estas precisiones hay que efectuar algunas otras más. No es la menos importante la que se deriva del hecho de que el sermón esté frecuentemente escenificado y que englobe por tanto además de la palabra otros elementos estrictamente visuales y teatrales como más adelante tendremos oportunidad de precisar. Tal vez por esto último, algún autor ha calificado a la Oratoria sagrada como un *“hecho social apasionante”* en el siglo XVII (17), es decir que el sermón era vivido como una fiesta o como parte de una fiesta. De hecho las Oraciones fúnebres que nos sirven de fuente histórica son parte de un engranaje festivo mucho más amplio: el que se desencadena con motivo del acceso de un nuevo monarca al trono, recordando al anterior, o bien y las propias exequias oficiales y públicas que dictaba la *“lealtad”* de cada ciudad cuando desaparecía algún personaje real, o en su defecto algún eminente hombre local.

Esta verdadera fiesta de la muerte, como cualquier fiesta, es una excelente atalaya para *configurar* conciencias y sugerir comportamientos. La fiesta no es neutra desde el punto de vista social e incluso político, tiene también su propia historia y ésta aún no se ha escrito en el caso murciano. Todo esto nos lo enseña, por ejemplo, Michel Vovelle para la fiesta en general y Antonio Bonet Correa y José Antonio Maravall para la fiesta barroca (18). Este último autor - sin embargo - habla de una *“fiesta por contemplación”* en la que el público sería puramente pasivo en el desarrollo concreto de la fiesta y sería ganado así por lo maravilloso y espectacular; pero ¿hasta qué punto esta pasividad se manifiesta en los comportamientos?. Sólo las actitudes en nuestro caso ante la muerte (pues este es el tema de las Oraciones fúnebres) nos lo podrán decir.

Cabe preguntarse también si para el siglo XVIII sigue siendo el sermón un hecho social apasionante. La respuesta debe ser positiva: así parece probarlo la polémica suscitada por los ilustrados contra el *“gerundianismo”*, es decir contra los excesos retóricos barroquizantes. Desde Feijóo a Mayans en la primera mitad del siglo y desde Jovellanos a Meléndez Valdés en la segunda mitad (19). También parece probarlo el hecho de que los sermones impresos, en Murcia al menos, son abundantísimos, lo cual es evidentemente un índice de su vigencia. Esto no quiere decir que tales obras se leyeran pero sí que al menos fueron escuchadas periódicamente.

Esta última característica nos permite a nosotros abordar un estudio sistemático de una fuente que por su gran abundancia se presta a enfocarla desde una perspectiva que va más lejos del estudio de algún sermón aislado, aunque este sea representativo, y que pretende tomar al sermón de tema funerario como una fuente repetida y repetitiva de ciertos temas a los que pretendemos seguir la pista a lo largo de más de un siglo (20). Pero esta evidente ventaja de la fuente que vamos a estudiar tiene su contrapartida negativa: la estereotipación de recursos expresivos, de temas, de imágenes y alegorías. Habrá que hilar fino para observar esos deslizamientos muy progresivos que se van filtrando en la fuente sermonaria, en lo que a representaciones colectivas se refiere pues es bien sabido que el flujo de ideas en el testimonio literario es doble: del creador al receptor y viceversa. La literatura o paraliteratura, como creemos que es nuestro caso, no sólo forma la sensibilidad colectiva sino que es también su reflejo. Es una versión dialéctica del testimonio literario que habremos de tener muy presente tal como nos lo han enseñado los maestros M. Vovelle y J. A. Maravall (21). Un último rasgo distintivo debemos cargar en el "debe" del sermón y es el hecho de que si bien conocemos quién lo encarga y lo pronuncia, desconocemos, en buena medida, quienes son los receptores concretos. Sólo nos podemos mover aquí en el terreno de las generalidades: el sermón es un fenómeno urbano y por tanto es lógico pensar que fuera al público urbano al que en primera instancia fuera dirigido, y por tanto escuchado. ¿Y a los habitantes de la huerta y aún del campo de Murcia?. No tenemos respuesta para esta pregunta, pero debemos inferir que estas importantísimas fracciones de la población escapan en este punto a nuestro campo de observación. Es esta una carencia lógica de la fuente (el no precisar los destinatarios del sermón) pero esto no autoriza a desmentir que su lectura colectiva no fuera posible. Este punto es una mera hipótesis interpretativa que dejamos para otro momento o para otro historiador. De todas formas, el caso de Lorca, estudiado por Julio Cerdá Díaz para finales del siglo XVII y por Pedro Luis Moreno Martínez para el periodo que va desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XIX parece dar la imagen de que la difusión social de este género literario era bastante limitada a pesar de que era el tema religioso el predominante en las bibliotecas detectadas en los inventarios post-mortem (22). Sin embargo, no estamos hablando aquí de verdaderos libros (y que por tanto se conservan) sino de opúsculos de no más de 30 o 40 páginas con un formato reducido, en octavo frecuentemente, a la manera de ediciones de bolsillo, es decir, algo parecido a la literatura de cordel, susceptible por tanto de ser comprado con poco dinero y de circular de mano en mano sin ser guardada ni transmitida por herencia. La morfología de estas obras parece sugerir su hermandad con la literatura de cordel propiamente dicha y el uso utilitario (no sólo desde el punto de vista económico sino también cultural del término) que de ella se hace por parte de quienes la imprimen, la mandan imprimir o simplemente la vende, como era el caso del librero de Francisco Benedicto en la década de los años 40 del XVIII, padre del homónimo editor de finales de la centuria. (23)

Este problema metodológico sólo puede ser solventado analizando las preferencias de lectura de los murcianos durante el período estudiado. No es este sin embargo, el objeto de estudio específico de este trabajo, por lo que ahora simplemente nos limitamos a constatar este tema. El estudio sobre las pautas de lectura en Murcia durante el Antiguo Régimen está por realizar en lo tocante a las bibliotecas privadas o instituciones docentes, pero algunos acercamientos ya han sido efectuados a través del análisis de los fondos inventariados de algún librero local debidamente protocolizados, como es el caso de Francisco Benedicto para mediados del XVIII, estudio por nosotros realizado (24) y que arroja una más que probable venta masiva de sermones en general,

con lo que queda asegurada la constatación documental de la circulación de los de tema funerario y concretamente de las Oraciones fúnebres.

Como quiera que sea , el gran *corpus* documental de sermones conservados en el Archivo Histórico Municipal de Murcia nos permite afrontar el tema de la muerte allí donde es de esperar que aparezca: en las Oraciones fúnebres. Para ello, nos hemos servido del excelente trabajo de recopilación llevado a cabo por M^a Dolores Egea Marcos y M^a Concepción Ruíz Abellán en su obra *El libro en Murcia en el siglo XVIII* (25). En esta útil obra encontramos todo un arsenal de impresos de la época y de sus páginas hemos entresacado una serie de sermones fúnebres que hasta en un total de 24 unidades pretendemos analizar.

Este material lo hemos ordenado en función de un tema nuclear: la representación mental, el pensamiento religioso-moral y las prácticas que se proponen desde el púlpito en torno a la muerte. Para abordar esto, era, además casi obligado echar mano de esa fuente, ya que la literatura de más peso intelectual sobre las postrimerías de la vida y su preparación (Artes de morir) es casi desconocida para los impresores murcianos de la época , tal como se deduce de un repaso a las 785 obras impresas recogidas por M^a Dolores Egea Marcos y María C. Ruíz Abellán (la sequiade estas obras es evidente: sólo hay documentadas tres, una de ellas una reedición francesa). Este hecho, se contradice, sin embargo, con otro: Francisco Benedicto, a la altura de 1746 tenía el monopolio sobre una obra del obispo Palafox, de título tan revelador como *Ejercicios devotos en que se pide a la Virgen su amparo para la hora de la muerte* , síntoma evidente de que había un mercado seguro para tal obra, cuyo título delata su naturaleza y contenido (26) . Adoptando el punto de vista propio de la sociología de la literatura (27) este fenómeno, nos dibuja un panorama muy diferente con lo que Daniel Roche ha detectado en Francia durante este periodo (28). En la Murcia de la primera mitad del siglo XVIII se seguía leyendo literatura ascética que implicaba la meditación sobre los novísimos, pero probablemente lo fuera en círculos bastante restringidos dadas las altas cotas de analfabetismo que padece la sociedad murciana de la época tal y como en su día quedó establecido por el profesor anteriormente citado Viñao Frago (29)

El interés del gran público murciano por el bien morir se manifiesta en una tácita delegación oral (vía sermón , misiones...) cuyos depositarios deberían ser los eclesiásticos, tanto seculares como regulares, o sea, cuestión de especialistas. El confesor al pie de la cama del moribundo debió ser ya una figura familiar y conocida en la España de aquel siglo llamado ilustrado y Murcia no iba a ser menos, como lo demuestra el acercamiento que a tal realidad nos ha legado el profesor Guy Lemeunier aunque, bien es verdad , todavía para el siglo XVII. Las opiniones de un personaje furibundamente regalista, y por ello perseguido por la Inquisición con gran inquina, como fue Melchor de Macanaz ya a principios del siglo XVIII, también indican lo mismo. (30)

Hay que recordar también aquí las diatribas y críticas que tal situación suscitaba entre los ilustrados o simplemente personalidades regalistas tales como el ya citado Macanaz o ya más avanzado el siglo, Jovellanos o Meléndez Valdés (31) cuando señalaban que esos mismos eclesiásticos estaban “al pie del cañón” buscando limosnas, dádivas y prebendas que no casaban muy bien con el utilitarismo ilustrado

(pues inmovilizaba un gran capital invertido en seguridades para el más allá del moribundo) o con las críticas políticas contra el excesivo peso e influencia de la Iglesia católica en la sociedad española pues se consideraban algo así como inversiones inútiles captadas por un clero sin escrúpulos y sin vocación. Para poner en sus justos términos tal visión que nos ha transmitido Jean Sarrailh o Carmen Martín Gaité será conveniente intentar saber hasta qué punto estaba extendida la costumbre del sacerdote que ayuda a bien morir. ¿Cómo?. Nosotros creemos que se puede lograr a través de un indicador testamentario como es la presencia de clérigos entre los albaceas del otorgante. A veces coincide la figura del albacea con la del confesor-preparador y a veces no se da esa coincidencia. Pero como quiera que sea, tal presencia de personajes eclesiásticos entre la gente de confianza del otorgante a la hora de la muerte, quiere decir, en términos me laxis, eso es cierto, que la influencia social de los eclesiásticos puede medirse de alguna manera concreta y no con meras impresiones que tal vez sólo estaban en los ánimos de los ilustrados. Es este por tanto, uno de los múltiples aspectos sobre los que puede arrojar no poca claridad el testamento, cruzando como se ve, nuestras fuentes. En su momento veremos cómo evoluciona tal indicador y cuáles son las conclusiones que se pueden extraer de él.

3.- EL SERMÓN FUNERARIO: OBRA LITERARIA Y FUENTE HISTÓRICA. SU SITUACIÓN EN EL SIGLO XVIII.

Antes de continuar adelante, creemos conveniente situar al sermón dentro de su contexto, sobre todo histórico y en menor medida literario. La pieza oratoria que conocemos como sermón no es el producto, contrariamente a lo que a primera vista puede parecer, del gusto antojadizo y caprichoso del predicador de turno. Es, por el contrario, junto a misiones, hagiografías, devocionarios, artes de morir, etc. ..., un elemento más de propaganda eclesiástica para difundir dogmas y devociones, inculcar costumbres y en definitiva modelar - o intentarlo de alguna manera - a los fieles. El sermón transmite el pensamiento eclesiástico en todas sus facetas, difunde valores morales estimados como buenos, estigmatiza los considerados como malos, recrimina

prácticas sociales o las alienta, populariza misterios y dogmas; todo, claro está, en función de los puntos de vista del eclesiástico que lo pronuncia. En una palabra: propone modelos de creencia y de comportamientos. Con estas premisas, un estudio de la Oratoria sagrada en la España moderna, necesariamente ha de mirar a Trento si quiere encontrar su referencia explicativa última debido a la renovada preocupación pastoral que la reforma católica supone. Como bien ha demostrado Jean Delumeau, la competencia de las Iglesias reformadas, hace que Roma pase a la ofensiva en el terreno pastoral con una modernidad pasmosa, ya que recomienda a toda la jerarquía eclesiástica predicar *"teniendo siempre en cuenta el talento y la capacidad de su auditorio"*. (32)

Será por ello el sermón, asociado a la periodización del tiempo que hace la Iglesia (Cuaresma es el momento elegido), uno de los soportes escogidos por la misma

institución para difundir la moral católica tal como ésta sale de Trento: importancia de las obras de caridad frente a la doctrina luterana de la justificación de la fe o la calvinista de la predestinación, defensa de los siete sacramentos, su frecuente uso, defensa de la misa como sacrificio perennemente renovado, etc....

¿Cómo se consigue la finalidad pedagógica de esta fuente, que nosotros creemos por ello, paraliteraria? (33). La respuesta la encontramos en los diversos tratados de preceptiva sobre Oratoria sagrada que comienzan a aparecer, en coherencia evidente con lo anterior, a fines del siglo XVI y comienzos del XVII.

Como Miguel Herrero García, uno de los pocos estudiosos del tema, ya advirtió, la preceptiva era fundamentalmente pragmática:

“ Como Lope, de un modo consciente y deliberado (...)abolió la preceptiva pseudo-clásica y se dictó un nuevo código para el teatro, los predicadores españoles conocedores perfectamente de la Retórica de Cicerón y de Quintiliano la abandonaron, a ciencia y conciencia, y se construyeron una retórica suya propia, capaz de regir un arte nuevo de la elocuencia sagrada ” (34).

Por ello, tal como cree este mismo autor, eran las cambiantes circunstancias que rodeaban al sermón las que condicionaban al autor. De entre ellas, cita tres: *naturaleza del fin perseguido, naturaleza del tema desarrollado y naturaleza del auditorio.*

En segundo término, y a través de algunos ejemplos que él expone (35), se trataba de conmover al auditorio. Como se ve durante el final del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII están ya asociadas la finalidad (didáctica) con la técnica (*“doblar los ánimos de los oyentes a la parte que deseare ...”*). Se habla más al corazón que a la razón, es claro. No es esto una peculiaridad clerical sino que es algo más amplio, más generalizado. Es ese *pathos* barroco del que es deudor el propio Cascales cuando en sus *Cartas filológicas* (Epístola VI, década primera) afirma desde una óptica claramente culterana:

“la cultura de las palabras y sutileza de los conceptos no oscurecen la oración, antes la exornan ,cualifican y acreditan; de donde resulta la persuasión de, la cosa, el halago de las orejas, y la conversión del alma”(36).

Como bien se adivina, se trata de una preceptiva de neta raigambre barroca.

Comprobar todas estos puntos de vista para nuestro caso concreto requiere estudiar en una primera aproximación el *corpus* documental del que disponemos.

Todas las Oraciones fúnebres que forman el objeto de estudio, reunidas en varias colecciones de sermones en el Archivo Histórico Municipal de Murcia, fueron impresas en Murcia y la mayoría de ellas pronunciadas en algún templo de la capital del antiguo reino. Cubrimos con ellas más de un siglo, siendo la cronología - como no podía ser menos, pues hemos hecho coincidir temporalmente nuestras fuentes en dos series perfectamente paralelas - simétrica a la de los testamentos: comenzamos con la Oración fúnebre que dedicó Murcia a la memoria de Carlos II (22-XII-1.700) y el punto de llegada es la Oración fúnebre par Luis XVIII de Francia (15-VII-1.826).

El sermón funerario es un subgénero dentro de la oratoria sagrada con un objeto bien claro: servir de panegírico de la persona ensalzada (37). Por tanto, la alabanza sobre la figura, los hechos del difunto, adquieren gran desarrollo discursivo, pero hay otros temas que son contenidos por este tipo de obras muy estandarizadas en lo que se refiere a su estructuración.

Al respecto, nosotros hemos distinguido tres grandes partes en torno a las que se articula, morfológicamente, toda obra de este tipo: una introducción o Exordio donde aparece el tema bíblico que sirve de *leit-motiv* y unas reflexiones en abstracto - es decir, no individualizadas en el caso concreto del difunto- sobre la vida y/o la muerte; el panegírico en sí, en donde se enumeran las virtudes y cualidades del finado interpretadas en clave cristiana - cualidades morales - y por último y como colofón del sermón, el predicador de turno suele realizar una detallada narración - con implicaciones también morales- sobre las postrimerías de la vida del difunto, donde las alusiones a la buena o bella muerte son muy repetidas.

En buena medida, el propio objeto de las Oraciones fúnebres influye en su estilo. Este esencasillable dentro es de lo que F. Herrero ha llamado la escuela *cultista* (dividida a su vez en culterana y conceptista) (38). Se trata del último estertor de un barroquismo trasnochado ya durante la primera mitad del siglo ilustrado y que sin embargo se prolonga a lo largo de toda la centuria en una Oratoria sagrada de provincias como es la murciana de estos momentos. Gustan los predicadores de los vocablos oscuros y cultos, de los juegos de palabras, de las paradojas, de las imágenes y alegorías disparatadas y chirriantes, en una palabra, pecan de pedantería, que es imperativo de época, se justifica también, tal como insinuábamos más arriba, porque al fin y al cabo el sermón fúnebre es de circunstancias, no ligado ni al ciclo litúrgico ni al santoral, que pretende ser un panegírico. Es pues terreno abonado para la perífrasis, la hipérbole e hipérbaton, la retórica ornamental y el exceso en el uso, muy frecuente, de la mitología clásica.

Los ejemplos podrían multiplicarse. Por ello sólo mencionaré alguno, por demás, bastante elocuente:

En la Oración fúnebre por la reina D^a Bárbara, esposa de Fernando VI, Fray Bartolomé Sánchez utiliza la siguiente comparación, que en sus cortas entendederas él tal vez consideraba brillante: "*Con que siendo esta cítara nuestra Reina y Señora D^a Barbara, cít-ara, ara, Bar-ara, en este palacio triste, descuadernada y nuestra, muy bien entona Job nuestro tema con su cítara pues toda aquella alegría que nos causaba en vida los dulces ecos de su fama, hoy se transforman en tristes ecos de congoja porque rompió la Parca la cuerda rea de su importante vida. Versa est in luctum citara, Barbara, dissona si discrepat una*"⁽³⁹⁾.

Quiso el orador aquí ser ingenioso: para ello "halagó" (martirizó mas bien) el oído de los asistentes con un jueguecillo de palabras bastante ramplón. Otras veces la hipérbole ditirámbrica cae en una retórica falsa y engolada, como cuando Fray Juan de Casanova, en la Oración fúnebre por el Obispo D. Juan Mateo López finge claramente un patético dolor, más dictado por las circunstancias que por el verdadero sentimiento: "*Ya se acabó para siempre el gozo de nuestros corazones, las músicas alegres de*

nuestro festivo coro, se convirtieron en tristes endechas de gemidos. Se cayó de nuestra cabeza la Corona. ¡Ay desdichados de nosotros! ¡Qué ha sucedido Profeta Santo! Cual es la causa de tan excesivo sentimiento? ¿Lloro porque ha perecido el Monte de Sión y considerando su falta, ha llegado a lo sumo mi pena...”(40).

De desmesuras retóricas de este tipo y condición están salpicados todos los textos estudiados. Ante ellas no puede uno por menos que imaginarse la gesticulante disposición que sin duda acompañaría a su pronunciación, tal como ha demostrado el profesor Teófanés Egido (41). Esto en el mejor de los casos, ya que hay ocasiones en las que todo el sermón está concebido como una serie de paradojas encadenadas en donde, sin saber uno bien cómo, se conjugan la filosofía, la astronomía y la moral. Este es el caso del sermón que el padre Fray Francisco Costa pronunció en Huete hacia 1.760 en las honras fúnebres que dicha localidad dedicó a la reina D^a María Amalia de Sajonia (42).

Este último ejemplo, verdadero galimatías inextricable, es el ejemplo máximo, pero no el único, de lo que el jesuita Padre Isla ridiculizó en su obra (Madrid, 1.758) *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas alias Zotes*, esto es: el estilo gerundiano tan en boga por lo que se ve, entre los predicadores murcianos del momento.

Este estilo introduce no poca dificultad en el estudio, pues tiende a enmascarar el discurso moral y las representaciones mentales que subyacen en todas estas obras detrás de una coraza de fuegos de artificio verbales.

Sin embargo, y a pesar de todos los tópicos y lugares comunes que contienen los sermones funerarios, creemos que el caso concreto de las Oraciones fúnebres es muy adecuado para el estudio tal como lo hemos planteado. No participamos de la valoración un tanto peyorativa que María Jesús Fernández Cordero atribuye a estas fuentes cuando afirma

“Oraciones fúnebres un poco ahogadas más incluso por el panegírico que por la retórica, en las que encontramos descripciones más o menos detalladas de la buena muerte de cristianos ejemplares y una intención consoladora que procura mantener el duelo en sus justos términos”. (43)

A las Oraciones fúnebres se les puede sacar más partido del que sugiere esta investigadora ya que somos de la opinión de que los sermones de tema funerario en general, y los Panegíricos u Oraciones fúnebres en particular son un buen exponente de un desplazamiento en el centro de gravedad dentro de predicación de la doctrina evangélica y eclesiástica en el sentido de una mayor personificación - concreción de las virtudes morales y los comportamientos propuestos como ejemplo a seguir. El sermón panegírico sería pues una especie de sucedáneo oral de la hagiografía, es decir, de las vidas de santos tan del gusto de la época. Esto que nos ha llegado al siglo XVIII proviene de épocas anteriores, concretamente de principios del siglo XVII cuando el tradicional sermón de santos cambia su naturaleza y contenido, desde una mera explicación del Evangelio en la misa hasta la explicación de sus virtudes como proyección moralizante hacia la sociedad (44). Esto, de nuevo hay que ponerlo en relación con las renovadoras inquietudes pastorales nacidas del Concilio de Trento y del

también remozado ideal del “*héroe cristiano*” que ahora adquiere caracteres apologeticos precisos derivados de la concepción triunfante de la Iglesia católica postridentina (“*héroe cristiano*” equivale a santo/a). Hay que recordar aquí que el siglo XVII es el siglo de San Vicente de Paul y San Francieco de Sales,... y el de la canonización de Santa Teresa de Jesús, San Isidro Labrador, San Felipe Neri, San Ignacio de Loyola, San Carlos Borromeo, San Felix de Cantalice, San Estanislao Kostka y San Pascual Baylón, entre otros (45). Murcia también produce su santo tridentino: Fray Andrés Hibernón beatificado en 1.791.

Así, se puede afirmar que la Oración fúnebre, junta a la abundante literatura hagiográfica o semihagiográfica (caso de las frecuentes Cartas sobre vida y muerte de frailes y clero en general, de los que hay muchos ejemplos impresos en el Archivo Municipal de Murcia), son las encargadas de vulgarizar los ideales heroicos propios de la santidad de la Contrarreforma y el tipo de muerte a ella asociada. Lectura, pues, tanto en positivo como en negativo la que habrá que efectuar de este tipo de fuentes si es que queremos entender algo.

Es, por tanto, este esquema previo y fijado en el siglo XVII en torno a los procesos de beatificación de los santos, llevados a cabo por el Vaticano (46), el que pasará en primer lugar dentro del circuito de lo escrito a la literatura hagiográfica y en segundo lugar, en una escala aún más vulgarizadora, dentro de la tradición oral, al sermón, tanto de santos, como funerario.

La Murcia de finales del XVII y primera mitad del siglo XVIII vive una fiebre de santidad impulsada tanto por el clero regular como por el secular. Murcia se encuentra retrasada en esto aproximadamente un siglo con respecto a la evolución general. Así lo prueba el que desde finales del siglo XVII, veamos cómo menudean los personajes que mueren “*en olor*” de santidad o que bien son presentados casi como verdaderos santos por la paraliteratura local de la época.

Así, en 1.693 muere, tenido popularmente por santo, el fraile de San Diego (franciscano descalzo) fray Sebastián López. En 1.728 lo mismo ocurre con el agustino fray Juan Casquete, que es desenterrado en 1.741 por el Prior de San Agustín y hallado supuestamente incorrupto. En 1.743, el Obispo D. Juan Mateo López examina el cuerpo también supuestamente incorrupto de Sor María Angela Astorch. Todo esto por no mencionar la defensa que hizo el Cardenal Belluga, siendo todavía Obispo de Murcia, de la autenticidad de las reliquias de San Fulgencio, como uno de sus antecesores, ante la Congregación de Ritos o el mítico programa iconográfico que el cabildo de la catedral escogió para el imafrente del templo catedralicio, ejecutado por Jaime Bort a finales de la primera mitad del XVIII, tal como estudió el profesor Elías Hernández Albadalejo (47).

A todo esto, también abundan las Cartas sobre vida y muerte que ensalzan a las fundadoras de conventos femeninos o a monjas en las que se presume la santidad: en 1.711 y 1.733 sendas obras sobre Sor María Angela Astorch (fundadora capuchina); en 1.726 y 1.727 (impreso en Madrid) sobre Sor Juana de la Encarnación (agustina

descalza); en 1.728 sobre Sor María Francisca Lucas Guill (capuchina); en 1.736 sobre Sor Mariana de Santa Clara (fundadora del convento de Santa Clara de Mula); en 1740 (impreso en Madrid) sobre Sor Mariana de San Simeón (fundadora de agustinas de Almansa y Murcia); en 1.749 sobre Sor Eugenia María del Espíritu Santo; también en 1.749 sobre Sor Josefa de San Juan Bautista (ignoramos la Orden a la que pertenecía); en 1.761 sobre Sor Juana Jacinta Romera (Capuchina); en 1.781 sobre Sor María Luisa Prieto (ignoramos la Orden).

También este tipo de literatura que podríamos calificar de hagiografía local conoce algunos casos masculinos, bastante menos numerosos (concretamente hasta cinco casos seguros hay documentados) (48).

El esfuerzo conjunto pero quizás no coordinado, de los Obispos murcianos, clero del cabildo catedralicio de finales del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII por una parte, y de los conventos por otra; hacen que flote en el ambiente un tipo de religiosidad plena y tardíamente barroca, a lo que parece por este primer síntoma.

Además, al ser un breviario vital de cada uno de los homenajeados en donde se pasa revista a lo que el predicador cree más importante resaltar de cada vida concreta, participan de ese fenómeno detectado por J. A. Maravall como propio de cualquier cultura barroca (concepto este que no es meramente cronológico sino social en sentido amplio del término) en el que se cultiva la biografía con fines de integración social; dentro del contexto de lo que él llama "*cultura masiva*" en sentido homogeneizador (49).

Basta con abrir una sola de estas obras para ver que el tópico del "*héroe cristiano*" es reiterado una y otra vez. Se trata no obstante, de un ideal francamente a la baja y que ha perdido gran parte de su fuerza barroquizante. No sólo por ser estas obras, fuertemente estereotipadas, o lo que es lo mismo, tributarias de modelos muy anteriores, sino porque el siglo XVIII no es ya el XVII y el verdadero sarampión barroco de la santidad había pasado hablando en términos generales (pensemos que los hechos "*literarios*" que recogemos como argumentación mas arriba son contemporáneos del *Teatro crítico* de Feijóo, por ejemplo). ¿Sucedió lo mismo en Murcia?. Hemos colocado esta interrogación muy calculadamente pues esta aparente vigencia del modelo de santidad tridentina y su consecuencia en el aspecto concreto de la buena o bella muerte tendrá que ser comprobada en la morfología del bien morir, que veremos posteriormente, y en lo tocante también a aquellos *intercesores celestes*, usando la terminología vovelliana que invoquen los testadores murcianos del siglo XVIII cuando vieran llegada, o sentida, la muerte y se aparejaran para el tránsito, buscando por ello ayuda y mediación ante Dios en los santos/as invocados en los preámbulos o parte expositiva de las actas de testamento. Los predicadores eran muy cautos a la hora de atribuir cualidades de santidad a los personajes que aparecían en las Oraciones fúnebres. De esta manera vemos aparecer algunas reflexiones muy jugosas al respecto en algunos sermones: el fraile franciscano, antes mencionado, Fray Francisco Costa y Navarro dice lo siguiente en la oración fúnebre Por D^a María Amalia de Sajonia al final del Exordio o introducción:

"Para proseguir el panegírico protexto que no es mi ánimo asentir a proposición

alguna que se oponga a las determinaciones de nuestra Santa Romana Iglesia, Concilios, Pontífices ni Santos Padres, por lo que cuando pondere virtudes de esta gran reina difunta, no es mi ánimo tengan mas fe que la humana y piadosa ni tampoco intento prevenir el Juicio de la misma Santa Romana Iglesia". (50)

No menos reveladora es esta otra confesión del también anteriormente mencionado Fray Bartolomé Sánchez. en la Oración fúnebre por D^a María Bárbara en 1.758:

"Temo, Señor que tan alta idea le ha de venir estrecha a su alabanza, pero no siendo mi intento dilatarle tanto el campo a la piedad que pueda el respeto ser adoración, venerando caso debo, los Decretos pontificios me servirá de resguardo esta protexta y haré un ceñido compendio de sus hechos y su vida para individuación de su memoria" (51)

La ortodoxia que impida una interpretación popular y/o excesiva de la santidad es algo muy presente en estos hombres que pronuncian los sermones. Como se ve, la interpretación de la santidad es cosa de especialistas. Es una propuesta jerarquizada que remite al centro, es decir a Roma. Y sin embargo, la mentalidad inclinada a lo prodigioso es excitada y alimentada por este mismo tipo de obras, como más adelante comprobaremos.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Además, no era esperable encontrar santos o similares entre reyes y reinas, pero tal vez sí entre obispos, priores, abades o algún otro clérigo que son el tipo de gente a los que se dedicaban estas obras. Es de esta manera, por ejemplo, que las referencias al milagro no son desconocidas, aunque son escasas; elemento éste que es, como bien sabemos indispensable en el género hagiográfico propiamente dicho, tal como pone de manifiesto Julio Caro Baroja (52).

Veamos lo que Fray Pedro Sánchez Ruiz, franciscano, afirmaba de D. Luis Fajardo, cuarto marqués de los Vélez, hacia 1751:

"Guardó nuestro Marqués a nuestra España de las otomanas cuchillas, con tanta vigilancia que tocando algunas veces en Cartagena a rebato estando en Valladolid su Excelencia tan prontamente se aparecía en Cartagena para la defensa que no daba lugar a que pusiesen los moros los pies en España. ¿Pero cómo en tan breve tiempo pudo haber andado camino tan largo?. Sería o porque era un sol en la velocidad nuestro Marqués o porque con nuestro Marqués haría el sol lo que hizo con Josué. Pararía el sol el curso de sus luces para que quedando en este milagro los días más largos pudiese nuestro Marqués hacer en poco tiempo largas jornadas, socorriendo a Cartagena contra los moros como Josué al Pueblo de Dios contra los gabaonitas" (53).

No debe extrañarnos este pasaje pues el Marqués de los Vélez era el Patrón de los franciscanos de la Provincia de Cartagena y a lo que se está procediendo en el texto es la mitificación del linaje, poniendo en circulación, por vía oral, tales hechos.

Otro ejemplo: el jesuita Padre José Carrasco afirma lo siguiente en la Oración fúnebre por el Obispo D. José de Monte, hacia 1.743:

"Y si el anillo que se quitó su Santidad (como símbolo de humildad según el predicador), (...) no es argumento bastante de que ya resplandecía en sus obras una

cabal perfección yo daré prueba tan auténtica que no tenga contraste. Fue el caso muy sabido: perdióse este apreciable anillo no sin crecida pena de quien le estimaba más que por su valor por el Dueño Soberano; más aunque el empeño entró en la parte con la solicitud en las diligencias no fue posible el hallarle. Un día pues que su Ilustrísima bajaba la escalera de palacio para venir a la Iglesia (...), al llegar al terminado, donde se adora una imagen de la Purísima Concepción, de quien era apasionado devoto vieron todos, no sin asombro, al leve impulso de un velo con se oculta la imagen, caer en el bonete que llevaba en la mano, repentinamente el anillo. ¿Qué es esto? ¿Qué ha de ser?. Autenticar(sic) el Cielo la perfección del Prelado”. (54).

Cabe preguntarse ahora si en este aspecto habría tenido alguna influencia, en medios eclesiásticos, las obras, críticas con excesos (como el de las supuestas reliquias extraídas de las catacumbas romanas) tales como las de los bolandistas o los de los benedictinos de San Mauro con Mabillón a la cabeza, por no citar al ya mencionado más arriba Feijóo u otros autores que dentro de la tradición católica fueron críticos. (55)

Pero este es otro problema que se escapa al objeto de estudio de este trabajo y que sólo podría ser aclarado con un estudio de bibliotecas privadas que en el caso marciano nos hace mucha falta. Aunque ,si se leían tales autores, no se hacía uso social de ellos, evidentemente.

En otro orden de cosas, en el caso de las Oraciones fúnebres por personajes reales, estas obritas son hijas de unas circunstancias muy concretas: hay que enmarcarlas y por tanto interpretarlas en todo el ciclo de festejos que supone el advenimiento al trono de un nuevo monarca. Entran dentro de los funerales institucionales que la ciudad de Murcia organizaba en honor de un rey o reina u obispo, como preludeo de las fiestas con motivo de la proclamación del sucesor. Eran fiestas eminentemente políticas, en las que el Concejo de la ciudad, que es la institución editora de esta serie de sermones a través de algunos comisarios elegidos de entre los regidores, subrayaba la idea clásica de fidelidad marcialiana a los Borbones que se arrastraba desde principios de siglo cuando la Guerra de Sucesión terminó con la instauración del primer Borbón en el trono español.

En el caso de las Oraciones fúnebres por particulares son personas allegadas las que encargan el sermón, sin duda, como un elemento ostentoso más, inherente a su calidad social. Así, por ejemplo, en la Oración fúnebre que D^a Francisca de Saavedra y Barnuevo, viuda del Marqués de Beniel (D. Gil de Molina y Gonzaga Junterón Carrillo y Zambrana) el 28 de Octubre de 1.757, manda decir por su difunto marido, podemos leer lo siguiente:

“Debida correspondencia es, Señora, que recibáis a vuestra protección las Honras póstumas de quise así se esmeraba en obsequiaros en esta vida. En mi también Madre amantísima (se refiere Nuestra Señora del Socorro de quien era, según el texto, muy devoto el marqués), es como nativo cariño que os profeso y así, llevados de nuestro amor mis rendidos afectos, casi sin libertad me obligan (aún

siéndome tan doloroso el motivo) a consagraros también esta fúnebre Oración predicada en las Honras que celebré por el Alma de mi querido esposo, en el día que cumplió el año de su, para mi, tan sensible muerte. El fin de darla a pública luz, es para que sirviendo de estímulo a la posteridad del „fino, cordial, amor que siempre os tuvo, muevan los corazones a imitarle en su devoción (56).

En este caso anterior, es la viuda quien encarga el sermón, dentro de las ceremonias de cabo de año. Es también el caso de la Oración fúnebre por D. Pablo Melo de Portugal la Rocha Calderón y Chaves, grande de España, que acumula varios títulos como los de marqués de Villesca y Rafal y barón de la Puebla de Rocamora pronunciada en la Iglesia de Santa Justa y Rufina de Orihuela en 27 de Mayo de 1.782 (57). En otras ocasiones, como en el caso del Marqués de los Vélez (D. José Félix Fadrique de Toledo Osorio, también marqués de Villafranca y Montalto, además de Patrono de la Provincia de Cartagena, de la Orden de San Francisco (observantes) se trata de un empleado, de un integrante de la clientela de una gran casa nobiliaria, D. Francisco Javier García Serón ("*Abogado de los Reales Consejos*". "*Apoderado y Visitador General de los estados de los Vélez*") quien manda imprimir esta obra (en este caso también en unión del hijo del marqués, D. Fadrique Vicente de Toledo Osorio) pronunciada el 2 de Diciembre de 1.728 (58).

BIBLIOTECA VIRTUAL

Como se intuye a partir de los ejemplos citados, creemos que estamos ante una concepción arcaizante del honor nobiliario - pues a este estamento pertenecen los laicos objeto de Elogio fúnebre- que sabemos según los estudios de J.A. Maravall se concibe, durante el siglo XVII por ser externo, grupal (estamental) e innato al tiempo que es un valor social con pretensiones directivas sobre el cuerpo social en su conjunto (59). Esto no significa que la nueva nobleza, de origen plebeyo por tanto, no compartiera estos valores.

En general, son los elementos dirigentes de la sociedad del momento los que proporcionan supuestos (ya que son obras muy estereotipadas) modelos de católicos. Es la imagen que se quiere proponer a la masa: unos esquemas de comportamiento pretendidamente residenciados en los grupos dirigentes pero que se predicán como buenos y válidos para todo el cuerpo social en conjunto. Se ve esto bien claro analizando con precisión los individuos a los que el Panegírico fúnebre va dirigido. En nuestro caso el dominio es absoluto de las figuras reales (11 casos de los 24 considerados y analizados, entre reyes y reinas). El resto se reparte de la siguiente manera:

- Cuatro Oraciones fúnebres dedicadas a la memoria de obispos (D. Tomás José de Montes en 1.742; D. Luis de Belluga y Moncada en 1.743; D. Juan Mateo López en 1.753 y D. Manuel Rubín de Celis en 1.784).
- Cuatro dedicadas a eclesiásticos tanto regulares como seculares: Fray Antonio Mateos (Prior provincial de la provincia de Andalucía, Orden de Predicadores) en 1.748; Sor María de Jesús y Santa Clara (Abadesa del convento de religiosas

clarisas de la ciudad de Lorca) en 1.753; Fray Alonso García Caravaca (Ex-provincial y Definidor General de la Orden de Santo Domingo) en 1772 y por último, unos *Honores sepulcrales* a la memoria de D. José Moñino Gómez Colón y Loaysa (Presbítero y padre del Conde de Floridablanca, lo cual es muy importante reseñarlo) en 1.780.

Este último caso es muy revelador pues supone que estaba en plena vigencia esa concepción arcaizante del honor (y su paralelo la fama) a la que antes nos referíamos ya que no se distinguía muy bien entre linajes de sangre y de privilegio real como era el caso del de Floridablanca, aún siendo los Moñino de origen noble pero, eso sí, venidos a menos. Nótese que al padre del Conde de Floridablanca no se le ha marginado como a un advenedizo ya que sencillamente en la Murcia de finales del antiguo Régimen no hay verdaderos advenedizos en lo que a la nobleza se refiere, pues casi todos son unos recién llegados sociales: se puede detectar, dejando algún título anterior como el de los Fontes y salvo algún caso intermedio, dos grandes momentos estelares en la constitución de la nobleza titulada murciana del XVIII que son la Guerra de Sucesión a principios del siglo y las dos décadas finales. Hay que comprobar también, a través del reciente trabajo del profesor Javier Guillamón, en el que ahora nos basamos, cómo las conexiones entre nobleza y Concejo (posesión y disfrute de regidurías como primer paso para el ennoblecimiento) son estrechas (60). Y no hay que olvidar en este contexto que este tipo de obras parten precisamente del Concejo que delega en una serie de regidores como comisarios para la organización de las ceremonias de las que forman parte las Oraciones fúnebres. En el caso concreto del padre de Floridablanca los comisarios delegados por el Concejo fueron: D. Alejo Manresa, D. Joaquín Elgueta, D. Gregorio Carrascosa, D. Mateo Ceballos, D. Salvador Vinader Corvarí y D. Ventura Fuentes. De entre ellos, nos llama la atención la presencia del regidor Salvador Vinader Corvarí, sin duda empeñado en dotar de respetabilidad un estatus social recién adquirido por su familia (no sin problemas con otros miembros de la élite local) y que desembocaría en la década siguiente, en la obtención del marquesado de Torreoctavio (61).

Vemos por tanto, cómo en este acto aparentemente tan sólo institucional y por ello fuertemente convencional, encontramos un determinado uso del discurso sobre la muerte a propósito, o como excusa de resaltar la tópica fidelidad de la ciudad a la Monarquía en la figura del padre de un ministro de Carlos III. Ese uso es al mismo tiempo político, en el sentido local, del término, y religioso al llenar de contenido moral católico la vida del padre de Floridablanca. Estimamos, por tanto, que en este caso concreto al menos, la Oración fúnebre no fue pronunciada tanto por el propio D. José Moñino Gómez como por ser padre de quien era. De esta manera se ponía el acento en la idea de linaje, de continuidad de la sangre. De hecho, las referencias al famoso y poderoso hijo no faltan :

"Todos los esfuerzos del Crisóstomo (...) se encaminaban a que tratasen los cristianos de filosofar en orden a las grandezas de este valle de Lágrimas (...). Más según observo, estoy por sostener que el padre de un ministro, que hace ruido en las Cortes de Europa, no tenía necesidad de la lengua ni del fuego del Crisóstomo. Su genio, su paz, sus luces, su hombría de bien, y el cristianismo bien penetrado, parece según todo su exterior que le hizo abrazar desde luego este bello elemento y no menos fundamental de la filosofía cristiana: qui utuntur

Hoc mundo tanquam non utantur (Ad Corinthios Cap. VIII). San Pablo divinamente inspirándola dio a luz y la serie de acaecimientos que visitaron su casa, su persona, su larga edad, y su digna familia, hace ver que jamás lo perdió de vista” (62).

Mucho más elocuente es este otro pasaje:

"La decadencia de su casa no podía arruinar su origen esclarecido. Pero qué ¿nuestro filósofo habla jamás de su origen? (...) Las riquezas no fueron su patrimonio. Ved aquí el motivo. Más al filósofo José, en ninguna de sus vicisitudes, se le oye decir: yo soy del valle de Moñino situado en las Montañas. La Orden de la Banda y de Santiago con sus encomiendas esta en el pecho del duodécimo y decimotercio de mis abuelos. El décimo fue Mayordomo y toda la confianza del tercero de los Enríques. Mis enlaces son positivos con la Casa de Manrique de Lara, de Enríquez de Guzmán que es decir con lo más acrisolado de la Grandeza. Soy cosanguineo del Gran Patriarca Santo Domingo y los testimonios más irrefragables lo testifican. ¿Dirá Por lo menos la Casa de Loaysa y de Colón están en la mía? Nada. Se ríe de sí mismo y previene a los suyos: Proceded bien" (63).

BIBLIOTECA VIRTUAL

No sabemos, ni nos interesa tampoco si el pasado nobiliario del padre de Floridablanca (64) fue hinchado y falseado o no (que lo fue, por otra parte), pues lo que queremos resaltar ahora es la imagen que de tales pasajes se desprende: una nobleza provinciana que intenta legitimarse ante los ojos de los demás poniendo el énfasis de este discurso en la idea del linaje, aunque en este caso el título de Floridablanca fuera de servicio.

Más justificado, y también más comprensible, es la adulación linajuda en los casos de los grandes títulos tradicionales como el de los Vélez, de los que disponemos de dos Oraciones fúnebres. Es en estos casos donde la idea de linaje llega al paroxismo. Tanto que creemos que los predicadores han ido todavía más lejos sin duda de lo que exigiría el cliente.

Veamos por ejemplo, cómo Fray Salvador García Serón describe el origen de la casa de los Toledo:

"La raíz y origen de esta Casa fue D. Pedro Paleólogo de Toledo, de la Casa y sangre del emperador Paleólogo de Constantinopla, duodécimo abuelo por lo paterno de nuestro difunto Patrono. Vino a servir al rey D. Alfonso el sexto en la conquista de Toledo y en premio de sus heroicas hazañas (...) Ilustran a esta casa cuatro Reyes y dos Reinas, siete Infantes hijos de coronadas testas, treintaicinco duques, cinco príncipes, treinta marqueses y siete Condes, seis Almirantes de Castilla..."(65).

Podemos hablar por todo ello, de una verdadera alianza de intereses entre la

Monarquía (pues es el Corregidor el que manda celebrar las Exequias oficiales públicas) el Concejo (ya que es la institución, que a través de los comisarios que delega, se encarga de la concreción organizativa de los festejos) y la Iglesia (que es la institución encargada de confeccionar las Oraciones fúnebres). La finalidad es social y política en última instancia: que los prototipos humanos propuestos como modelo calen en la sociedad no por sus hechos, acciones u opiniones sino por los hechos, acciones u opiniones que les atribuyen (o que interpretan) los encargados de pronunciar estas obras. Estos prototipos humanos son, por supuesto, los jerárquicamente más altos, tanto seculares como eclesiásticos lo que prueba una justificación tácita del orden social existente. Esta conjunción de elementos activos tuvo una concreción institucional precisa en el acuerdo suscrito entre el Cabildo de la Catedral y el Concejo murciano hacia 1.714, con motivo de las primeras Exequias oficiales por un miembro de la nueva dinastía borbónica recién instaurada, en este caso, la reina D^a María Luisa Manuela de Saboya, primera esposa de Felipe V. El acuerdo consistió en repartirse la financiación de ciertos gastos debidos a la organización de estos actos entre el Concejo y el Cabildo. Así quedaban para el Cabildo catedral los gastos de *“campanas, incienso, sacristía, música y ornamentos y las demás alhajas preciosas para la función”* mientras que el Concejo debía correr con los gastos de la cera que había de ser *“la misma que se acostumbra a dar en los entierros de los Prelados los Señores Obispos y los Señores Prebendados”* (66).

Adivinamos en este episodio la mediación del Corregidor en un ambiente enrarecido, que venía de tiempo atrás a propósito de la organización y financiación de eventos semejantes (67). El detonante fue el pedir el Concejo que se sacara la imagen de Nuestro Padre Jesús Nazareno en procesión para pedir por la salud de la reina en la enfermedad de ésta, argumentando por el contrario el Cabildo que el asunto ...

“no parece toca a la capa ni a la espada (es decir, al poder civil) y cuando por particular devoción desease aquello no era impropio proponerlo al Cabildo sin dejarle sólo la parte de mero ejecutor. Cuyos motivos no se pueden persuadir se ocultasen a la gran comprensión de esta ciudad y así deben creer la precisión de dicha respuesta a la expresión de algún particular individuo que ordenaría las cláusulas del papel no bien enterado de la mente de esta ciudad. Que nunca creen pueda ser la de que tomase esta ocasión para pretender obligar al Cabildo a dicha respuesta individual o con manifiesta violencia...” (68).

Por ello, como especialistas en la materia, como monopolizadores de la mediación con Dios, iban a sacar no a Jesús Nazareno sino a Nuestra Señora de la Fuensanta, que ya había sustituido a la Virgen de la Arrixaca, como efigie patrona de la ciudad.

Tal concordia marcó época pues era vocación que fuera duradera:

“ Y acordó se celebre la función los referidos días y que la minuta de la cera se ponga a continuación de esta Junta para que en todo tiempo conste y se observe su contenido como punto establecido para siempre en iguales circunstancias

teniéndolo a bien esta ciudad". (69)

Y la ciudad lo tuvo a bien.

Que la vocación de difusión era masiva lo prueba, por ejemplo, un pasaje de la Oración fúnebre que el Concejo hace imprimir por la muerte de Felipe V que textualmente y dirigiéndose al Corregidor, dice lo que sigue (por parte de los regidores comisionados para la ocasión):

"...la Oración fúnebre, que en las Reales Exequias que de Orden de V. S.I. se celebraron el día 28 de agosto en esta santa Iglesia Catedral a la augusta y dulce memoria del Serenísimo Señor D. Felipe de Borbón , quinto rey de este nombre; y que cuando se dijo, mereció el gusto y aprobación de V.S.I. vuelve dada a la estampa ,a colocarse en sus manos; para que a pesar del olvido, en que suele sepultar el tiempo las mas gratas memorias, permanezcan las de las virtudes y heroicas acciones de este Gran Rey, a quién tan finamente amó V.S.I. (...) Juntamente se atenderá a los deseos de los que por ausentes, o impedidos, se privaron del gusto de escuchar en la energía de la voz viva las proezas de un Príncipe, a cuya mayor exaltación y más constante permanencia en el Solio español, conspiró con una amorosa y simpática inclinación todo este florido suelo murciano." (70)

A estas alturas sabemos ya algo de los personajes que son objeto de Oración fúnebre pero para completar el marco de referencia social en el que hay que situar la fuente debemos poner ahora nuestros ojos en los autores de los que parten los sermones. Todos ellos son clérigos y su distribución precisa es la siguiente:

1ª- Dr. D. Andrés José Murillo Belarde (Canónigo Magistral de la Santa Iglesia Catedral de Cartagena) en 1.700 (Oración fúnebre por Carlos II).

2ª- Fray Salvador García Serón (Lector de Teología en el Convento de San Francisco de Murcia) en 1.728 (Oración fúnebre por el quinto marqués de los Vélez).

3ª - Reverendo Padre José Carrasco de la Compañía de Jesús (Maestro de Vísperas de Teología del Colegio jesuita de Murcia) en 1.742 (Oración fúnebre por D. Tomás Jose de Montes, Obispo de la Diócesis de Cartagena).

4ª- Reverendo Padre Manuel de Guevara de la Compañía de Jesús. (Maestro de Filosofía y Predicador del Colegio de la Compañía en Murcia) en 1.742 (Oración fúnebre por Dª Luisa Isabel de Orleans. Reina de España).

5ª - Reverendo Padre Juan Alsina (Prepósito del Oratorio de San Felipe Neri) en 1.743 (Oración fúnebre por el Cardenal Belluga).

6ª.- Reverendo Padre Juan Ignacio de Larralde (Rector del Colegio de la Compañía de Jesús de Murcia) en 1.746 (Oración fúnebre por Felipe V).

7ª - Fray Francisco Costa Navarro (Guardián y lector jubilado del Convento de San Francisco de la villa de Alcázar de San Juan) en 1.747 (Oración fúnebre por Felipe V).

8ª - Fray José Funes (Catedrático del Convento de Santo Domingo de Murcia) en 1.748 (Oración fúnebre por fray Antonio Mateos, Prior de la Provincia de Andalucía de los dominicos).

9ª- D. Benito García Gómez (Cura de la Iglesia Parroquial de Santa María de Chinchilla) en 1.749 (Oración fúnebre por Dª Catalina Antonia de Oma y Haro predicada en Sta. María de Chinchilla).

10ª - Fray Pedro Sánchez Ruiz (Lector Jubilado del Convento de San Francisco , capellán de D. Juan Antonio Fontes de Albornoz y autor de un *Año Predicable* que hemos usado como fuente para este estudio. Véase índice de fuentes) en 1.751 (Oración fúnebre por el 6º Marqués de los Vélez).

11ª - Fray Pedro Morote Pérez (Definidor de la Provincia de Cartagena de la Orden de San Francisco -regulares observantes-) en 1.753 (Oración fúnebre por Sor María de Jesús y Santa Clara. Abadesa de las clarisas de Lorca).

12ª - Fray Juan de Casanova (Prior del convento de Santo Domingo en Murcia) en 1.753 (Oración fúnebre por D. Juan Mateo López. Obispo de la Diócesis).

13ª - Reverendo Padre Francisco Sobrino (Predicador del Colegio de San Esteban de la Compañía de Jesús) en 1.757 (Oración fúnebre por D. Gil de Molina Gonzaga Junterón y Carrillo. Marqués de Beniel).

14ª- Reverendo Padre Sebastián de Torres (Maestro de moral del Colegio de San Sabastián de la Compañía de Jesús en Cartagena) en 1.758 (Oración fúnebre por Dª María Bárbara Javiera de Portugal y Austria, reina de España).

15ª - Fray Bartolomé Sánchez (lector jubilado del Convento de Santísima Trinidad. Redentores observantes) en 1.758 (Oración fúnebre por Dª María Javiera de Portugal y Austria. Reina de España).

16ª - Reverendo Padre Juan Alfonso de las Cuevas (Maestro de Teología del Colegio de San Esteban de la Compañía de Jesús) en 1.759 (Oración fúnebre por Fernando VI).

17ª- Fray Francisco Costa y Navarro (Guardián del Convento de N° Padre San Francisco de Huete) en 1.760 (Oración fúnebre por Dª María Amalia de Sajonia, reina de España).

18ª - Fray Francisco Izquierdo (Lector de Teología del Convento de Santo Domingo de Murcia) en 1.772 (Oración fúnebre por Fray Alonso García Caravaca. Ex -provincial y Definidor General de la Orden de Predicadores).

19ª - Fray Rafael de Elche (Lector de Teología en Convento de Capuchinos de

Orihuela) en 1.782 (Oración fúnebre por D. Pablo Melo de Portugal la Rocha Calderón y Chaves, Marqués de Villesca y Rafal, barón de la puebla de Rocamora).

20ª - Fray Antonio Gálvez (Catedrático de Teología de la Universidad da Orihuela. Orden de Santo Domingo) en 1.784 (Oración fúnebre por D. Manuel Rubín de Celis. Obispo de la Diócesis de Cartagena).

21ª - Dr. D. Juan Lozano y Santa (Rector del Seminario de Píos Operarios y Teólogos de San Isidoro de Murcia y posteriormente Censor de la Real Sociedad de Amigos del País de Murcia, desde 1796 a 1803(71), además de historiador) en 1.786 (Oración fúnebre por D. Jose Moñino Gómez Colón y Loaysa).

22ª - Fray Manuel de San José (Definidor General del Convento de Carmelitas descalzos de Cartagena) en 1.789 (Oración fúnebre por Carlos III).

23ª - Dr. D. Alfonso Rovira y Gálvez (Canónigo Lectoral de la Catedral a Murcia) en 1.789, y Censor más tarde de la Real Sociedad de Amigos del País de Murcia en el bienio 1794-1796 (72). (Oración fúnebre por Carlos III).

24ª - Dr. D. Pedro Antonio de Eguía y Aguilar (Canónigo Magistral y Predicador del Nº de Su Majestad) en 1.826 y que había sido anteriormente Director del Real Hospicio y Casa de Misericordia (73). (Oración fúnebre por Luis XVIII, rey de Francia).

Recapitulando, resulta evidente la sobrerrepresentación del clero regular sobre el secular (20 casos frente a 4). Del clero regular son preferidos las órdenes mendicantes:

franciscanos con 5 obras y dominicos con 3, pero ante todo destaca la Compañía a de Jesús que hasta en 6 ocasiones fue el núcleo de donde partieron las ideas. Son pues estos

tres los pilares sobre los que se apoyan este tipo de obras que analizamos. Pero ésta es sólo una visión en bruto que tenemos que matizar.

El papel director de las conciencias por los franciscanos ha sido resaltado por varios autores como Guy Lemeunier para el ámbito local y por Domínguez Ortiz en una perspectiva más general (74). Esta especialización de los franciscanos y dominicos traduce un cierto grado de popularidad y por ello de influencia social. En este sentido, creemos altamente significativo que en el Catastro del Marqués de la Ensenada veamos (75) cómo en primer lugar, estuvieron asentadas en Murcia todas las ramas de los franciscanos y en segundo lugar que los observantes contaban entre sus muros con hasta 108 individuos entre monjes (en número de 63), coristas, legos, novicios y donados, además de los 21 frailes y 2 legos del anexo Colegio de la Purísima. Por su parte, los dominicos contaban con 68 individuos también entre monjes (en número de 63), coristas, legos y novicios.

Llama la atención, por el contrario, la ausencia de otras Órdenes que tenían según el Catastro, tantos o más frailes que las dos mencionadas. Así, el Convento de Santísima Trinidad cantaba con 80 individuos (de entre ellos 50 frailes), el de San Agustín 66 (con 54 frailes) y los carmelitas, tanto descalzos como calzados, 106 (53 frailes, entre ambos, de ellos 21 pertenecían a los descalzos y 32 a los calzados). La idea que de esto debemos sacar es que predomina en este aspecto la idea del prestigio multiseccular de unas instituciones que sabemos llegaron a Murcia durante los primeros años de la reconquista. Órdenes antiguas, con arraigo, asentadas ya desde el siglo XIII (76), que comparten su puesto de honor con los jesuitas en este aspecto de la vida murciana del siglo XVIII, cosa ya atestiguada por Francisco Chacón para la Murcia del siglo XVI y Richard Herr para el conjunto de España en este siglo que nos ocupa (77). La vocación popular sobre todo de los franciscanos que nosotros creemos haber detectado, queda además reforzada por el hecho de que junto a los impresores privados del siglo XVIII el convento de los franciscanos ya venía produciendo una intensa labor divulgadora pues contaba con imprenta propia, desde el siglo anterior (78). La Publicística sobre la buena muerte quedaba así muy bien asegurada.

Esta intensa labor de apostolado y difusión social de las ideas se completaba con el control de las conciencias, esto es, con la posición privilegiada de confesor y capellán de los integrantes de la élite murciana de finales del Antiguo Régimen. Pongamos algunos ejemplos sobre esto: Fray Pedro Sánchez Ruiz, uno de los predicadores de los que contamos con una Oración fúnebre, dedica la quinta parte de su obra *Año predicable* a D. Juan Antonio Fontes de Albornoz y Melgarejo y a su mujer D^a M^a Irene Galtero Projita. Después de hacer todo un ditirámico repaso al árbol genealógico de los dos esposos, marca indudable de adulación y mitificación del linaje, como es lo normal en este tipo de literatura, la dedicatoria es cerrada con estas elocuentes palabras que aparecen tras la firma del citado fraile: "*Su, más cierto capellán y reconocido siervo. Fray Pedro Sánchez Ruiz*"(79)

Abundan en el mismo sentido otros datos de mediados de siglo que a fuerza de ser repetidos dejan de estar desarticulados: el R.P. Francisco Sobrino (Predicador y Maestro del Colegio jesuita de San Esteban) nos informa en su Oración fúnebre como D. Gil de Molina y Gonzaga, marqués de Beniel, pertenecía a la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús adscrita al Colegio y acudía regularmente a las pláticas que sobre la buena muerte se impartían en San Esteban (80). Este mismo Padre Sobrino lo volvemos a encontrar como albacea, es decir como hombre de confianza para asuntos espirituales, de D. Lorenzo Fuster y Bomaitín, regidor perpetuo, según su testamento cerrado otorgado en 1752.(81)

Por su parte, D. Cristobal Antonio de Bustos Carrasco Balboa Calvillo y Carrillo, señor de Cotillas, nombra también como albaceas, entre otros, al rector del Colegio de la Compañía de Jesús y al Guardián del Convento de San Francisco (82).

Igualmente, D. José Nicolás Rocamora y Racamora, que es uno de los Comisarios del Concejo en las Exequias por Felipe V, nombra como albacea a Fray Francisco de Talavera (Padre presentador de la Real Orden de Predicadores de Murcia) (83).

Podríamos aducir algunos otros ejemplos, pero la conexión es evidente entre Concejo y ciertas Órdenes religiosas a las que antes aludíamos.

La presencia de los jesuitas se puede explicar por varias razones: conocidos los derroteros pedagógicos que la Orden adquiere a partir del Generalato de Laínez (84) y la precocidad de la fundación del Colegio de San Esteban en Murcia con la buena reputación que dejó multiseularmente, la actuación de la Compañía ante las epidemias de peste en Murcia (85). A ello, creemos que habría que sumar otros factores tales como la no disimilada predilección de la Orden por las élites sociales en general, y las murcianas en particular, entre las cuales su predicamento parece grande hasta su expulsión; lo que veremos más adelante cuando nos ocupemos de la sociabilidad ante la muerte, es decir de las cofradías y como ha señalado Domínguez Ortiz (86) la postura en general proborbónica que adoptó la orden en la Guerra de Sucesión, extremo éste que encaja muy bien con el carácter político oficial de las exequias, dentro de las cuales se produce este tipo de sermones.

Pero, ¿por qué buscaban los regidores y la pequeña nobleza titulada murciana a los padres de la Compañía?. La respuesta, a fuerza de no contar con fuentes explícitas es casi imposible. Se puede aventurar no obstante una explicación a título de hipótesis: la élite social murciana tal vez hallaba en los jesuitas lo que mejor le podía cuadrar a su visión del mundo: respeto a las jerarquías sociales e incluso justificación moral para esa posición hegemónica en lo social, pues como sabemos parte de la Compañía de Jesús estaba adscrita a la variante más laxa del probabilismo en cuestiones teológicas lo que equivalía al desarrollo de cualquier casuística moral que las circunstancias dictaran y aconsejaran. De hecho, es precisamente esta vena silogística la que tiene que buscar argumentos más o menos sofisticados, y que casi siempre se refugia en autoridades y no en la Biblia, como recurso escolástico, la que ha sido resaltada por Joël Saugnieux como la gran contribución de los jesuitas durante el siglo XVIII: por una parte gerundianismo y por la otra el Padre Isla (87).

Los lastres del método escolástico unidos al probabilismo e incluso laxismo darían una explosiva mezcla oratoria, muy del gusto popular pues no hay que perder de vista que estos sermones tienen ese enfoque de divertimento en el que se busca el ingenio a veces mostrenco y adocenado del predicador de turno capaz de maravillar a unas masas en buena medida analfabetas.

En este contexto, creemos que es altamente significativo el silencio de los agustinos. Ni una sola vez predicaron en Murcia durante estos fastos sepulcrales de los que hablamos a lo largo del siglo XVIII aunque su presencia como predicadores del Concejo murciano ya la detectaba el profesor Chacón Jiménez para finales del siglo XVI. Como se sabe las posiciones dogmáticas de esta última Orden y las implicaciones morales que de ello se derivan se apartan de las de los jesuitas (88).

Todo esto es puramente conjetural aunque todos los indicadores apuntan en este sentido. Con todo, sólo una monografía sobre los Colegios de los jesuitas en el Reino de Murcia durante el siglo XVIII y aún antes, nos podrá sacar de dudas. Todo esto es una prueba más del anodino panorama cultural murciano estudiado por otros autores como Cayetano Más Galván, en su análisis de la imprenta en Murcia durante el siglo XVIII (89) , solo ligeramente reactivado al final de la centuria en ciertos círculos muy concretos y restringidos, tal y como se pone de manifiesto en el estudio de Matías Velázquez sobre los Amigos del País de Murcia o el propio Más Galván en su excelente artículo sobre el Seminario fulgentino (90).

Por otra parte, también llama la atención, examinando el *corpus* documental constituido, con una perspectiva diacrónica, cómo, tras la expulsión de los jesuitas, desde 1767, es el clero catedralicio el que toma el relevo en las preferencias del Concejo y el Corregidor a la hora de predicar. De hecho, cuatro de las últimas cinco Oraciones fúnebres fueron pronunciadas por canónigos del Cabildo catedralicio. El púlpito comienza a secularizarse. Habla a favor de esto último el hecho de que el padre del ministro Floridablanca (y él mismo ya en el siglo XIX) y un rey extranjero (lo que hay que subrayar como novedad) como es Luis XVIII de Francia pero con una poderosa influencia en los acontecimientos políticos del reinado de Fernando VII , mediante su intervención militar con los Cienmil Hijos de San Luis para restaurar el absolutismo monárquico en 1823, hayan pasado a engrosar y enriquecer el tradicional espectro social y religioso de los homenajeados mediante Sermón fúnebre.

Para concluir esta caracterización previa de la fuente que nos servirá durante este trabajo, hay que volver por breves momentos a ciertos aspectos circunstanciales que le dan sentido completo y la sitúan en una perspectiva adecuada. Estamos hablando ahora de la situación de este tipo de obras en un contexto festivo del que no es puede desvincular sin correr el riesgo de llevarnos a conclusiones apresuradas y deformes.

Cómo más arriba veíamos, cualquier sermón del tipo de los que vamos a analizar , forma parte de una fiesta. Era el clima para inocular el mensaje. De esto eran perfectamente conscientes los editores que mandaban imprimir estas obras. Manejaban a ciencia y a conciencia la escenografía para crear ese clima al que nos referimos. Veamos por ejemplo cómo se organizan algunos actos de las Exequias por Fernando VI:

Recibida la noticia y la orden de la reina madre para que se organizase este acto se dispuso todo *"para que no faltase circunstancia sagrada ni profana que diese a la noticia todo el lleno de funesta"*. Es decir, que tenía la comisión del festejo *"amplia facultad de disponer cuanto se juzgase conveniente a la majestad del acto"*. Todo eso fue el 5 de Septiembre; al día siguiente, se formó una comitiva para anunciar la noticia de los funerales regioes. Parte de la comitiva era como sigue:

"... Inmediatamente le seguían dos trompetas a caballo que con sordinas inundaban el oído de acentos tristes, y los ánimos de lutos, vestían de negro, para

que no fuese el oído solo instrumento del dolor, sino que también los ojos bebiesen por sí mismos el luto". (91)

Como vemos en este caso, esas breves reflexiones que el narrador hace lo delatan en buena medida. Estamos en presencia de ese barroquismo escenográfico propio aún de mediados del siglo XVIII del que han hablado autores como J. A. Maravall. La función nos la confiesa el mismo narrador. Una vez que la comitiva había recorrido toda la ciudad, añade:

"Este aparato en la cabeza del Pueblo, hizo correr por los demás miembros el susto y la melancolía que faltó poco para creer no era la memoria de la muerte de su rey representada sino la presencia ya cercana de la misma muerte, la que ocasionaba el insulto lastimoso que oprimía los ánimos".

Más allá de las exageraciones tremendistas del cronista, el pasaje reproducido aquí trataba de hacer bien visible no el recuerdo de la muerte, es decir la muerte del otro, sino sugerir la muerte propia haciéndola bien patente y cercana. Ya que no se disponía, obviamente, del cadáver del rey, se tenían que potenciar todos los restantes elementos escenográficos e iconográficos para que no sólo la vista sino también el oído pudieran trabajar procesando la información que también sugería la palabra del predicador.

Por ello, los sermones fúnebres se solían escenificar cerca de los túmulos funerarios de la Catedral, algunos de los cuales tenemos sucintamente descritos, o en la iglesia donde tuvieran lugar las funciones. De hecho, los predicadores cuando comienzan el sermón de tema fúnebre suelen comenzar fijando la atención del auditorio en las arquitecturas efímeras:

"Oíd con atención que sus oscuras bayetas nos dicen que murió. Detente labio que no ha muerto la que en nuestros corazones esta viva; pero cierta es su muerte, a vista de tan general lamento. Esas pálidas antorchas que como lenguas de fuego en esa parda cera al paso que iluminan derraman copiosas lágrimas pronuncian que falleció (...) Esos áridos huesos nos dan a entender que llegó el duro lance de expirar (...) Esa desnuda calavera nos avisa que la prenda más de nuestro cariño, pagó la deuda que contrajo al nacer" (92). "Más para qué me canso en referir ejemplares de dolor y lágrimas, teniendo a la vista esas melancólicas y denegridas sombras? Porque, o mi vista flaca me engaña o es un denegrado túmulo el que a mis ojos asombra" (93) "¿Qué es esto? que introduciéndose con horror por los sentidos anega toda el alma en asombros? Castillos, leones, quinas, águilas, laureles, coronas, todo reducido a polvo; a ceniza, sin guardar de todo lo que fue más que una triste memoria" (94).

Todo esto denota un profundo barroquismo festivo que a través de lo maravilloso, espectacular y sensorial pone a la muerte al servicio de la integración social. Para nosotros, el sermón así concebido no es más que lo que José Antonio Maravall llamaba "técnicas de acción psicológica sobre la sociedad barroca" (95) con función integradora en el ámbito de las creencias y las prácticas religiosas que de ellas se derivan. Así pues el sermón hay que colocarlo dentro del ciclo festivo barroco, es decir dentro de un ritual que busca, implícitamente, la adhesión a una determinada manera de entender la sociedad. No es una fiesta espontánea ni popular, sino

popularizada. Es un cariz barroco el que tiene la fiesta de la Ilustración murciana (y no es esto una contradicción) al menos desde el punto de vista de la forma, tal como ha sugerido Flores Arroyuelo (96). Estamos ante la visión del mundo de unas élites sociales que a falta del estudio de otros aspectos significativos parece sugerir una determinada utilización funcional de la muerte. El contenido preciso de esa funcionalidad está todavía por determinar, pero los aspectos externos, circunstanciales y formales de la Oración fúnebre afirman, de entrada, una certidumbre: la muerte no era neutra. Esa finalidad se adivina política desde el momento en que este tipo de sermón hay que enmarcarlo en un contexto festivo que tiene como telón de fondo implícito la exaltación de la institución monárquica un el caso de las oraciones por personajes regios y la exaltación nobiliaria o religiosa en el caso de Panegíricos por particulares y eclesiásticos respectivamente. Estas implicaciones derivadas del estudio previo al que estamos sometiendo esta fuente suponen todo un abanico de premisas que hay que tener muy en cuenta cuando más adelante abordemos el estudio en sí del contenido de estos sermones.

NOTAS CAPÍTULO II

(1) Véase: BAZÁN DÍAZ, Iñaki: "Historia de las mentalidades: una aproximación metodológica", en CASTILLO, Santiago (Coord.): *La historia social de España. Actualidad y perspectivas*. Siglo XXI. Madrid, 1.991. Página: 111.

(2) Sobre este particular véase: BOUTHOU, Gastón: *Las mentalidades*. Oikos-Tau. Barcelona, 1.971. Págs.: 13-15.

(3) Véase: VOVELLE. Michel: *Ideologías y mentalidades*. Ariel. Barcelona, 1.985. Pág.: 15.

(4) Este autor propone, creemos que acertadamente por lo que tiene de enriquecedor este planteamiento, considerar los productos culturales no como objetivos, es decir con valor en sí mismos, sino como objetivados, es decir, como son para nosotros, apropiándonos de ellos. Sobre esta interesante perspectiva metodológica, véase: CHARTIER, Roger: *El mundo como representación. Historia cultural entre práctica y representación*. Gedisa. Barcelona, 1.992. Págs.:30-36 y 52-53.

Por otros caminos, esta perspectiva ya había sido suscitada también por Michel Vovelle cuando afirmaba:

“Historia de las mentalidades: estudio de las meditaciones y de la relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y la manera en

que la cuentan, aún en que la viven".

El subrayado es nuestro. Es sinónimo a las tesis de Chartier. Véase: VOVELLE, Michel: *Ob. cit.* Pág.:19.

(5) Véase: CHARTIER, Roger: *Ob. cit.* Pág. :38.

(6) Sobre este concepto que supone una mixtura cultural entre la cultura de élite y la cultura popular, a propósito de la *religiosidad* popular véanse los diversos artículos que versan sobre el particular en el volumen 1º de *La religiosidad popular* (ALVAREZ SANTALÓ, L. Carlos y otros, coordinadores), en especial los de: José Luis García García: "El contexto de la religiosidad popular" (Págs. 19-29), Luis Maldonado: "La religiosidad popular" (Págs:30-43), Manuel Mandiantes Castro: "Caracterización de la religión popular" (Págs. 44-54) y José Domínguez León: "Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza" (Págs.: 143-163). Pero es otra vez M.Vovelle el que nos alumbró con sus puntos de vista de maestro historiador de las mentalidades:

"la religión popular que puede proponerse como objeto de estudio no es una realidad inmóvil y residual cuyo núcleo sólido sería esa otra religión venida del paganismo y conservada por el mundo rural, al menos no de muera única. Incluye también todas las formas de asimilación o de contaminación, y sobre todo, la lectura popular del cristianismo postridentino, al igual, que por qué no, las formas de creatividad específicamente populares". En VOVELLE, Michel: *Ob. cit.* Pág.: 130.

(7) Véase: THOMAS, Keith: "Historia y Antropología", en *Historia social*. Nº 3. Invierno de 1.989. UNED. Valencia. Pág: 78

(8) Véase: FONTANA, Josep: *Ob. cit.* Pag.: 182.

(9) Véase: BURGUIERE, André: "La antropología histórica" en LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger y REVEL, Jacques (Directores): *La nueva historia*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1.988. Pág.: 46.

Creemos que el recurso a la antropología es estrictamente necesario desde el momento que las fuentes de que disponemos son poco explícitas, no por ellas mismas, sino porque de la muerte no se habla, bien porque es cotidiana, normal, o porque es tabú o semitabú. El historiador tiene que adoptar la visión del antropólogo (pero sin perder de vista el contexto material, social y propiamente cultural que son históricos, es decir, sujetos al cambio) para descifrar fenómenos en absoluto transparentes. Como dice Carmelo Lisón Tolosana de los fenómenos culturales:

"son como moldes o andamiajes que sostienen creencias, actitudes y valores, formulaciones de la identidad; soportan modos de discriminación, apropiación, jerarquía y poder; son en otras palabras, el sostén que proporciona forma corpórea a lo inmaterial, el escenario en el que actúan principios abstractos. El antropólogo analiza minuciosamente estos objetos perceptibles, esos signos y

simbolizadores , los desnuda de su envoltura material y descubre todo un mundo relacional y mental: la idea de un soporte, la creencia engastada, el valor de un estuche, en lo fable lo inefable”.

En LISÓSN TOLOSANA, Carmelo: *Antropología social y hermenéutica*. F.C.E. Madrid, 1.983. Pág.: 125. Habrá sin embargo que e.r prudente pues no vayamos a encontrar un pasado inmóvil y abstracto pues no sería ese síntoma de un buen uso de la interdisciplinariedad.

(10) Véase: VOVELLE, Michel: *Ob. cit.* Págs.: 100-118.

(11) Véase: EIRAS ROEL , Antonio: “De las fuentes notariales a la historia serial: una aproximación metodológica" en AA.VV: Aproximación a la investigación histórica a través de la documentación notarial. *Cuadernos del Seminario Floridablanca* N° 1. Murcia, 1.985. Págs.:15-20.

(12) Véase: DUBY, George: *Ob. cit.*_Pág. :161.

(13) Véase: HERRERO, F.: “Predicación” ,en ALDEA VAQUERO, Quintín y otros: *Diccionario de historia eclesiástica de España* .Volumen III. C.S.I.C . Madrid, 1.973. Página : 2.017.

(14) Véase: VIÑAO FRAGO, Antonio: ”La historia de la alfabetización a través de las fuentes notariales. Aportaciones provisionales sobre el proceso de alfabetización en Murcia (1760-1860)”, en *Cuadernos del Seminario Floridablanca n° 1. Murcia*, 1985. Págs: 31-55. El estancamiento de los porcentajes de testadores que firman es evidente entre 1760-1800, desmintiéndose por ese lado la idílica imagen cultural del siglo XVIII. Más recientemente, el mismo autor ha sintetizado nuevas aportaciones de la investigación sobre el asunto, a través de otros indicadores . Véase: VIÑAO FRAGO, Antonio: “ Oralidad y escritura. Las paradojas de la alfabetización”, en AA.VV.: *La Comunidad de Madrid por la alfabetización*. Consejería de Educación de la Comunidad Autónoma de Madrid. Madrid, 1990. Páginas: 31-45. También en VIÑAO FRAGO, Antonio: “Alfabetización y alfabetizaciones”, en ESCOLANO, Agustín (director): *Leer y escribir en España. Doscientos años de alfabetización*. Fundación Germán Sánchez Ruipérez. Ediciones Pirámide. Madrid, 1992. Páginas: 385-410.

(15) La cita en MORENO MARTÍNEZ, Pedro Luis: *Alfabetización y cultura impresa en Lorca (1760-1860)*. Universidad de Murcia. 1989. Pág.: 33. Todo el primer capítulo de esta obra es una interesantísima reflexión sobre lo que supone el paso de una cultura oral a otra donde lo escrito va ganando muy poco a poco posiciones sociales. La *oralidad* como marco cultural en el que todavía nos movemos para el siglo XVIII murciano no implica carga peyorativa y es precisamente situándonos en esta perspectiva por lo que hemos escogido una fuente en origen oral pero luego escrita, buscando primero a los emisores del discurso y después el discurso mismo pues somos de la opinión que solo así podemos captar vívidamente (en lo hoy impreso) lo que en su día

fue oralidad pura, pero que en realidad no se pueden o se deben de separar tajantemente. Véase para todo esto también el artículo de VIÑAO FRAGO, Antonio: "Alfabetización, lectura y escritura en el Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII)", en ESCOLANO, Agustín (director): *Leer y escribir en España. Doscientos años de alfabetización*. Fundación Germán Sánchez Ruipérez. Ediciones Pirámide. Madrid, 1992. Páginas: 45-68.

(16) Véase: VOVELLE, Michel: *Ob. cit.* Pags: 42-48.

(17) La opinión es de Dámaso Alonso en "*Predicadores ensonetados*". En *Del Siglo de Oro a este de siglas*. Gredos. Madrid, 1968. Págs.: 95-104.

(18) Sobre la fiesta véase: VOVELLE, Michel: *Ob. cit.* Pags.: 187-198. Sobre la fiesta barroca véase: BONET CORREA, Antonio: "Arquitecturas efímeras, Ornatos y Máscaras. El lugar y la teatralidad de la fiesta barroca" y MARAVALL, José Antonio. "Teatro, fiesta e ideología en el Barroco", ambas en: DIEZ BORQUE, (Compilador): *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1986. Pags.: 41-70 y 71-95 respectivamente.

(19) Sobre esto véase MESTRE, Antonio: "Religión y cultura en el siglo XVIII español" en *Historia de la Iglesia en España*. Volumen IV. B.A.C. Madrid. 1.979. Págs: 590-593. Esta diatriba del bando ilustrado también en: FERNÁNDEZ RODRIGUEZ, Carmen y Otros: "La sociedad del siglo XVIII a través del Sermonario. Aproximación a su estudio" en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*. Universidad Complutense. Madrid, 1.984. Págs.: 37-40.

(20) La historiografía sobre la utilización del Sermonario como fuente histórica va desde el estudio individual pero representativo de un sólo sermón hasta estudios de *corpus* documentales más amplios. En el primer extremo de la escala tenemos, por ejemplo: CERDÁN, Francis: "El predicador y el poder. Estudio de un sermón cortesano: a la dedicación del templo de Lerma (1.617). Por fray Hortensio Paravicino" y también: CARRIÓN GUTIERREZ, J. M.: "Lectura de un Sermón funeral". Ambos en *Áreas* N° 3-4. Murcia, 1.983. Páginas : 222-229 y 233-36, respectivamente.

Estudios sobre *corpus* documentales numerosos en: DOMINGO, Andreu: "*El discurs eclesiastic sobre la mort: els sermons funeraris*", que es una excelente síntesis sobre la muerte barroca y su expresión ideológica. Más reciente es el trabajo de María Jesús FERNÁNDEZ CORDERO: "Aspectos básicos de la predicación sobre la muerte en el siglo XVIII. Entre el temor y el deseo" en *Actas del Coloquio Internacional Carlos III y su siglo*. Tomo II. Madrid, 1.990. Páginas 807-823.

Ambos trabajos, uno para el siglo XVII y otro para el siglo XVIII, nos muestran que son más las inercias y continuidades que los cambios en un tiempo y en otro.

Por su parte, M^a Victoria LÓPEZ CORDÓN analizó las implicaciones políticas de uno de los más grandes predicadores del siglo XVIII, el misionero Fray Diego José de Cádiz en "Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz"

, en *Hispania* nº 138. C.S.I.C. Madrid, 1.978. Páginas :71-119.

(21) No citamos ya a Vovelle por suficientemente conocido. Pero José Antonio MARAVALL ha sabido utilizar la literatura como excelente atalaya para el estudio de las mentalidades colectivas. Al respecto, nos interesa la evolución historiográfica de este autor en sus últimas obras pues si en *El mundo social de la Celestina* “leía” la obra como reflejo de la mentalidad social (he manejado la 3ª edición. Gredos. Madrid, 1.976) en su obra *La literatura picaresca desde la historia social* (Taurus, Madrid, 1.986) afirma lo siguiente refiriéndose al sector de los marginados sociales que son los pícaros para integrarlos en la síntesis histórica: “... yo no he preguntado por la construcción teórica levantada por las grandes figuras cargadas de originalidad y como tales con un margen de distanciamiento innovador Mi objetivo ha llegado a ser averiguar cómo esas ideas enclavadas también en último termino en una situación histórica dada eran recibidas No me he dirigido, pues, en mi trabajo ante las grandes obras de la literatura, por ejemplo, estudiar su valor en el plano de la creación literaria, sino la manera de “leerlas” y captar su mensaje; esto es, indagar la reelaboración mental llevada a cabo por quienes las recibieron Para ello es conveniente, entiendo yo, servirme de pasajes significativos de una obra (...) y ponerlos en relación con aquellos que derivan de una misma visión en obras quizás secundarias, y aún en aquellas en que la cuestión estudiada se convierta en tópico; estas se descubren llenas de un rico testimonio histórico que, eso sí hay que contrastar con documentos de otras clases” (Pag.: 7-8)

(22) Las colecciones de sermones son literatura profesional, es decir, únicamente aparecen en las bibliotecas de los clérigos. Véase: CERDÁ DIAZ, Julio: *Libros y lectura en la Lorca del siglo XVII* . Universidad de Murcia. Murcia, 1.986. Páginas :101-105 y MORENO MARTINEZ, Pedro Luis *Ob. cit.* Págs.: 407-419. Este último autor no distingue en su clasificación si los sermones los incluye en el grupo de Moral, en el de Piedad y devoción o si en el de Teología y polémica religiosa.

(23) Sobre literatura de cordel hemos consultado: GARCÍA DE ENTERRÍA, Mª Cruz: *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*. Taurus. Madrid, 1973. En especial las páginas 27 a 30. Una aproximación a lo que se leía, o al menos a lo que se compraba a mediados del siglo XVIII, en lo que a literatura se refiere se puede hallar en ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: “El mercado del libro en la Murcia del siglo XVIII: la librería de Francisco Benedicto”, en *Actas del Coloquio El mundo hispánico en el siglo de la luzes*. Editorial Complutense. Madrid, 1996. Págs.: 299-310.

(24) Véase: ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: “El mercado...” *Ob. cit.* Págs. cit.

(25) Véase: EGEA MARCOS, Mª Dolores y RUIZ ABELLÁN, Mª Concepción: *El libro en Murcia en el siglo XVIII* . Academia Alfonso X el Sabio. Murcia. 1.985.

(26) Véase: ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: “ El mercado...” *Ob. cit.* Págs.: cit.

(27) Seguimos en esto a ESCARPIT, Robert: *Sociología de la literatura*. Oikos-Tau. Barcelona. 1.971.

(28) Daniel Roche, estudiando la producción editorial de *Ars Moriendi* francesa a lo largo del siglo XVII y XVIII ha establecido que entre 1.680 y 1.720 se quiebra la tendencia ascendente de la impresión de este tipo de obras; proceso que el autor hace coincidir con la crisis de la conciencia europea de que hablara Paul Hazard. Esa quiebra es relativa pues aún se siguen imprimiendo o reimprimiendo manuales para bien morir, sobre todo en provincias, hasta recuperarse hacia finales del siglo XVIII. Véase: ROCHE, Daniel: "La memoire de la mort. Recherche sur la place des arts mourir dans la Librairie et la lecture en France aux XVIIe. et XVIIIe. siècles" *A.E.S.C.* Año XXI. Nº1. 1.976. Páginas: 76-119.

La imprenta murciana, sin embargo, está casi huérfana de este tipo de obras. La razón no es que no interesaran sino que la preparación a bien morir solía ser, en lo que respecta a las élites urbanas al menos, tarea de capellanes, confesores o miembros eclesiásticos de la propia familia.

(29) Confróntese: VIÑAO FRAGO, Antonio: "La historia de la alfabetización..." *Ob. cit.* Págs: cit.

(30) Conocemos varios casos probados documentalmente por Guy Lemeunier para finales del siglo XVII. Véase: LEMEUNIER, Guy: "Mentalidades y prácticas sociales en la oligarquía murciana del siglo XVII", en *Áreas* Nº 6. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1.985. Págs.: 139-145. En cuanto a las opiniones del todavía triunfante (escribe recién estrenado el cargo de Fiscal general del Consejo de Castilla, hacia 1.713) y por tanto aún seguro Macanaz son de este tenor: "*El Fiscal General en el Real nombre de S.M. y por lo que toca al bien de las almas y al del Estado, dice que la ambición humana ha llegado a corromper aún a lo más sagrado, pues muchos confesores, olvidados de su conciencia, con varias sugestiones inducen a los penitentes, y lo que es más, a los que están en artículo de muerte, a que les hayan de dejar sus herencias con títulos de fideicomisos, o con el de distribuir las en obras pías o aplicarlas a las iglesias o conventos de su Instituto, fundar capellanías y otras disposiciones, de donde proviene que los legítimos herederos, la jurisdicción real y derechos de la Real Hacienda queden defraudados, las conciencias de los que esto aconsejan se ven bastantemente enredadas y sobre todo el daño es gravísimo y el escándalo mucho mayor...*". El moralista-regalista Macanaz ponía el acento en los eclesiásticos falsarios pero tal vez no todos lo fueran. Como quiera que sea, esta confidencia prueba lo que venimos diciendo. He sacado la cita de MARTÍN GAITE, Carmen: *El proceso de Macanaz. Historia de un empapelamiento*. Barcelona, 1970. Página: 224.

(31) Tal es la visión que recoge J. Sarrailh de los ilustrados. Véase: SARRAILH, Jean: *La España ilustrada da la segunda mitad del siglo XVIII*. F.C.E. Madrid, 1.957. Páginas 630-631. Sobre Macanaz, véase la nota anterior. Una persona tan equilibrada como Jovellanos afirma en su *Informe sobre la Ley Agraria*: "*Otras veces – y esto es lo más grave aún – los sacerdotes seculares o regulares, a la cabecera de los moribundos, multiplican sus esfuerzos para conseguir legados importantes. La hora es propicia para*

las liberalidades; abundan en este momento las nuevas fundaciones de conventos, colegios, hospitales, cofradías, patronatos, capellanías, memorias y aniversarios, que son los desahogos de la riqueza agonizante, siempre generosa, ora la muevan los estímulos de la piedad, ora los consejos de la superstición, ora, en fin los remordimientos de la avaricia” _Recogido por Sarrailh, *Ob. cit.* Pág: 630. Dos mentalidades similares las de Macanaz y Jovellanos y diríase que el tiempo no haya pasado por ambos punto de vista a pesar de estar separados por muchos años.

(32) Véase sobre este asunto DELUMEAU, Jean: *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Lábor. Barcelona, 1.973. Páginas 33 y ss.

(33) La calificación de paraliteratura, evidentemente peyorativa, creemos que le cuadra bien a esta producción editorial pues es como más adelante veremos directamente funcional y utilitaria además de estandarizada. De consumo fácil, en una palabra. Véase: ESCARPIT, Robert: *Ob. cit.* Págs.: 25 y 81-93. Su ponderación literaria, sin embargo, no oculta el gran valor de fuente histórica que para nosotros ostenta el sermón.

(34) Véase: HERRERO GARCÍA, Miguel: *Sermonario clásico. Con un ensayo sobre la Oratoria sagrada*. Escélicer. Madrid, 1942. Página IX.

(35) Aquí van dos ejemplos de lo que decimos: Francisco de Rioja, clérigo sevillano de principios del siglo XVII en su obra inédita *Avisos de las partes que ha de tener el predicador*, afirma lo siguiente: *”Quisiera yo que el predicador supiere el lenguaje que ha de predicar con destreza, porque pudiese tratar las cosas con el decoro conveniente y doblar los ánimos de los oyentes a la parte que deseara, que es lo principal que debe procurar en la oración, para la enseñanza”*

Fray Francisco Ameyugo, franciscano, dice en 1673 en su obra *Retórica sagrada y evangélica, ilustrada con la práctica de diversos artificios retóricos, para proponer la palabra divina* :

“...Bien es verdad que el orador evangélico no ha de poner su fin en deleitar, sino ordenarlo a mover, que es la victoria de la oración.”

Ambos ejemplos en HERRERO GARCÍA, Miguel: *Ob. cit.* Páginas: X y XVI. respectivamente.

(36) Citado por LEMEUNIER, Guy en: “Murcia y la cultura barroca”. *Murcia en la crisis española del siglo XVII*. Vol. VI. Historia de la Región Murciana. Ediciones Mediterráneo. Murcia, 1.983. Página: 152.

(37) HERRERO SALGADO, en su obra *Aportación a la Oratoria sagrada española* .C.S.I.C. Madrid, 1.971 (Citado Por FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ C. y Otros: *Ob. cit.* Página 3. Nota 1.) ha realizado una catalogación y clasificación de los sermones tomando como criterio las conclusiones de los predicadores. Así surgirían varios tipos, dos de los cuales (“*Sermones de circunstancias*” entre ellos los panegíricos y

Oraciones fúnebres por reyes y reinas) son los que aquí analizados. Por su parte Miguel Herrero García (*Ob. cit.* Página: XXIV) los calificó por la unidad de asunto hablando en general de "*Sermones fúnebres*" entre otras ocho variantes del género.

(38) Véase: HERRERO, F.: "Predicación" *Ob. cit.* Págs.: 2.018-2.020.

(39) Véase: "ORACIÓN FÚNEBRE que a las tiernas augustas memorias reales exequias de la Majestad católica la Serenísima Señora D^a María Bárbara. Princesa que fue de

Portugal y Reina augusta de nuestra España, consagró la nobilísima, siete veces coronada ciudad de Murcia en la Santa Iglesia catedral de esta ciudad, el día catorce de Noviembre de 1.754. DIXOLA el Reverendo Padre Jubilado Fray Bartolomé Sánchez, ex ministro del Convento de la Membrilla, del Sagrado Orden de la Santísima Trinidad, Redentores observantes y conventual en éste de la ciudad de Murcia. Danla a pública luz, los Señores D. Luis Menchirón, abogado de los RR.CC., D. Juan de Sandoval y Lisón, D. Francisco Hernández Celada y D. Pascual Aguado, Regidores, Comisarios por la misma nobilísima ciudad a quien la dedican". Murcia. Felipe Teruel. 1.765. A.H.M.M. 10-C-10. Páginas: 11-12.

(40) Véase: JESÚS, MARÍA Y JOSÉ Oración fúnebre panegírica que en las solemnes exequias se celebraron en el religiosísimo Convento de Madres Agustinas descalzas de la ciudad de Murcia a la buena memoria del Ilustrísimo y reverendísimo Señor D. Juan Mateo López par Fray Juan de Casanova (Prior del Convento de N^o Padre Santo Domingo de Murcia)". Murcia. Felipe Díaz Cayuelas. 1.753 A.H.M.M. 11-A-7. Páginas: 1 y 2.

En el propio Exordio de esta obra volvemos a encontrar un pasaje que suena tan falso, como el anterior o incluso es más elocuente aún: "En las Exequias dijo el Espíritu Santo por el Eclesiástico, que había de ser el dolor según el mérito del difunto. Ya se ve que en esta ocasión es imposible porque si el dolor se hubiera de medir según el mérito del difunto era preciso que fuese interminable nuestro llanto" (Página 4).

(41) Sobre la escenificación del sermón *gerundiano*, véase: EGIDO, Teófanos: "Religión", en AGUILAR PIÑAL, Francisco (Editor): *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Trotta. Madrid, 1996. Páginas: 768-771.

(42) Sólo el título es ya bien expresivo: " PARADOJA FILOMATEMÁTICO-MORAL. ORACIÓN FÚNEBRE ENCOMIÁSTICA que en las honras a la gloriosa memoria de nuestra difunta reina de España, D^a María Amelia de Sajonia celebradas en la parroquial del Señor San Pedro a expensas de la Ilustre y Antigua ciudad de Huete, día dieciseis de Diciembre del año 1. 760 dijo el M. R..P. Fray Francisco Costa Navarro. Colegial de la Inmaculada Concepción de Murcia, Lector jubilado, ex-Definidor, Guardián que fue de Murcia y al presente de dicha ciudad de Huete". Imprenta de la Provincia de Cartagena de N.P.S. Francisco. 1.762. A.H.M.M. 11-A-17. 23 páginas.

(43) Véase: FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús: *Ob. cit.* Página : 809.

(44) Sobre deslizamiento, véase.: HERRERO GARCÍA, Miguel: *Ob. cit.* Páginas :XIX y XX.

(45) Véase: DELUMEAU, Jean: *Ob. cit.* Página. 53-64 y también DE MAIO, Romeo “ L’ ideale eroico della santità nella controriforma” en RUSSO. Carla (Editora): *Società, Chiesa e vita religiosa nell’ Ancien Régim.* Guida Editori. Nápoles, 1.978. Páginas : 285-308.

(46) Véase: DE MAIO, Romeo: *Ob. cit.* Páginas: 305-308.

(47) Véase: HERNÁNDEZ ALBADALEJO, Elías: *La fachada de la Catedral de Murcia.* Universidad de Murcia. Murcia,1990. Págs.: 227-310.

(48) Toda esta serie de datos la hemos obtenido comparando las informaciones de Pedro DIAZ CASSOU en su obra *Serie da Obispos de Cartagena*_. Murcia, 1.977 (Edición facsímil de la primera de 1.895) y de la de M^a Dolores EGEA MARCOS y M^a Concepción RUIZ ABELLÁN en su libro anteriormente citado sobre el libro murciano del siglo XVIII.

(49) Véase MARAVALL, José Antonio: *La cultura del Barroco.* Ariel. Barcelona, 1.983. Páginas: 176-226. En especial la 210 y ss.

(50) Véase: Fray Francisco Costa Navarro: *Ob. cit.* Página: 5.

(51) Véase: Fray Bartolome Sánchez: *Ob. cit.* Páginas:13-14.

(52) Sobre el particular nos remitimos a CARO BAROJA, Julio: *Las forma complejas de la vida religiosa (siglos XI-XVII).* Sarpe. Madrid, 1.985. Páginas: 108-118.

(53) Véase: SÁNCHEZ RUIZ, Fray Pedro: “Los seis soles y la luna de España”. Sermón XXVIII en *Año Predicable.* Tomo IV. Felipe Díaz Cayuelas. Murcia, 1.752. Página: 572. A.H.M.M. 11-F-16. En este mismo sermón, el mismo autor atribuye al sexto Marqués de los Vélez, D. Pedro Fajardo, ser el 114^o nieto de Adán. Nada menos.

(54) “LA PIEDRA DE DANIEL. ORACIÓN FÚNEBRE que a las Honras del Ilmo. y Rmo. Señor D. Tomás de Montes, Arzobispo de Cartagena, celebradas por el Ilmo. Cabildo de la misma Santa Iglesia dijo el R.P. José Carrasco de la Compañía de Jesús y Maestro de Vísperas de Teología en el Colegio de San Esteban”. Francisco José López. Murcia, 1.742e Pág.: 15. A.H.M.M. 10-C-10.

(55) Hemos consultado sobre la crítica que algunos sectores católicos hacían sobre la

cuestión hagiográfica, la documentada y excelente obra de José Luis Bouza Álvarez. Véase: BOUZA ÁLVAREZ, José Luis: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. C.S.I.C. Madrid, 1.990. Páginas: 81-120.

(56) Véase: "*ORACIÓN FÚNEBRE en las Honras que la Señora D^a Francisca Saavedra Barnuevo celebra a las tiernas memorias de su difunto esposo el Señor D. Gil de Molina y Gonzaga Junterón Carrillo y Zambrana, Señor y Marqués de la vila de Beniel, el día 26 de Octubre de este año de 1.757 quien la saca a luz y dedica a María Santísima del Socorro, venerada en la primorosa capilla de la Iglesia del Colegio de San Esteban de la Compañía de Jesús de la ciudad de Murcia*". Dijola el Rmo. Padre Francisco Sobrino de la misma Compañía de Jesús. Predicador en el mismo Colegio. Nicolás Villargordo. Murcia 1.757. Página 1. A.H.M.M.10-C-10.

(57) *ORACIÓN FÚNEBRE que en las Exequias celebradas el día 27 de Mayo de este año de 1.782 en la Iglesia de las Santas Justa y Rufina de la ciudad de Orihuela de orden de la Excma. Señora D^a Antonia María López de Heredia y Rocamora (...) por el alma de su difunta esposa el Excmo. Señor D. Pablo Melo de Portugal la Rocha Calderón y Chaves (...) Dijo el R. P. Fray Rafael de Elche. Lector de Teología en el Convento de capuchinos de dicha ciudad*". Viuda de Felipe Teruel. Murcia, 1.782. 25 páginas. A.H.M.M. 12-C-12.

(58) *ORACIÓN FÚNEBRE ENCOMIÁSTICA que en las plausibles exequias celebradas en el Religiosísimo convento de N. P. S. Francisco de la ciudad de Murcia por el Excmo. Señor D. José Félix Fadrique de Toledo y Osorio Marqués de Villafranca y las Vélez, Magnificentísimo patrono de la Santa Provincia de Cartagena de la regular observancia franciscana dijo: el R. P. Fray Salvador García Serón. Colegial del Mayor de San Pedro y San Pablo. Universidad de Alcalá y Lector de Sagrada Teología en dicho Convento el día 2 de Diciembre de 1.728.*" Jaime Mesnier. Murcia, 1.728. 39 página.. A.H.M.M. 10-E-10.

(59) La idea barroca de honor puede hallarse en MARAVALL, José Antonio: *Poder , honor y élites en el siglo XVII*. Siglo XXI. Madrid, 1.979. Páginas: 20-79.

(60) Véase: GUILLAMÓN ÁLVAREZ, Francisco Javier: *Regidores de la ciudad de Murcia* Universidad de Murcia. Murcia, 1.989. Páginas: 72-81.

(61) Véase: GUILLAMÓN ÁLVAREZ, Francisco Javier: *Ob.cit.* Páginas: 38 a 40.

(62) Véase: "*HONORES SEPULCRALES a la buena memoria del Señor D. José Moñino Gómez Colón y Loaysa (Presbítero) que falleció el día 10 de marzo del presente año de 1.786.Pronunciados el 28 del mismo en la amplísima Iglesia parroquial de San Juan Bautista. Por el Doctor D. Juan Lozano y Santa. Dignidad de*

Capellán Mayor de la de la Santa Iglesia de Sigüenza y Rector del Real Seminario de Píos Operarios y Teólogos de San Isidoro de Murcia". Viuda de Felipe Teruel. Murcia, 1.786. Páginas 3-4.

(63) Véase: LOZANO Y SANTA, Juan: *Ob. cit.* Página 6.

(64) La familia Moñino era de noble cuna aunque pobre. Ver para esto HERNÁNDEZ FRANCO, Juan: *La gestión política y el pensamiento reformista del Conde de Floridablanca*. Universidad de Murcia. Murcia, 1.984. Páginas 28 a 30.

(65) Véase: GARCÍA SERÓN, Fray Salvador. *Ob. cit.* Páginas: 21-22.

(66) A.H.M.M. Actas Capitulares de 11- VI-1714. Fol.: 113vto.-114.

(67) La intención declarada de la Junta que se formó, en la que participaron, por parte del Cabildo D. Bartolomé García Ocón, Canónigo y Maestrescuela de la Catedral y D. Francisco López de Olivar racionero entero, por parte del poder eclesiástico; y los comisarios del Concejo, los regidores D. Juan de Córdoba Riquelme, D. Juan Bautista Ferro, Conde de Villaleal y D. Pedro de Torres Arellano, era “*desviar todos los motivos que en iguales funciones han podido perturbar la paz tan deseada en ambas comunidades*”. A.H.M.M. Actas Capitulares de 11-VI-1.714. Fol.: 113.

(68) A.H.M.M. Actas Capitulares de 13-II-1.714. Fol: 31.

(69) A.H.M.M. Actas Capitulares de 11-VI-1.714. Fol.: 114.

(70) Véase: “*ORACIÓN FÚNEBRE que en las reales Exequias que la nobilísima siete veces coronada ciudad de Murcia celebró en la Santa Iglesia Catedral de ella, el día 26 de Agosto de 1.746 a la Augusta memoria del Serenísimo y muy amado Señor D. Felipe de Borbón, el animoso, quinto rey de este nombre de las Españas. Dijo el R. P. Juan Ignacio de Larralde, actual Lector del Colegio de la Compañía de Jesús de esta Ciudad.*

Sácanla a luz los Señores D. Juan Francisco Carrillo de Albornoz y Verastegui, señor del Palmar y Javalíes nuevo y viejo, D. Francisco Fontes y Borgoñoz, D. José Rocamora y Rocamora, señor de la Vuznegra y D. Juan Sandoval y Lisón. Comosarios nombrados por la misma ciudad a quien la dedican”. Felipe.Díaz Cayuelas. Murcia 1.746. Página 1.

(71) Confróntese: VELÁZQUEZ MARTÍNEZ, Matías: *La Sociedad Económica de Amigos del País del Reino de Murcia: la Institución, los hombres y el dinero (1777-*

1820). Consejería de Educación y Cultura. Murcia, 1989. Página: 207.

(72) Idem a la anterior.

(73) Idem a la anterior.

(74) Véase: LEMEUNIER, Guy: *Ob. cit.* Página: 148. También Domínguez Ortiz insiste en la idea de que los franciscanos ejercían un liderazgo evidente en la dirección de la religiosidad popular por su género de vida y por tener que ganarse la vida con misas entierros, sermones, etc... Sobre esto véase DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*. Istmo. Madrid, 1979. Páginas: 303-308.

(75) Véase: Respuestas generales. Catastro del Marqués de la Ensenada. Volumen sobre Clero. A.H.P.M. 1.755-1.756.

(76) Los franciscanos y los dominicos son los primeros llegados de todos, al tiempo de la misma reconquista (1.272). La fuente para esta información en: MERINO ÁLVAREZ Abelardo: *Geografía histórica de la Provincia de Murcia*. Alfonso X el sabio. 3ª edición facsímil (1ª de 1.915). Murcia, 1981. Páginas 177, 341-343 y 464; y también DÍAZ CASSOU, Pedro: *Serie de Obispos de Cartagena*. Ayuntamiento de Murcia. Murcia, 1977. (1ª edición de 1.895). Páginas: 331-332.

□□ Ya en el siglo XVI eran los franciscanos los predicadores del Concejo. La alianza era pues muy antigua y cuadra bien con este tipo de sermones que tienen mucho de actos tradicionales regidos por la costumbre.

Véase sobre el particular: CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco: *Murcia en la centuria del Quinientos*. Academia Alfonso X el Sabio. Murcia, 1.979. Páginas 408-409. Por su parte,

Herr ya llamaba la atención sobre las polémicas entre Órdenes regulares rivales, singularmente entre jesuitas y agustinos. Los primeros, representantes de las posturas conservadoras y relajadas en cuanto moral colocaron la ambigua y demagógica (por facciosa) etiqueta de *jansenistas* a todos aquellos que estaban frente a ellos. Esta conexión entre conservadurismo social y religioso se reproduce también en Murcia, tal y como vemos por los editores de parte de nuestras fuentes y cómo comprobaremos más adelante por el contenido de este tipo de obras. Véase sobre diatribas entre regulares: HERR, Richard: *España y la revolución del siglo XVIII*. Aguilar. Madrid, 1.988. Pags.: 9-22.

(78) Las colecciones de Sermones, relaciones de fiestas religiosas, hagiografías, etc. es la producción preferente de tal imprenta. Sobre esto véase: EGEA MARCOS, Mª Dolores y RUIZ ABELLÁN. Mª Concepción: *Ob. cit.* Página 10.

(79) Véase SÁNCHEZ RUIZ, Fray Pedro: *Año predicable*. Tomo III. Quinta parte. Imprenta de la Provincia de Cartagena de la Orden de N. S. P. S. Francisco. Murcia, 1.745..

(80) Véase: SOBRINO, Francisco (S.J.) *Ob. cit.* Página :20.

(81) Testamento cerrado de D. Lorenzo Fuster y Bomaitín (Regidor perpetuo), ante Francisco Espinosa de los Monteros. A. H.P.M. Protocolo N° 2.787. Folios (sin foliar al final del Protocolo) de fecha 7-IV-1.752.

(82) Testamento de D. Cristobal Antonio de Bustos Carrasco Balboa Calvillo y Carrillo (Señor de Cotillas), ante Antonio Blanes Jiménez de León. A.H.P.M. Protoc. N° 2.512. Fols.: 539-558, de 26-VIII-1.755.

(83) Testamento de D. José Nicolás Rocamora y Rocamora (Regidor perpetuo y Señor de la Villanueva de Sangonera), ante: José Ramos. A.H.P.M. Protoc. N° 3.855. Folios: 193-207~ de 8-XI-1.755.

(84) Véase: JEDIN, Hubert (Director): *Manual de historia de la Iglesia*. Tomo V. "Reforma, Reforma católica y Contrarreforma".Ed. Herder. Barcelona, 1.972. Páginas: 625 y ss.

BIBLIOTECA VIRTUAL

(85) Los jesuitas aparecían en Murcia hacia 1.550, es decir, muy pocos años después de ser fundada la Orden; tal vez llamado por ser Murcia una especie de frontera interior del catolicismo al ser territorio poco poblado – y por ello, con población poco atendida espiritualmente - y con grandes bolsas todavía de población morisca, o sea *infielos*. La opinión favorable del Obispo D. Esteban de Almeida se vió refrendada pronto entre el pueblo, cuando mientras los otros clérigos tendían a abandonar Murcia en época de epidemia, los jesuitas permanecían en ella, quizás por el fervor de los primeros tiempos de la Orden. Así quedó impresa en la memoria colectiva la copla siguiente:

*“Los médicos son huidos
cerradas son las boticas
no hayan temor que nos quedan
Jesús y los jesuitas”*

Citado por DIAZ CASSOU, Pedro: *Ob. cit.* Pág.: 88.

(86) Véase: DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*. Ariel. Barcelona, 1981. Páginas: 43- 48

(87) Véase SAUGNIEUX, Joël: *Les jansenistes et la ranouveau da la predication dan l'Espagne da la seconde moite du XVIIIe siecle*. Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1.976. Págs: 128-135.

(88) Nos remitimos en esto a CARO BAROJA. Julio: *Ob. cit.* Páginas: 535-570.

(89) Véase: MÁS GALVAÑ, Cayetano: "Notas sobre cultura e imprenta en Murcia durante el siglo XVIII" en *Anales de la Universidad de Alicante Historia Moderna*. Alicante, 1.984. Páginas : 73 a 111.

(90) Véase: FLORES ARROYUELO, Francisco José "Sociedad murciana e Ilustración". *Murgetana* XLIX Murcia, 1.977. Academia Alfonso X el Sabio. Páginas: 5 a 72. La adopción del Catecismo de Fleury como libro de texto en las escuelas dependientes de a Sociedad (también el de Ripalda), el filojansenismo "institucional" (lo que no obsta que formaran parte del Instituto patriótico caracterizados reaccionarios)de los Amigos del País de Murcia, la institución de clases para explicar la Constitución de 1812, etc... son suficientes datos que reaniman el anémico y cerrado panorama de las creencias y la pedagogía pero muy a finales del siglo XVIII y tal vez de forma muy puntual. Sobre esto véase: VELÁZQUEZ MARTÍNEZ, Matías: *La Sociedad de Amigos del País de Murcia: la Institución, los hombres y el dinero (1777-1820)* . Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. Murcia, 1989. *Passim*. Véase por último: MÁS GALVAÑ, Cayetano: "De la Ilustración al liberalismo: el Seminario de San Fulgencio de Murcia (1774-1823)", en *Trienio* N° 12. 1988. Páginas. 102-175

(91) Véase: DE LOS REYES, Antonio: *Murcia y Carlos III*. Academia Alfonso X el Sabio. Murcia, 1.984. Página :75.

(92) "ORACIÓN FÚNEBRE en las honras de la Señora D^a Catalina Antonia de Oma y Haro. Predicada en la Iglesia parroquial de Santa María de la ciudad da Chinchilla. Dijola D. Benito García Gómez (Cura propio de dicha Iglesia)". Imprenta de Felipe Díaz Cayuelas. Murcia,1.749. Página 2. A.H.M.M. 10-F-13.

(93) "PANEGÍRICA FÚNEBRE ORACIÓN que en las honras que a expensas de especiales devotos celebró el Convento de Sañora Santa Ana. Religiosas clarisas de la ciudad de Lorca a la Venerable Madre Sor María de Jesús y Santa Clara. Dijo el R. P. Fray Pedro Morote Pérez Chuecos Ex Lector de Sagrada Teología y dos veces Definidor de la Provincia de Cartagena de la Regular Observancia de N.P.S.Francisco". Imprenta de N° P. S. Francisco. Murcia, 1753. Página 1. A.H.M.M. 1-D-18.

(94) Véase: "FÚNEBRE PANEGÍRICO SERMÓN que en las Exequias reales que a la regia memoria de la Magestad de D^a María Bárbara Javiera de Portugal y Austria dijo el Padre Sebastián de Torres, de la Compañía de Jesús. Maestro de moral en el

Colegio de San Sebastián de la ciudad de Cartagena". Imprenta de Nicolás Villargordo. Murcia. 1.759. Página 1. A.H.M.M.. 10-C-10.

(95) Véase MARAVALL, José Antonio: *La culturaOb. cit.* Páginas: 419 y ss. Ciertamente Maravall hablaba sólo de la cultura civil en sentido estricto, pero nosotros, en función de los contenidos concretos de los sermones, creemos poder extender sus indicaciones, al ámbito de la cultura religiosa que se dirige a los fieles. Sobre todo desde el momento en que, como veremos, la mentalidad clerical no separa la religión de otros ámbitos de la vida de las personas.

(96) El adherente pedagógico y cristianizador del sermón está presente en todas las fiestas del momento, ya sean religiosas, ya sean profanas. Sobre este particular véase: FLORES ARROYUELO, Francisco: " La fiesta popular en la Murcia de la Ilustración", en *Hispania*. Anexos Nº 10. C.S.I.C. Madrid, 1.983. Páginas: 267-277.



CAPÍTULO III

FUENTES Y MÉTODO: LOS TESTAMENTOS. ANÁLISIS DIACRÓNICO Y SINCRÓNICO

1.- LA REPRESENTATIVIDAD SOCIAL DEL DOCUMENTO: EL DESVÍO POR LAS FUENTES PARROQUIALES.

Dentro del panorama de la reciente historiografía modernista resulta ya un tópico el afirmar que las fuentes notariales nos permiten, dado su carácter masivo y homogéneo, el acercamiento a un número mayor de individuos de las sociedades pasadas (1). Pero su óptica social ampliada ¿no será insuficiente?. Si echamos mano del testamento ¿no corremos el riesgo de sacar conclusiones parciales que sólo afecten a una fracción, sólo algo mayor que los tradicionales sujetos históricos de la historia política?. Estamos aludiendo a una primera cuestión metodológica como es la representatividad social del documento. En realidad, es un viejo problema previo con el que se encuentra todo historiador de las mentalidades:

“La desigualdad informativa sobre los diferentes estratos: existe una relación inversa entre sus efectivos y la densidad de símbolos a interpretar. Al silencio de las masas, que no participan en la vida de la comunidad, que carecen de cultura escrita y que no disponen del ocio necesario para expresarse, se opone la sobreabundancia de manifestaciones materiales y oficiales de las clases superiores”.

Esta reflexión aplicada por los profesores Pérez Picazo, Lemeunier y Chacón Jiménez en 1.979 (2) para la Historia Moderna murciana, no es algo que esté resuelto del todo con la documentación notarial en general y el testamento en particular, tal como recientemente más que afirma insinúa el profesor Teófanés Egido en otro tema nuclear de la historia de las mentalidades: la religiosidad popular (3).

El mismo hecho de hacer testamento es porque existe algo que legar a la descendencia. El otorgante del testamento, es en principio, alguien con ciertos medios económicos, es un poseedor de riqueza tanto mobiliaria como inmobiliaria que pretende ordenar el traspaso de esos bienes a sus descendientes.

El imperativo económico es algo con lo que hay que contar de entrada y que lastra el estudio en el sentido antes mencionado por los tres profesores murcianos mencionados y que no ha sido notado por recientes aproximaciones metodológicas a esta fuente que ahora nos ocupa. Tal es el caso de Leonor Gómez Nieto (4) que aún inspirándose en Michel Vovelle desconoce lo que el maestro ya advirtió: “ *hay que*

hacer un estudio previo de la sociología del testamento para conocer si las conclusiones que se puedan aportar pueden ir más allá de las aproximaciones". (5)

Será bueno por todo lo dicho hasta ahora, comenzar por intentar dilucidar esta cuestión previa que no es poco importante precisamente.

Dado que una de las carencias esenciales de la fuente es no indicar, salvo excepciones, referencias, a la ocupación económica o profesional del otorgante, hay que buscar por otro camino para establecer una aproximación previa a la sociología de la práctica y no buscar en la fuente testamentaria lo que ésta, en principio, no puede ofrecer.

Ante este problema hemos buscado por el camino de las fuentes parroquiales. Como quiera que nuestro objeto de estudio se circunscribe a la ciudad de Murcia hemos seleccionado dos parroquias-tipo de las once que durante el siglo XVIII constituye la red eclesiástica secular de la ciudad de Murcia. Se trata de una parroquia que poblacionalmente podemos catalogar, en términos de efectivos absolutos de población, como es la de Santa Catalina, de tipo débil y la otra que se sitúa en el otro extremo de la escala: la de San Antolín que es de las más pobladas (6). La una, Santa Catalina es específicamente urbana y sociológicamente poblada por grupos poderosos, y la otra es en parte urbana y en parte rural, además de ser una parroquia poblacionalmente más popular (7).

La fuente que hemos consultado para esta verificación previa han sido los libros de defunción que como bien se sabrá comienzan a generalizarse desde el Concilio de Trento como una de las medidas normativas y racionalizadoras de la gestión de la cura de almas por parte de la Iglesia católica. Como dichas fuentes incorporan datos sociológicos, pueden ser estudiados de forma complementaria para establecer el alcance sociológico del acto testamentario con cierta, que no toda, precisión y seguridad.

Con estas premisas hemos escogido algunos años-testigo, concretamente tomados en grupos de dos, en estrecha correspondencia, como ya veremos con los años elegidos para la documentación notarial. Queremos hacer coincidir las dos series de instantáneas así obtenidas y sacar ciertas conclusiones en orden a aclarar la cuestión previa, como ya va dicho, de la validez social de la fuente considerada.

Por ello, los años que hemos establecido como testigos son en total diez: 1.705-1.706, 1.755-1.756, 1.775-1.776, 1.795-1.796 y 1.825-1.826.

Para los años 1.705-1.706 hay que hacer una puntualización no hemos encontrado el libro de defunciones correspondiente a la parroquia de San Antolín, mientras que en 1.825-1.826 el libro de defunciones de dicha colación presenta una particularidad y es que se encuentra desdoblado en dos, uno para adultos y otro para adultos y otro para *párvulos*. Hemos prescindido de este último por razones obvias, pues no tendría sentido al hacer esta comprobación que ahora nos ocupa. Además, cuando

esta última circunstancia no sucede, hemos computado los difuntos restándoles los “*párvulos*”. Comparando los difuntos totales sobre los que hicieron testamento sabremos un primer dato de importancia para conocer si hablamos con propiedad o sólo nos movemos, como otros, en el terreno de las impresiones.

Los resultados de la comprobación han sido los que se pueden ver en el CUADRO I.

Lo primero que nos llama la atención repasando ambas series de cifras es el gran porcentaje de difuntos de los que no se especifica si testaron en San Antolín, hacia 1.755-6. Creemos que cm 67% de individuos que no especifica la fuente son un dato muy abultado y por excepcional, creemos que hay que atribuirlo al descuido, en consignar este dato, por parte del cura párroco del momento. Por otra parte, y esto vale para los demás casos indeterminados, es posible que cierta parte de las 67 personas o no testaran o que si lo hicieron fuera oralmente.

Esta última cuestión queda fuera de nuestro estudio, pues al decir testar queremos decir testar ante notario, es decir, que el gesto tenga plasmación escrita y esté registrado y protocolado el documento. Esta suposición nuestra se apoya además en el hecho de que en la parroquia de San Antolín siempre es favorable el balance a los que no testan sobre los que testan, y no hay ninguna razón para pensar que a mediados del siglo la cosa fuera diferente.

Hechas estas salvedades, las divergencias entre ambas parroquias casi no merecen comentario: en San Antolín la diferencia entre los que otorgan o no su testamento es siempre favorable a estos últimos, haciéndose abismal la diferencia hacia 1.825-6, años en los que sólo uno de cada diez individuos otorgan testamento. Antes, las oscilaciones, es decir, creemos, la estabilidad, es la nota predominante.

Por su parte, en Santa Catalina, los dos parámetros se igualan hacia el tercer cuarto de la centuria llamada ilustrada para ir distanciándose (ahora, siempre a favor, de los que no testan) a caballo de los dos siglos.

Se constata una primera evidencia pues: el *trend* secular se quiebra bruscamente en el primer cuarto del siglo XIX. Esta caída que es general, es más acusada en San Antolín, donde “*desertan*” uno de cada tres individuos que antes otorgaban testamento respecto a Santa Catalina, donde sólo no testan ya uno de cada dos (32.06% frente a 11,54% en San Antolín entre 1.795-6 y en 1.825-6 frente al 40,62% y 23,52% en Santa Catalina).

Por otra parte, la deserción de este gesto social que es hacer testamento no tiene un ritmo igual en ambas parroquias. El máximo se alcanza en San Antolín a fines del siglo XVIII (57,69%) mientras que en Santa Catalina es a mediados de la centuria (32,06%). Contracción rápida por tanto en San Antolín, por un más suave declive en Santa Catalina, aunque eso sí el punto de no retorno es para ambos casos el principio del siglo XIX.

Otra constatación: el nivel de los que testan en una y otra parroquia es siempre (o casi siempre) alrededor del doble en Santa Catalina respecto a San Antolín. Sin duda, debemos explicar este hecho por la diversa composición social de ambas parroquias. San Antolín parece ser una feligresía mas popular que Santa Catalina, como lo prueban sus diferentes grados de pobreza. Mientras que en San Antolín, los que se declaran , "*pobres*" o "*pobres de solemnidad*" son un 25%, 61,01%, 54,96% y un 40,38% para 1.755-6, 1.775-6, 1.795-6 y 1.825-6 respectivamente; en Santa Catalina, esos porcentajes son tan solo de un 21,62%, 23,07%, 35%, 26,12% y 35,29% para los años del estudio. Como veremos más adelante, Santa Catalina es un barrio de regidores, abogados, clérigos y comerciantes, mientras que en San Antolín predomina mas el elemento gremial y como parroquia con dependencias de huerta , las gentes que cultivan la tierra como principal medio de vida. Mayor nivel de vida y de cultura escrita, por tanto en santa Catalina que en San Antolín, lo que explicaría, dado que hay algo que legar a la descendencia, el acto de otorgar testamento. Porque, como vamos a ver, los "*pobres*" no otorgan esta acta sino excepcionalmente como se ve claramente en el CUADRO II.

Frente a esta realidad son las personas distinguidas con el tratamiento de Don/Doña las que fundamentalmente otorgan testamento. Nótese que tomamos este tratamiento honorífico como símbolo social de estatus, es decir, de cierta posición social elevada cualquiera que esta sea (8) y que este tratamiento lo otorga el cura, persona eminente de la comunidad vecinal y en principio menos dada a un "tratamiento de cliente" como es el que en parecidas circunstancias podría dispensar un notario a un otorgante de cualquier acta por él redactada y registrada. CUADRO III.

De los cuadros anteriores debemos retener varias ideas. En primer lugar, se confirma lo que decíamos sobre el estatus como indicador de la sociología parroquial, pues las personas con el tratamiento doblan o más que doblan siempre en Santa Catalina respecto a San Antolín.

Divergencia que se hace francamente disparidad social hacia principios del siglo XIX. Además de esto, es claro que el gesto de otorgar testamento aunque no es privativo de los sectores de notables urbanos (usando terminología vovelliana), sí que es un distintivo de estatus. Baste ver esos sendos porcentajes del 72% en San Antolín hacia 1.775-6 y en Santa Catalina hacia 1.825-6.

De ambas series de datos, en fin, debemos concluir una cierta democratización testamentaria en San Antolín en general durante todo el período estudiado, y sobre todo, hacia finales del siglo XVIII respecto a Santa Catalina, que se muestra más conservadora en seguir (aunque en ambas la tendencia es a la baja) con el gesto de otorgar testamento. Por lo demás, otorgar este documento, a principios del siglo XIX parece haber devenido una cosa estrictamente urbana y estrictamente elevada desde el punto de vista social.

Otra consideración que podríamos hacer es en lo referente a la sex-ratio parroquial de los otorgantes. En este aspecto concreto, los resultados de nuestras investigaciones arrojan los resultados de un ligero dimorfismo sexual de la práctica a lo largo de todo el período de estudio: 39 varones otorgantes (56,52%) por 30 mujeres (43,48%) en Santa Catalina y 60 (53,57%) y 52 (46,43%), respectivamente, en San Antolín.

Las conclusiones que se pueden sacar de este breve pero necesario desvío por las fuentes de las parroquias es que la representatividad social del documento no es excelente pero es mejor que nada.

En cualquier caso creemos que no es desdeñable que la representatividad social de una fuente haya que situarla, como estimamos, entre los 25-30% de San Antolín y los 40-50% de Santa Catalina. Queda lejos de los porcentajes de la Provenza durante el siglo XVIII (9) pero es claramente mejor que el medio asturiano estudiado por Roberto López (alrededor de un 25% entre los siglos XVI -XIX, con tendencia a la baja que llega a mediados del siglo XIX a un 16%) (10), o ligeramente mejor que el caso gallego, estudiado por Baudilio Barreiro (pues los porcentajes murcianos sólo los alcanza Galicia momentáneamente hacia 1.730-1.760, como cota máxima del otorgamiento de este acto, para descender antes, y sobre todo, después de tales fechas) (11) y significativamente similar al medio barcelonés, estudiado por Ricardo García Carcel (entre el 35-40%) (12) o el medio gaditano estudiado por María José de la Pascua Gómez (casi un 32% para la primera mitad del siglo XVIII, con porcentajes *in crescendo*) (13). Por lo demás también queda lejos, pero esta vez para bien, pues los porcentajes son mayores respecto del trabajo parisino de Chaunu (un exiguo 15% de representatividad social de la fuente).

Se empiezan a dibujar, tal como ya notó Juan Madariaga (14) una primera constatación sobre la cartografía del gesto de hacer testamento: un norte menos testamentario y un sur y zonas mediterráneas, sobre todo, más testamentario, aunque, eso sí, tal dicotomía sea menos contrastada que en el caso francés (15).

¿Quieren todos estos datos decir que el testamento murciano no es válido o sí lo

es, para un estudio de la naturaleza del que proponemos? Ahora sólo Podemos contestar de forma grosera y aproximada, pues éste análisis no permite ir más allá, de momento. Sobre el particular, hemos de decir, que aunque no toda la población otorga testamento, sí lo hace en una gran proporción, lo que permite formarnos una imagen si no totalmente exacta de las actitudes ante la muerte, sí por lo menos (lo cual es bastante, estimamos) una aproximación que puede no sólo ser macroscópica, es decir, masiva, sino también microscópica, es decir, menos aleatoria o azarosa y más intencionada, como ahora vamos a precisar.

Para evitar lastrar el estudio con un peso excesivo de determinados sectores sociales, que podríamos definir, *grosso modo*, “económicamente pudientes”, hemos optado por combinar esos dos puntos de vista a los que antes nos referíamos. De esta manera, vamos a estudiar, un primer sondeo aleatorio por años testigo que nos proporciona una primera instantánea, en bruto, de los fenómenos observados y un segundo sondeo dirigido, en intervalos de tiempo más largos (entre 10-15 años) que tenga en cuenta la jerarquía social, para lograr así una segunda imagen, ya no en bruto sino neta, de las actitudes colectivas ante la muerte.

De esta manera, creemos que podemos evitar las mistificaciones además de, al combinar la sincronía, con la diacronía, quedarán al descubierto los matices, las resistencias o inercias, pero también, si los hay, los deslizamientos y aún los cambios en estos tan inasibles en apariencia, terrenos de las actitudes colectivas ante la muerte.

Proponemos por tanto, algo así como una sociología dinámica de las actitudes colectivas ante la muerte, junto con el del análisis del discurso eclesiástico sobre la muerte como el objeto de estudio preferencial de este trabajo.

Por ello y para el buen desarrollo de la arquitectura de esta obra en el siguiente apartado de este capítulo tratamos de la propia sociología interna de la primera de las muestras con las que vamos a trabajar.

2 . - LA SOCIOLOGÍA DEL ACTO TESTAMENTARIO: LA MUESTRA ALEATORIA.

No pretendemos aquí agotar este aspecto del tema que ya hemos abordado en otra parte (18) para será bueno completar el estudio previo que en el apartado anterior empezábamos sobre el imprescindible asunto de la representatividad del documento, para no tomar este a pie juntillas y saber por tanto que nos puede dar y qué no.

De lo contrario, corremos el riesgo, no por evidente menos repetido, de verter un tanto alocadamente el contenido de los testamentos en este estudio, como si de la panacea universal se tratara, en lo referente a esta parcela temática del pasado humano que ahora nos ocupa.

Y lo primero que no nos da la fuente, como antes decíamos, es la ocupación económica del otorgante de esta acta notarial: rara vez incluye la identificación en este terreno. A lo sumo son los notables urbanos de diverso pelaje los que quedan reflejados en su dedicación, tales como escribanos, algún abogado, presbíteros y clérigos catedralicios, algún médico y procurador, y mas arriba de la escala los individuos pertenecientes a la élite de poder local: regidores y nobleza titulada. Más allá de esto, se nombra a los comerciantes (sin distinción de categorías o tipos), a los maestros artesanos de los diversos oficios y poco más.

La primera cuestión a dilucidar ahora es el número global de otorgantes sobre los que poder trabajar. Pero antes hay que hacer mención a un hecho evidente: la gran masa de documentación notarial existente en el Archivo Histórico Provincial de Murcia (A. H. P. M.) hace estrictamente necesario un recurso al sondeo, de manera que la muestra así reunida resulte lo suficientemente amplia como para que los resultados obtenidos sean significativos. Para ello, hemos optado, dentro de la gama de posibilidades que se nos ofrecían (17), por un muestreo al azar por años-testigo espaciados más o menos regularmente y por el vaciado sistemático de todas las escrituras de testamento, de todos los escribanos de número en activo durante esos determinados años. De esta manera pretendemos soslayar, en la medida de lo posible los problemas que una muestra sesgada puede acarrear ya que, por tal procedimiento los ítem (igual a casos) que integran la muestra han tenido la misma probabilidad de ser seleccionados (18). Se pretende con este procedimiento luchar eficazmente contra cualquier tipo de

discriminaciones muestrales de tipo social o incluso geográfico, pues a ello quedaría abocada la muestra constituida, en el caso de que hubiéramos operado eligiendo determinados escribanos y/o X número de escrituras del total de las existentes.

Los años elegidos han sido seis: 1.705, 1.730, 1.755, 1.775, 1.795 y 1.825. Así conseguimos una serie de instantáneas sucesivas de la red de gestos en torno a la muerte que con la ayuda del contexto socioeconómico y cultural nos permitirán entender en sus justos términos las actitudes colectivas ya que la estadística aplicada a las ciencias sociales corre el riesgo de quedar encandilada con el número, desatendiendo el hecho de que toda la evolución histórica de los fenómenos observados hay que situarla en el corazón de una sociedad, con un tipo de economía, sociedad y cultura claramente influyentes.

Olvidar esto es olvidar un principio epistemológico evidente: las ciencias sociales no son las naturales. Sus objetos de estudio no son equiparables. El número, sin el hombre que lo explica y que lo dota de sentido es algo, pero en realidad, poca cosa, por sí mismo tan sólo.

“En ciencias sociales -como afirma Francis Clegg- se entiende que extraer muestras significa obtener valores u observaciones a partir de personas (muestras de sucesos) situadas en determinadas condiciones (muestras de variables ambientales) a lo largo de un período de tiempo especificado (muestras de tiempo). Todas estas cosas, varían con consecuencias tremendas ...” (19).

Con estas premisas, los sondeos realizados han arrojado los

resultados que se ven en el CUADRO IV en lo que se refiere al volumen total de otorgantes.

Como se puede ver en el Cuadro IV, la evolución de la práctica testamentaria ha descrito una evolución de ida y vuelta: avance secular, con alguna alternativa, para desde principios del siglo XIX volverse a casi los niveles de principios del siglo XVIII. Si estas cifras las comparamos con el aumento poblacional de Murcia capital y comarca (multiplicación de la población casi por cuatro en el siglo XVIII) (20) veremos como tal presumible ascenso del gesto testamentario en términos absolutos es, en realidad, un descenso en términos relativos, ya que el hecho de hacer testamento, solo consigue doblarse a finales de siglo, cuando la población se ha cuadruplicado. En el sondeo de 1.825 la caída es en vertical. La conclusión es evidente: la población nacida en la segunda mitad del siglo XVIII que son los que testan montado ya el siglo siguiente, empieza a no hacer testamento. Las primeras décadas del siglo XIX son los de una caída brusca del acto de testar, precedida de una suave caída secular. Estos resultados, por lo demás, coinciden a grandes rasgos en la tendencia detectada por Antonio Viñao Frago y Pedro Luis Moreno cuando toman el testamento como fuente para el estudio de la alfabetización en Murcia y Lorca en el periodo 1.760-1.860 (21).

BIBLIOTECA VIRTUAL

¿Cómo explicar, sin embargo, la aparente anomalía del año 1.775 en el que como vemos se ha producido una caída aunque eso sí momentánea? Creemos que o bien se puede deber a un mal año testamentario, con lo que aquí el azar nos habría jugado una mala pasada o bien habría que concederle gran trascendencia social a la Real Pragmática de 2 de Febrero de 1.766 que disponía que en caso de fallecer sin haber otorgado testamento un individuo, sus bienes pasaran automáticamente al heredero correspondiente *"debiendo los referidos herederos hacer el entierro, exequias, funerales y demás sufragios que se acostumbren en el país, con arreglo a la calidad, caudal y circunstancias del difunto"* (22).

Esta Pragmática venía a corregir un abuso de los jueces *"así eclesiásticos como seculares"* en el sentido de que estos habían extendido la obligación de dedicar a esos fines piadosos el quinto de libre disposición de los herederos no forzosos (ni descendientes ni ascendientes consanguíneos) a los herederos forzosos, cuando el finado moría *ab intestato*, es decir, sin haber otorgado el documento.

Es evidente pues que la tal Real Pragmática pudo tener un efecto negativo sobre el hecho de otorgar testamento ya que liberaba al moribundo o al testador con salud, de tener que especificar el destino del quinto de los bienes que eran de libre disposición acudiendo a un notario, pues antes al contrario, es arriesgaba a que tal porción de bienes se escapara del patrimonio familiar hacia la Iglesia u otra institución relacionada con la muerte, como hemos visto antes que denunciaban algunos personajes tales como Macanaz, o Meléndez Valdés.

Esta explicación jurídica no nos informa, sin embargo, sobre la recuperación posterior de finales del siglo XVIII.

Por ello, hemos de buscar por otros caminos. Y en primer lugar, es el demográfico. reflejo de la marcha de la economía, el que debemos chequear.

Creemos que hay un paralelismo claro entre las tasas de mortalidad y el índice de práctica testamentaria. La coincidencia de ambos parámetros, conocidos por los estudios de Pedro Maset Campos. (23), sobre todo, no deja lugar a dudas: mientras la mortalidad en la huerta de Murcia, en 1.775 es del 15,8%°, en 1.795 es de un 27,9%°, mientras que en las parroquias urbanas la situación es más imprecisa, y como más adelante veremos, la relación urbanos/huertanos es favorable a estos últimos en el sondeo de finales del siglo XVIII. Hay que recordar además que las décadas finales del siglo son testigos de un crecimiento agrícola bloqueado, del que el aumento, leve pero real, de las tasas de mortalidad es un reflejo: pues nos encontramos ante sociedades preindustriales (24).

Ponderar adecuadamente el peso de estos diversos factores no es posible sin embargo, pero de lo que no hay duda es que nuestras cifras se explican por una confluencia de todos ellos, sin privilegiar el jurídico

Más información sobre el valor del documento se puede obtener de la tipología de los mismos. Es el caso murciano resalta el gran porcentaje de testamentos colectivos o mancomunados otorgado, por dos, tres y hasta, en casos extremos, cuatro individuos al mismo tiempo (25). Tal hecho, muy novedoso en el contexto español y francés, es el responsable de ese exceso de otorgantes respecto al de documentos (más de 200 casos). Aunque este es un aspecto que más adelante desarrollaremos con más extensión; la serie obtenida por nosotros en lo tocante a este punto concreto se puede ver en el CUADRO V.

Como se ve, de ser una rareza a principios de siglo, la costumbre de otorgar testamento mancomunado llega a convertirse si no en norma, sí al menos en algo bastante extendido(exceptuando el año 1.775, uno de cada cinco testamentos o más son así en la segunda mitad del siglo XVIII). Quiere esto decir en primer término, que de un enfrentamiento estrictamente individual con la muerte a principios de siglo, hemos pasado a un enfrentamiento mas “familiar” ya que son, generalmente, marido y mujer (en casi el 100% de los casos y en todos los años considerados) los que juntos otorgaron testamento. En segundo término, quiere esto decir que se busca reducir gastos cada vez más, pues, como quiera que la parte dispositiva es frecuentemente

divergente en algunas de las cláusulas en el marido y en la mujer, se concibe el documento como un ahorro, y si se me permite la expresión un tanto frívola: lleve dos y pague uno; pues se comparte entre los cónyuges toda la parte expositiva del documento, esto es: invocación, filiación, declaración de fe, elección de intercesores y motivación explícita del testamento (26).

Una vez hechas todas estas consideraciones previas sobre el valor numérico y la evolución de tal masa documental es llegado el momento de proceder al estudio de la estructura interna de la muestra. Lo vamos a vertebrar según cinco características socio-culturales, tomadas como otros tantos criterios clasificatorios, a saber: sexo, estatus, vecindad o lugar de residencia, estado civil y nivel cultural.

A. - PERFIL DE LOS OTORGANTES SEGÚN EL SEXO. LA SEX-RATIO DE LA MUESTRA.

Establecer la sex-ratio del testamento es una primera aproximación a esa sociología diferencial de las actitudes por la que más arriba abogábamos y además puede servir para confirmar o desmentir lo que es este aspecto nos indicaban las fuentes parroquiales. Este dato se puede visualizar en el CUADRO VI.

De dicho cuadro se desprende un ligero dimorfismo sexual en la práctica testamentaria que se acentúa al final del período de observación, es decir, en el cambio de siglo (mas de 13 puntos de diferencia a favor de los varones en 1.795 y 1.825 frente a la relativa igualdad predominante de épocas anteriores).

En este caso concreto de la representatividad sexual, el caso murciano equidista de los extremos franceses: del testamento parisino fuertemente femenino y del provenzal muy mayoritariamente masculino (27). Dota este apartado de un carácter excepcionalmente bueno a la fuente para evitar las desviaciones que en función del sexo se pudieran observar en las actitudes ante la muerte. No quedan en penumbra las mujeres, tradicionalmente olvidadas por los historiadores hasta épocas recientes. Por lo demás, el contexto español es muy similar al caso individual murciano(28).

B.- EL ESTATUS DE LOS OTORGANTES

Dado que, como queda dicho, es raro que la fuente nos proporcione indicaciones claras sobre la profesión del o los otorgantes hemos buscado un indicador sustitutivo que pueda suplir, por lo menos en parte, esta deficiencia que es fundamental, por otra parte, Nos referimos al tratamiento que el notario dispensa a su clientela, producto de la imagen social de la misma, y que la divide en dos grandes grupos: los que reciben el tratamiento DON/DOÑA y los que no.

Somos conscientes de que esta división así establecida no deja de ser excesivamente generalizadora y, por lo tanto, enmascara situaciones y posiciones sociales bien diferentes, pero como primera aproximación --completada con otras apreciaciones- puede ser útil.

En este sentido, tomaremos la mención de Don/Doña como presunción de hidalguía o al menos de posición social elevada, a pesar de todos los problemas que esta conjetura presenta para el siglo XVIII en general, y la documentación notarial en particular: un notario puede otorgar el tratamiento a un no hidalgo, por razones de amistad o simplemente por cuestiones de relación profesional, pues una clientela poderosa económicamente es siempre fuente de negocio para el escribano (29). No obstante estas precisiones, y aunque sólo sea con la categoría de aproximación, por las razones ya apuntadas según el CUADRO VII, que recoge la distribución de la población utilizando este criterio, se desprende claramente la buena proporción de personas sin el tratamiento de Don/D^a.

Como apreciamos en dicho cuadro, los porcentajes en torno al 60% o más sólo se pierden en el sondeo de 1.825. Esto es: seis de cada diez otorgantes no ostentan el tratamiento hasta llegar, una vez más al principio del siglo XIX para desmentir tal democrática impresión.

Por lo demás, y según los datos que aportamos, no parece seguirse una tendencia lineal hacia un mayor o menor elitismo o por el contrario hacia una mayor o menor representatividad del acto de otorgar testamento a lo largo de toda la centuria. Antes bien, una trayectoria en vaivén, con diversas alternativas es lo que predomina a lo largo del siglo, en la cual se intercalan "años democráticos" (1.755 y 1.795) con otros algo más elitistas (1.705 y 1.775).

Observamos además cómo el subgrupo dominante a la hora de otorgar testamento se mantiene invariable hasta finales del periodo cronológico observado: son los varones que no tienen el tratamiento honorífico de Don los que se muestran mayoritarios, casi siempre con porcentajes cercanos al 40% (con la única excepción del año 1.775, en donde su cuota baja un poco hasta ese 30,47%). Sólo ha de llegar el siglo XIX para que el protagonismo cambie de manos. Sólo en 1.825 casi uno de cada tres otorgantes (31,02%) son varones a los que se les ha otorgado el honor de Don.

Todo parece indicar que en las décadas iniciales del siglo XIX, el acto de hacer testamento comenzara a devenir algo propio de grupos sociales acomodados y cada vez más urbanos y menos rurales como antes habíamos visto en la comprobación parroquial previa. Esta impresión, un tanto intuitiva se puede verificar pasando a un análisis más detallado de la composición social de las muestras. Vamos a comenzar por el final, es decir, por la de 1.825.

Para dicho sondeo obtenemos lo siguiente:

- Nº total de otorgantes: 187 (100%)
- Nº total de clasificados, es decir, que especifican profesión o cargo: 68 (36,36%).
- Nº total de no clasificados: 119 (63,64%).

Sobre este algo más del tercio de testadores en los que consta alguna información sobre su estatus y/o ocupación económica, obtenemos la siguiente adscripción profesional:

- 1) Poseedores de bienes raíces (tierras).... 15
- 2) Poseedores de bienes raíces (casas) 3
- 3) Comerciantes (sin especificar su importancia ni dedicación).....10
- 4) Clero (la mitad, 3, del clero catedralicio y 3 Presbíteros.....6
- 5) Profesiones liberales (procuradores, abogados, escribanos)6
- 6) Funcionarios militares (de diversa graduación y cuerpos).....8
- 7) Funcionarios civiles 7
- 8) Élite de poder local (Regidores, Jurados y Nobleza Titulada)..... 3
- 9) Otros (entre ellos un boticario, un “*agente de casa comercial*” y un “*apoderado*” del Marqués de Aguilar y Espinardo)....10

TOTAL..... 68

Estas cifras, que son numéricamente exiguas pueden ampliarse un poco ya que a veces los testamentos son mancomunados o son de alguna mujer que se identifica a través de su marido –pues estimamos que marido y mujer si no tienen la misma posición económica sí al menos gozan de la misma o similar consideración en la percepción del mapa social de sus contemporáneos y conciudadanos- (30). Por esta vía ingresarían en nuestro campo de observación, en este sondeo de 1.825, varias personas más:

- 5 consortes de comerciantes.
- 3 consortes de funcionarios civiles.
- 2 consortes de, respectivamente.: profesiones liberales, funcionarios militares y pequeños propietarios (uno de tierras, el otro de casas).

Por ello serían no 68 sino en realidad 82, es decir, casi la mitad de los otorgantes (43,85%) los que estarían clasificados.

Retrotraigámonos 30 años, a 1795, para ver lo que sucedía:

- Nº total de otorgantes: 328 (100%).
- Nº de otorgantes clasificados: 54 (16,46%).
- Nº de otorgantes no clasificados: 274 (83,54%)

Pero aplicando el mismo procedimiento anterior tenemos a 9 clasificados adicionales (3 consortes de comerciantes, y 2 consortes, respectivamente, de: profesiones liberales, poseedores de tierras y burguesía de los oficios), con lo que tendríamos en total 63 clasificados, esto es 19,21% del total.

El desglose preciso en este año-testigo es el siguiente

- 1.- Clero (8 presbíteros, 3 canónigos, 7 clérigos adscritos a la Catedral y 2 clérigos de menores órdenes.... 20
- 2.- Poseedores de bienes raíces (tierras).....9
- 3.- Poseedores de bienes raíces (casas) 1
- 4.- Burguesía de los oficios (agremiados o no).....8
- 5.- Comerciantes6
- 6.- Profesiones liberales.....4

- 7.- Funcionarios civiles.....2
 8.- Élite de poder local (Regidores, Jurados y Nobleza Titulada).....4

TOTAL 54

Retrocedamos otra vez otros veinte años y comprobemos qué sucedió en 1775:

- N° total de otorgantes: 210 (100%)
- N° total de otorgantes clasificados: 81 (38,57%)
- N° total de otorgantes no clasificados: 129 (61,43%)

Por el procedimiento ya conocido agregamos los consortes a los clasificados y nos resultan 11 nuevas incorporaciones, es decir, un 43,81% de otorgantes socialmente localizados.

El desglose preciso se establece así:

- 1.- Poseedores de bienes raíces (tierras).....27
 2.- Poseedores de bienes raíces (casas) 4
 3.- Clero (de ellos 12 presbíteros, 1 canónigo y 2 clérigos de menores) 15
 4.- Burguesía de los oficios 11
 5.- Comerciantes9
 6.- Élite de poder local 6
 7.- Profesiones liberales.....3
 8.- Funcionarios civiles.....2
 9.- Funcionarios militares....1
 10- Otros (*Sirvientes* los tres casos)..... 3
- TOTAL 81

Todavía nos vamos a ir más atrás en el tiempo para ver cómo se articula socialmente la práctica testamentaria a la altura del año 1755. En este año-testigo la situación en este punto es como sigue:

- N° total de otorgantes: 278 (100%)
- N° total de otorgantes clasificados: 33 (11,87%)
- N° total de otorgantes no clasificados: 245 (88,13%)

La correspondiente agregación de consortes arroja un total de 11 casos nuevos lo que elevaría el total final de clasificados hasta los 44, es decir un 15,83% del total de personas que hicieron en tal año testamento.

Con precisión, el desglose es el siguiente:

- 1.- Clero (7 presbíteros y/o curas de parroquias, 1 clérigo adscrito a la Catedral, 1 novicio y 1 *ermitaño*) 10
 2.- Burguesía de los oficios (sean o no agremiados).... 8
 3.- Comerciantes4

- 4.- Profesiones liberales.....6
 5.- Élite de poder local 5

TOTAL33

En 1730, todos los conceptos anteriores van como sigue:

- N° total de otorgantes: 226 (100%)
- N° total de otorgantes clasificados: 66 (29,20%)
- N° total de otorgantes no clasificados: 160 (70,80%)

Agregando los consortes vemos que hay que añadir a esa cifra de 66, otras 23 unidades, con lo que el total se eleva a 89, lo que equivale a un índice de clasificación testamentaria de 39,38%

El reparto de esos 66 casos registrados en este sondeo queda como sigue:

1.- Poseedores de bienes raíces (tierras).....	28
2.- Poseedores de bienes raíces (casas)	6
3.- Clero (de ellos 3 presbíteros, 2 canónigos, 1 novicio y 1 clérigo catedralicio)	7
4.- Burguesía de los oficios	10
5.- Comerciantes	2
6.- Profesiones liberales	6
7.- Élite de poder local.....	3
8.- Otros (Sirvientes).....	4
TOTAL	66

Por fin, los datos correspondientes al año 1705 son los siguientes:

- N° total de otorgantes: 131 (100%)
- N° total de otorgantes clasificados: 18 (13,74%)
- N° total de otorgantes no clasificados: 113 (86,26%)

Haciendo la suma, como en los anteriores sondeos, de los consortes obtenemos la cifra total de 28 casos donde nos consta la clasificación social, lo que supone un 21,37% del total de la muestra de ese año.

El desglose por grupos sociales quedaría:

- 1.- Clero (1 Obispo, 3 clérigos catedralicios, 1 presbítero, 1 ermitaño y 1 novicio)....7
- 2.- Funcionarios militares.....3
- 3.- Funcionarios civiles.....1
- 4.-Élite.....4
- 5.- Burguesía oficios.....2

6.- Burguesía liberal1

TOTAL..... 18

¿Qué se puede decir de este puñado de cifras? Lo primero es que la alternancia entre sondeos “malos” y sondeos “buenos” en lo que se refiere a la explicación de la posición social es asombrosa: si 1.705, 1.755 y 1.795 son años deficientes en lo que toca a esta información (20% o menos de clasificados), los sondeos de 1.730, 1.775 y 1.825 son buenos, en torno a un 40% o más de los otorgantes que en esos años hicieron testamento fueron identificados por el escribano correspondiente.

El azar en un muestreo del tipo que hemos verificado para la confección de este estudio puede jugar malas pasadas y es a esto a lo que debemos atribuir esa alternancia de años buenos en la fuente, con años malos de la fuente. Todo esto nos merece dos reflexiones metodológicas un tanto obvias; pero necesarias de recordar ahora:

1ª) El testamento no reproduce fielmente la estructura social de ninguna comunidad pues es evidente, repasando las cifras que antes dábamos, la excesiva representación respecto de sus efectivos poblacionales totales en la sociedad murciana del momento, de algunos grupos urbanos como el clero, en el que el documento es casi un deber profesional, además de instrumento para transmitir una herencia que no tiene descendencia, al menos legítima. Lo mismo sucede con los grupos urbanos poseedores de bienes raíces. De hecho, ambas categorías sociológicas, cualquiera que sea la importancia económica, cultural y social de sus miembros, son siempre los predominantes entre los clasificados.

2ª) Derivado de lo anterior, creemos estrictamente necesario un segundo sondeo, esta vez ya no al azar ni por años-testigo sino dirigido, a fin de reproducir, lo más fielmente posible, la estructura social murciana, en el acto del testamento, es decir, establecer esa sociología diferencial de las actitudes ante la muerte a la que en pasajes anteriores me refería. Independientemente de esto, algo sí que se puede vislumbrar y es que el grupo de los comerciantes vagando terreno paulatinamente en el hecho de hacer testamento: 0 casos en 1.705, 2 casos en 1.730, 4 en 1.755, 9 en 1.775, 6 en 1.795 y 1.825. Aunque las cifras son modestas y por tanto las generalizaciones explicativas pueden resultar abusivas por poco sólidas, se puede intuir un aburguesamiento del acto testamentario, verificado en la segunda mitad del siglo XVIII y primeras décadas del XIX. Abundaría en esta idea, el hecho de la enorme proliferación de testamentos de comerciantes durante la década final del siglo XVIII contrastando con la sequía de la década de 1.750-60 -como más adelante veremos-.

Esto, aunque es adelantar acontecimientos, lo hemos notado al intentar confeccionar la segunda maestra de la que se nutre nuestro trabajo. Ya veremos, en próximas páginas, cómo se desarrolla esta idea. Lo que nos parece claro es que a los "grupos testamentarios" tradicionales (clero, elite, profesionales y funcionariado diverso) se han sumado a última hora los comerciantes.

Puede admitirse también que la profesionalidad de los escribanos no fuera la misma a lo largo de todo el período observado: que a principios de siglo fueran menos explícitos en registrar la ocupación económica de este sector de población. Pero creemos que los motivos hay que buscarlos en otro tipo de razones y son las socio-económicas: son comerciantes generalmente de origen francés, italiano o catalán, pero de segunda o tercera generación, es decir, ya arraigados en Murcia, con lazos sociales ya constituidos. Miran ya hacia el interior y no como en épocas anteriores que miraban hacia el exterior de la provinciana sociedad murciana: son los D'sstoup, Gaturno, Doderó, Poey, Maseres, Santaló, etc. (31).

BIBLIOTECA VIRTUAL

Después de todo esto nos podemos preguntar ¿Y los sectores populares de la población? ¿No quedan en una incomoda penumbra que hará que lo que es nos vende como historia de las mentalidades colectivas sea menos colectiva de lo que parece?. Arduo problema esta pero soluble, al menos parcialmente. Las razones de esta tan contundente afirmación son sencillas: si los porcentajes de los que nosotros hemos llamado "no clasificados" son elevados o a veces muy elevados (siempre cerca del 60% o más) no es porque el acto social (y también personal en tanto en cuanto sirve para encarar la "muerte mía", como diría Ariés) de otorgar testamento está circunscrito a unos grupos de notables urbanos tan sólo, sino simplemente, porque la fuente es muda para nosotros, cuando se trata de transmitir la situación de alguien sin ningún título, circunstancia u oficio que timbre su nombre. Ese es el gran problema de los testamentos: no estaban hechos para ser tratados como hojas de una encuesta sociológica.

Ese cerca del 80% o más de no clasificados esconde el otro mundo social que no son notables urbanos, pero que tienen también una posición que defender y unos bienes que legar. Vamos a verlo en dos sondeos: uno "bueno", el de 1.750, el otro "malo", el de 1.795.

Surge ahora la duda razonable: ¿Cómo determinar la posición social o la ocupación económica de los no clasificados?. A ella respondemos inmediatamente: el mismo carácter religioso del documento, como más adelante tendremos ocasión de precisar. Pues se trata de dejar solucionadas las cuestiones terrenas para ocuparse en el trance de la muerte sólo de cuestiones celestiales- hace que dentro de las múltiples cláusulas de cualquiera de estos documentos se inserten los reconocimientos de deudas tanto a favor como en contra.

Otro elemento, imprescindible en cualquier testamento (32) permite, cuando la cláusula es explícita, saber, al menos aproximadamente qué lugar ocupa el otorgante dentro del tejido económico -y por tanto social- murciano durante el final del Antiguo Régimen.

Que al reconocimiento de deudas se le daba gran importancia, no por razones materiales sino espirituales lo prueban varios testimonios coincidentes. Veamos algún ejemplo de esas confesiones indiscretas de que son portadores los testamentos. En el testamento de Josefa Ruiz García. Otorgado ante Andrés Portillo y Valcarcel en el año 1.775 leemos lo que sigue:

"Declaro que en las particiones que se hicieron de los bienes de mis difuntos padres. se obligó Joaquín Ruiz, mi hermano a satisfacer las deudas que estos dejaron para lo que se le dió un bancale de tierra sin que hasta ahora haya concluido su pago y para que no padezcan sus almas ni los bienes de dicha herencia quiero que par dichos albaceas (a los que antes había nombrado) se les estreche cuenta judicial o extrajudicialmente" (33).

Como vemos, la paz de las almas de los padres depende de que los vivos -en este caso sus hijos- satisfagan sus deudas. No menos reveladora es esta otra confesión de D^a Inés de Rueda y Chillerón:

"Item. A mis albaceas encargo que no constándoles indudablemente al leer mi testamento y este papel que es parte de él, que tengo para satisfacer mis deudas (que constarán por lo que dijere mi albacea D. Blas Sánchez) con los bienes que dejara, no toquen a ellos para el resto de cumplimiento de dicho mi testamento hasta hayan satisfecho las expresadas mis deudas, que obraren en mi contra y descargo de mi conciencia". (34)

Este último testimonio no es menos revelador: se hace depender todo el testamento de una condición previa que es el pago de las deudas. Pues bien, con estas bases y buscando por esta vía se pueden determinar con más precisión la sociología del acto testamentario. Es así, que aparece ante nuestros ojos todo el mundo de la economía rural, concretamente el de los arrendatarios que cuando se sintieron morir se preocuparon muy mucho por hacer constar sus deudas ya que estas les pesaban grandemente sobre sus conciencias: *"Declaro estoy debiendo a D^a María de la Canal, dueña de las tierras que cultivo, seiscientos reales de resultas de la renta que cumplió en San Juan pasado de este año, quiero se le paguen."* (35)

Echando mano de este procedimiento indirecto hemos localizado una gran cantidad de arrendatarios. En 1.730 son concretamente 14 individuos los que han sido identificados por este procedimiento, lo que supone un 6,19% del total de otorgantes. En 1.795 son exactamente 20 individuos (18 arrendatarios y 2 "terrajeros"), lo que supone un 6,10% del total de otorgantes. Por su parte, en un sondeo intermedio,

en 1.775. obtenemos 15 casos, esto es, un 7.14% del total de otorgantes. Pero para el final del período de observación, 1.825, son sólo 4 los casos (un 2,14% de los otorgantes).

Cifras modestas pero tozudas a lo largo del siglo XVIII y desplome a principios del XIX, en plena crisis del Antiguo Régimen.

Podríamos aventurar sobre esta última cifra una hipótesis interpretativa que sólo estudios específicos de historia económica podrán verificar. El cambio de las relaciones de producción en un momento de transición entre feudalismo desarrollado e individualismo agrario puede haber contribuido a hacer desaparecer la figura del arrendatario por la del jornalero, es decir, por la del asalariado, independientemente que tuviera o no su propia pequeña propiedad (36). Pueda ser otra la explicación y esta no de tipo económico sino cultural: como antes sugeríamos el testamento se va volviendo a principios del siglo XIX un documento cuya circulación se circunscribe a medios sociales cada vez más minoritarios: comerciantes, clero, élite de poder local, rentistas urbanos (o lo que es lo mismo: que los grupos populares rurales estuvieran en trance de desertar del gesto social del testamento entendido como un deber católico). Por lo demás, lo sostenido de las cifras de arrendatarios para todo el siglo XVIII incorpora a esta facción social al estudio de las actitudes colectivas ante la muerte. Mas allá de este espectro social que acabamos de delimitar el testamento se vuelve inhábil como fuente histórica de observación en temas como el que nos ocupa o en anexos como el de la religiosidad colectiva. Hay que poner por ello al testamento en sus justos términos: ni panacea universal pues no nos deja entrever a los más humildes de los grupos sociales – pobres, jornaleros, etc., aunque existen casos aislados, esto es cierto- ni fuente desechable pues sí que incorpora a los sectores populares que ostentan cierta importancia económica, como el enjambre urbano de burgueses de los oficios o el menos numeroso pero real en su existencia de los arrendatarios de tierras, muy frecuentemente de medio rural.

C.- LA RESIDENCIA DE LOS OTORGANTES

El testamento, al ser un acto solemne y personal de expresión por escrito de última voluntad, conlleva una referencia a la filiación y procedencia del otorgante/s (37). De esta filiación, es fundamental la parroquial pues por derecho canónico le correspondía 1/3 de los sufragios, normalmente misas, que el otorgante ordenaba celebrar por su alma, además de ser uno de los lugares favoritos de enterramiento de la época. Había por tanto que hacer constar esta información para que cuando sobreviniera la muerte del testador, la colecturía parroquial correspondiente tomara las oportunas providencias. Las condicione están dadas, por tanto, para trazar los rasgos de la representatividad espacial, que no sólo es válida por sí misma, sino que es otro nivel

de acceso o al menos acercamiento a la realidad social del documento que manejamos.

Una vez más exponemos en cuadro aparte (CUADRO VIII) los resultados de la encuesta. Para ello hemos dividido el espacio, de forma convencional y utilitaria - pues los límites en lo que respecta a la Murcia del siglo XVIII no son tajantes (38) - en tres sectores: urbano, que comprendía 11 parroquias; huerta -a veces con parroquias propias como Beniaján, Algezares, Beniel, Alquerías, Raya, Ñora, Aljucer, El Palmar, Alcantarilla y Espinardo- y otras veces con pagos adscritos a alguna parroquia de la capital, sobre todo a la de Santa María (Catedral); y por fin, campo con parroquias tales como Torre Pacheco, Sucina, Fuente Álamo, Corvera o Balsa Pintada (39).

Todavía se pueden hacer más precisiones sobre el cuadro anterior, ya que los casos que hemos llamado indeterminados son en los que el testador/es aún mandándose enterrar en alguna parroquia urbana o rural no la hacen constar expresamente. En estos casos, es de presumir que la parroquia de residencia y la de enterramiento fueran la misma pero eso es sólo una suposición, por lo que prescindiremos de estos. No obstante lo anterior, esas indeterminaciones son sólo relativas ya que se pueden adscribir a cada uno de los tres grandes sectores, tal como sigue:

AÑO	NÚMERO DE CASOS SIN DETERMINAR
1705	18 (de ellos 17 urbanos y 1 de huerta)
1730	23 (de ellos 21 urbanos y 2 de huerta)
1755	19 (5 urbanos, 9 de huerta y 4 de campo)
1775	20 (15 urbanos, 4 de huerta y 1 de campo)
1795	20 (18 urbanos, 1 de huerta y 1 de campo)
1825	40 (39 urbanos y 1 de huerta)

Esto quiere decir que es imputable en la gran mayoría de los casos al sector urbano esa indeterminación de la que venimos hablando.

Con todos estos datos en la mano parece claro que la evolución repite el mismo esquema de desarrollo a base de alternativas sucesivas que veíamos para la característica “estatus”. Ambas notas de la muestra parecen pues estar vinculadas.

Además del hecho anterior, la mayor representatividad urbana parece que es evidente, por lo menos hasta mediados de siglo, en donde el medio rural se suma al acto de otorgar testamento ante la muerte vecina. Pero no hay que dejarse engañar por la apariencia de las cifras “democráticas” del sondeo de 1.755 y sobre todo del año 1.795 (en el que por única vez el sector mayoritario es el huertano), ya que a pesar de ellos el testamento es un hecho urbano fundamentalmente pues a lo largo de la centuria la población del término municipal murciano crece tanto o más que la de Murcia-ciudad (40).

Creemos que no sería esperable otra cosa pues en este aspecto, y en otros muchos, la ciudad actúa como centro proveedor de servicios, en nuestro caso de tipo espiritual; sobre el medio rural tanto huertano como de campo -con regadío o sin él-. De esta manera el testamento reproduce fielmente la densidad de población en el término municipal murciano durante el siglo XVIII. Así, el testamento es una práctica social que va desplegándose a base de una especie de círculos concéntricos desde el interior de la ciudad (epicentro) hasta los bordes rurales, menos densamente poblados. Reproduce fielmente el testamento las pautas del hábitat murciano en esta época (41). Dentro de este contexto general, el máximo del sector huertano del sondeo correspondiente al año 1.795 (46,95%, es decir cerca de 1 de cada 2 otorgantes) se debe al factor coyuntural de tipo económico: las condiciones de conflictividad social provocadas por una población en aumento y una tierra cuya superficie de cultivo es menos elástica en su expansión, con lo que el acceso a la tierra se torna difícil (42). Esta explicación parece ser probada por el hecho de que un número importante de los murcianos que otorgaron su testamento en 1.795 fueran arrendatarios o terrajeros - tal como hemos visto- vía reconocimiento de deudas. Esos 20 casos que allí invocábamos suponen casi un 13% de los individuos que viven en la huerta y que otorgan durante ese año su testamento. Algunas veces estas intuiciones se hacen explícitas, como en el caso de Juan Tristante Martínez, morador en el pago de la Arboleja, feligrés - por tanto- de San Antolín, quién en su testamento, a la hora de nombrar heredero dice lo siguiente:

"Es mi voluntad el suplicar como suplico a los amos de las tierras que cultivo para que si lo tuviesen a bien verificado que sea mi fallecimiento permitan el que se partan y dividan entre Josefa y Antonia Molina mis hermanas, atendiendo a lo bien que se han portado y estimación que les profeso" (43).

Por lo demás, todo hace pensar que en el primer cuarto del siglo XIX el interés por testar comienza a hacerse más urbano que rural pero también notamos una gran despreocupación por hacer constar la parroquia de pertenencia (si sumamos los no especificados con los no determinados, nos da más de un 26%, es decir, 1 de cada 4 otorgantes -aproximadamente-).

En cuanto a esto último la razón es clara: el cementerio civil ha desplazado por ley a la iglesia parroquial como lugar preferente de enterramiento (44), luego ya no es necesario hacer constar a qué parroquia se pertenece, al menos en lo tocante al lugar de inhumación puesto que en lo referente a los sufragios, aún

conserva el protagonismo la iglesia parroquial respectiva de cada uno. Sobre este problema del lugar de inhumación deberemos volver más adelante.

Lo que también parece claro es que los comienzos del siglo XIX parecen traer una caída espectacular en el otorgamiento de últimas voluntades por los sectores rurales de la población; sobre todo, del huertano. Creemos que hemos dado con el inicio de un proceso socio-cultural del que todavía eran testigos algunos etnólogos aficionados murcianos a finales del siglo pasado o principios de éste. Tal es el caso de Mariano Ruíz Funes cuando habla del derecho consuetudinario del huertano que testa pero oralmente ante el cura, figura capital, pues este asegura la repartición de la herencia y también la relación jurídica que supone el arrendamiento (45) -con frecuencia también oral-. Nótese por ello que en esta deserción huertana la preocupación dominante no es ya la salvación del alma por escrito, pues el testamento es un componente esencial en el proceso de la buena muerte católica (46), sino que lo que parece ahora que adquiere posición central es la figura del cura, especie de sustituto viviente del testamento.

Todo parece indicar que en el primer cuarto del siglo y tal vez con una mutación de costumbres relativamente rápida en el medio rural (más acusada, a lo que parece, en la huerta que en el campo, más retardatorio), el interés por testar empieza a ser sólo urbano. La "razón espacial" también hay que barajarla ahora: Murcia-capital alberga el equipamiento conventual y el mayor número de parroquias. Es ese ámbito espacial fuertemente sacralizado que ha sido descrito por el profesor Antonio Peñafiel - durante la primera mitad del siglo (47)-, donde más y por más tiempo se deja sentir todo lo que en materia de religiosidad (tipo de culto, devociones, potenciación del Purgatorio, ...) está asociado a la muerte desde Trento, y aún antes (48). Nos queda además, qué duda cabe, el factor puramente económico: los sectores acomodados urbanos son los que más testan porque son los que tienen de qué testar; esto es evidente.

¿Quiere esta divergencia de comportamientos decir que estamos ante unas masas rurales poco y mal cristianizadas, o cómo dirían otros, "*descristianizándose*"? No es el momento de contestar aún a esta cuestión pero aventuramos ya una respuesta que más adelante desarrollaremos: sólo hay un cambio de estrategia que supone confiar cada vez más no en la familia como cree Ariés (49), sino en las solidaridades o sociabilidad ante la muerte, es decir, en las cofradías. Esto no es incompatible con muestras de anticlericalismo por ciertos sectores (50) lo que dota de una especial ambigüedad a este fenómeno de la sociabilidad ante la muerte que en su momento desarrollaremos.

Tras todas estas generalizaciones todavía podemos afinar un poco más en el asunto de la representatividad espacial de nuestra muestra. Ello es posible comprobando cuáles son las parroquias de las que preferentemente proceden los testadores. Tales cálculos sólo los podremos hacer, esto es claro, sobre los casos en donde, como queda dicho, este dato está explícito. Esta información se resume en el CUADRO IX. Entre los paréntesis figuran los porcentajes respecto del total de otorgantes en los que consta la pertenencia parroquial en cada uno de los sondeos correspondientes.

Lo que se desprende del cuadro IX es el reforzamiento de la posición predominante de Santa María, como parroquia más extensa y más poblada, al tiempo que parroquias populares como San Antolín o San Pedro se desinflan progresivamente perdiendo ambas en el periodo de observación hacia el 50% de sus efectivos en el acto de testar.

Hay que hacer notar además varios fenómenos: si los máximos porcentuales los ostenta en la primera mitad del siglo la parte urbana de Santa María, en el último cuarto del siglo la posición dominante en el *ranking* la ocupa ahora la parte huertana de la parroquia catedralicia. Lo que parece confirmar lo que hablábamos antes sobre el "sondeo democrático" de 1.795, que a lo que se ve, comienza a configurarse un poco antes, hacia 1.775. Esto se refuerza si al año 1.795 añadimos los porcentajes de pequeños pueblos englobados en el término municipal, tales como Algezares, El Palmar y El Esparragal, además de Beniaján.

En otro orden de cosas de nuevo observamos cómo el cambio es rápido recién sobrepasada la centuria posterior, ya que la concentración porcentual en Santa María urbana es la máxima, y con diferencia, en todos los sondeos estudiados (5 puntos por encima de su máximo), esto es: 16,66% en 1.825 contra el 11,57 en 1.755).

De todas las demás cifras y parroquias poco podemos decir, a no ser el retroceso de Santa Eulalia desde mediados de siglo, y la indeterminación general por la modestia de las cifras y lo alternante de las mismas. Con todo, un declive suave pero continuo parece ser la tónica general en parroquias del centro urbano, como Santa Catalina o San Bartolomé. Por su parte San Juan obtiene unas cotas de representatividad relativamente estables sin duda por ser barrio populoso aunque popular. Además, este puñado de cifras establece una clasificación parroquial urbana en la que junto a las parroquias "fuertemente testadoras" - si se nos permite la expresión- como es Santa María, tanto urbana como huertana, y en menor medida San Antolín, San Pedro o San Juan, aparecen las "débilmente testadoras" como con San Nicolás, San Andrés., San Miguel y San Lorenzo (con la sola excepción del sondeo de 1.825 que como sabemos, a fuerza de repetir indicadores convergentes anuncia una nueva época). Entre ambos grupos en posición intermedia, acercándose a uno u otro extremo del espectro están las restantes: Sta. Eulalia, Sta. Catalina y San Bartolomé.

A pesar de esta generalización, sin embargo, las cifras no son lo suficientemente amplias y variables, de un sondeo a otro y de una parroquia a otra, como para poder quedar fuera del análisis ninguna zona, ni urbana ni rural, de nuestro sondeo.

D. - LOS OTORGANTES CONSIDERADOS POR SU ESTADO CIVIL

Ya mencionábamos en otro lugar, cómo lo realmente característico del testamento murciano de finales del Antiguo Régimen era la existencia de un elevado porcentaje en los cuales en no pocas ocasiones se deja al conyuge por heredero usufructuario de los bienes.

Tomemos por ejemplo el sondeo de 1.795 para estudiar este aspecto. En dicho año contamos con hasta 59 actas abiertas de este tipo, pues existen dos testamentos cerrados que al tiempo son mancomunados por lo que ahora no los consideramos. Tal número de actas las estimamos número suficiente como para poder establecer algún género de pauta de comportamiento.

De los 59 casos ahora considerados, sólo 5 son testamentos de herederos solteros y/o viudos: de D^a María y D^a Josefa López Bueno y Sánchez (51); de Alejo, María, Teresa y M^a de la Paz Castilla (52); de D^a Francisca, D^a Antonia y D^a Ana Vidal Alhama (53); de D^a Teresa y D^a Feliciano Escobedo y Falcón (54) y D^a María y D^a Josefa Escudero Tomás y Sánchez (55). De los otros, es decir, de los 54 casos restantes 16 testamentos, o 32 otorgantes, no tienen hijos y se instituyen por herederos vitalicios usufructuarios y 5 casos más, esto es, 10 otorgantes, presentan en alguno de los conyuges dos o más nupcias, concurriendo por tanto herederos de diferentes matrimonios.

En todos estos casos la finalidad del testamento se adivina ya directamente dictada por el deseo de regular una transmisión de la herencia que no es normal, pues o bien no hay descendientes en primer grado de cosanguinidad, o estos son sólo medio hermanos. De esta manera si sumamos todos estos casos obtenemos hasta 26 escrituras mancomunadas de este tipo que afecta a 52 individuos o lo que es lo mismo, un 15,85% de los otorgantes de ese sondeo.

Las cifras casan, como siempre, con lo que los propios documentos nos proporcionan sorprendidos en esas confesiones indiscretas, preciosas por lo que tienen de ilustrativas para un historiador de las mentalidades que busca no sólo el estereotipo y el tópico sino también lo realmente sentido.

Es ahora, a finales del siglo, cuando un verdadero aluvión de referencias a los herederos les piden quietud, *“buena correspondencia”*, amenazan con la desheredación, etc...

Veamos algún ejemplo: Francisco Pedreño y Cayetana Nicolás Urrea dicen:

“Es nuestra voluntad que atendiendo a que lo que contiene nuestro testamento es justo y arreglado a conciencia sin perjudicar a ninguno de nuestros hijos queremos que si alguno se opusiese a ello e intentare demanda judicial desheredarle en aquella parte que con arreglo a derecho cumpliese partiéndose ésta entre lo demás obedientes”(56).

Por su parte, Juan Pelegrín Quesada afirma:

“Declaro y es mi voluntad que en el caso de verificarse mi fallecimiento, para evitar desavenencias, discordias y consumo de intereses y otros inconvenientes que de suyo exige la inmiscusión judicial con la quietud posible, todo se efectúe percibiendo lo que cada uno le correspondiere precedida la correspondiente liquidación, sin entrometerse el uno contra el otro, ni éste contra aquél, sino que como padres e hijos están con quietud tomado consejos de personas timoratas de esencia y conciencia que es lo pueda dar para quietud de sus conciencias lo que manifiesto para su observancia” (57).

Así nos hablan también Salvador Pérez Pérez y María Riquelme Espín en su testamento:

”Item. También preveninos a los dichos nuestros hijos así varones como hembras estén y pasen por esta nuestra disposición testamataria sin mover pleito ni levantar disputas ni altercados porque así lo esperamos de sus buenos procederes y si contra razón y justicia lo ejecutę queremos se pague todos los gastos y costas que originase porque nuestra voluntad es se partan por iguales partes nuestros bienes y caudal y que los disfruten pacíficamente y que todos corran con la unión que debe mediar y buena correspondencia de hermanos” (58).

Estas preocupaciones menudean en los testamentos 1.775 de y sobre todo de 1.795. Creemos que estos testimonios perfectamente paralelos y concomitantes con el fenómeno de presión sobre la tierra como principal bien de la economía murciana de entonces que en páginas anteriores invocábamos.

Adivinamos por los testamentos toda una sorda -para nosotros- lucha por hacerse con el mejor trozo del pastel de la herencia; este verdadero drama familiar estaría compuesto por presiones, insinuaciones, gestos hipócritas, etc... Lo más llamativo es que no faltan tampoco entre la élite, en la que los ejemplos de episodios de robos y presiones ante la cercanía de la muerte no eran desconocidos (59). Así por ejemplo, en el testamento de D. Francisco Manuel López Oliver y Tejedo, racionero de la Catedral y hermano del conde de Roche, vemos cómo cambia un anterior testamento, en el que había vinculado un molino harinero en Aljucer, llamando ahora como heredero a su hermano el conde. En este documento D. Francisco reconocía lo siguiente:

“... he venido hostigado de ruegos importunos vacilando sobre la disposición de mis bienes y principalmente del referido molino harinero y de una casa principal sita en esta ciudad, parroquia de Santa María al frente de la cadena de piedra y variándola a influjos de los que han aspirado a las dichas fincas y en su consecuencia a los dieziocho de mayo de mil setecientos setenti uno en el Partido del Pl an, término y jurisdicción de la ciudad de Cartagena y por ante Francisco Javier Espín, escribano del número de ella fundé vínculo y mayorazgo” (60).

En este caso concreto, no hace falta insistir en que los dos bienes que el texto menciona son dos de las perlas de cualquier patrimonio nobiliario en la Murcia del

Antiguo Régimen tal como afirma Guy Lemeunier (61).

Una vez sentados los principios anteriores hay que hacer una incursión plena en el extremo sociológico del estado civil. Al testamento no sólo acceden los casados. Los solitarios (viudos y solteros) que se asoman a la documentación notarial lo hacen en proporciones no desdeñables. Los diversos sondeos realizados han arrojado los datos que se recogen en el CUADRO X.

Como se ve en este cuadro, los solitarios suponen, con la única excepción de 1.755, siempre más de un tercio de los otorgantes recogidos en la muestra -en torno al 20-25% para los viudos y un 10-15% para los solteros-. Las motivaciones específicas de estos grupos a la hora de otorgar testamento pueden ser muy variadas y por ello difíciles de determinar: en estas personas la preocupación por el deterioro del alma puede que sea la dominante y la que los haya movido a hacer testamento ya que los herederos no son forzosos. Pero por otra parte, este mismo hecho puede haberles movido a suplir esta carencia con el mismo otorgamiento del testamento.

Sobre este particular podemos acercarnos un poco en su explicación si suponemos que la enfermedad equivale a dotar al testamento de un fin religioso, inscrito en la idea de la redención del alma tras la muerte (62). De esta manera cuanto más se teste enfermo más se verá en el testamento un recurso, una especie de seguro de vida, no del cuerpo, claro está, sino del alma.

Veamos: escojamos el año 1.775 por su gran porcentaje de viudos y de solteros (entre ambas variables suman 95, o lo que es lo mismo un 42,24% de los otorgantes totales de dicho sondeo). En dicho año, 43 viudos/as (lo que supone un 72,41% sobre el total de este subgrupo) otorgaron su testamento estando enfermos mientras que 28 solteros (es decir, un 75,67% del total de ese año) también lo otorgaron en ese estado de salud.

A esta primera constatación, que se repite aproximadamente, en los demás sondeos, hay que unirle otro hecho: la mayoría de los viudos son mujeres y la mayoría de los solteros varones. Con ello queremos decir que tenemos dibujados los contornos de lo que podremos denominar una minoría devota en cuanto a las actitudes ante la muerte: mujeres viudas -tanto urbanas como rurales- y clero -por lo general urbano-. En este punto concreto, Murcia sí que reproduce lo detectado por Pierre Chaunu para París (63).

A manera de confirmación veamos dos ejemplos:

AÑO	<u>VIUDOS</u>		<u>SOLTEROS</u>	
	VARONES	MUJERES	VARONES	MUJERES
1.775	20	38	21	16
1.795	28	40	33	22

El dimorfismo sexual de las actitudes y de las motivaciones, parece en estos grupos bastante marcado. Cuando no se tienen hijos o consorte que aseguren naturalmente un buen puñado de sufragios por el alma del difunto se hace necesario, más aún que en condiciones normales dejar por escrito y de forma solemne la voluntad en este aspecto.

El estado civil de los murcianos ante la muerte durante el final del Antiguo Régimen es muy similar a todo el contexto peninsular pero con una “nupcialidad” -si se nos permite el término- acentuada (64).

Cabría esperar que de entre los grupos de solitarios, sobre todo de entre los solteros, salieran últimas voluntades en las que se dejara directamente al ánimo por heredera; pero estos fenómenos son raros en Murcia, al igual que en la Málaga de principios del siglo XVIII (65).

Nosotros sólo tenemos documentados 2 casos que afectan a 3 otorgantes. Es decir, una gota de agua en el Océano de las últimas voluntades. Este aspecto, sin embargo va a cambiar cuando veamos qué sucede a finales del siglo con el clero.

Reproducimos ahora uno de estos testimonios por lo que tiene de revelador: María Sánchez Vázquez, viuda y avecindada en Santa Eulalia, refiere lo que sigue:

"Item. Es mi voluntad que en atención a no tener como no tengo hijos ni heredero forzoso alguno, que cumplido y pagado este mi testamento y lo en él contenido, el remanente que quedare y fincare de todos mis bienes, derechos y acciones, deyo y nombro por al única y universal heredera de todos ellos a mi alma y quiero que todos los dichos bienes que quedasen por mi fallecimiento se vendan por mis albaceas y su producto se celebre todo de misas por dicha mi alma que así es mi última y determinada voluntad" (66).

No menos elocuente es el otro ejemplo, correspondiente al testamento de Andrés Cantero y Josefa López Gil:

"Cumplido y pagado que sea este nuestro testamento en el remanente que quede de nuestros bienes derechos y acciones y transversales sucesiones que de cualquier modo nos toquen y pertenezcan nos instituimos por únicos y universales herederos el uno al otro y muerto el superviviente a nuestras almas para cuyo sufragio se vendan

por nuestros albaceas los bienes que el último deje, para que en este modo, convertido su valor en misas en esta vida y en la otra del beneficio de que somos capaces en ambos estados según fuese la voluntad de Dios a quien nos encomendamos hasta nuestra vista en el lugar que nos destine” (67).

Dentro de los casados, además, nos encontramos con otra minoría: la de los que lo han estado en dos o más ocasiones. Esta es una situación vital, en la que la cuestión de la herencia se hace esencial: varios hijos de varios matrimonios, o una viuda/o frente a sus hijastros; situaciones en fin en las que el conflicto puede desencadenarse con cierta facilidad tras la muerte del otorgante ... Tal como reconoce, por ejemplo, D. Miguel Meseguer Sánchez, en su testamento otorgado en 1.775:

"Item. Declaro es mi voluntad y suplico a todos mis hijos del primero y segundo matrimonio que por mi fallecimiento se haga inventario extrajudicial por ser todos mayores de veinticinco años o judicial si les conviniere, de todos los bienes que quedaren por mi fin y muerte y sacado primero de ellos, la manda que tengo hecha a la citada mi hija Juana, de los ciento y cincuenta reales, el tercio y remanente del quinto, en que dejo neorado a mi hijo Salvador, lo repartan entre todos ellos por iguales partes sin dar lugar a que haya entre ellos desazones porque así lo encargo por ser mi última y final voluntad" (68).

Como quiera que sea, el 10% es la cifra que debemos retener para hacernos una idea cabal del alcance del fenómeno y su posible incidencia sobre el testamento y su valor como documento para medir las actitudes ante la muerte, quedando las cifras de los otorgantes casados en dos o más nupcias de la siguiente manera:

- 1.705... 20 (15,26%)
- 1.730 ... 25 (11,06%)
- 1.755 ... 32 (11,51%)
- 1.775..... 20 (9,53%)
- 1.795.... 35 (10,67%)
- 1.825 ... 22 (11,76%)

Entre estas dos minorías extremas (viudas y clérigos por una parte, y casados en más de una ocasión, por la otra) toda una gama de situaciones intermedias se nos presentarán. Ambas situaciones parecen traducir los dos polos de la escala: en la primera, la preocupación devota creemos que es la determinante, aunque no la única, a la hora de hacer testamento. Por lo que se refiere a la segunda de esas situaciones a la

finalidad devota se le puede superponer otras motivaciones, no tan directamente relacionadas con el más allá: el afán por regular y prevenir, en lo posible, una herencia estimada como fuente de problemas familiares. Volveremos más adelante sobre este problema pero revisado desde otro punto de vista.

Por el momento, y para finalizar la sociología previa del acto testamentario, podemos añadir alguna información en lo referente al nivel de instrucción de nuestros murcianos de los siglos XVIII-XIX. Es a lo que está consagrado el siguiente apartado.

E. APROXIMACIÓN AL NIVEL DE INSTRUCCIÓN.

Un primer interés se desprende de acometer un pequeño estudio como éste que ahora iniciamos delimitar el medio cultural, letrado o iletrado, en el que cala el sermón funerario, o lo que es lo mismo, comprobar si se ha verificado el paso de la cultura oral a la escrita y hasta qué punto eso ha sido así. El "cambio antropológico" que supone la alfabetización es pues crucial para el tema que nos ocupa (69). En segundo lugar, comprobaremos en qué medios no ya socio-económicos está difundido el testamento sino en qué medios culturales su uso es corriente.

Bien entenderemos que una población letrada o iletrada puede recibir de manera muy diferente un objeto cultural sea su forma oral o sea escrita es decir, sea el sermón o sea la literatura piadosa y religiosa, de la que la imprenta murciana en su labor secular es un ejemplo arquetípico. Por ello, creemos que las apropiaciones culturales que defendíamos al principio del capítulo segundo han de pasar por el tamiz no sólo de elementos exógenos al sujeto testamentario (el cura, el fraile, el escribano, la familia ..) sino también elementos internos al mismo, de entre estos últimos, al ser el testamento un documento público, legal y solemne, que ha de ir firmado por el otorgante pues es la plasmación por escrito de su última voluntad, es el nivel de instrucción medido por la capacidad o no de firmar uno de los mayores de esos elementos internos de que hablamos.

Sea sobre documentación notarial o no, el saber firmar es tenido hoy como símbolo -en un porcentaje e abrumadoramente alto de saber escribir y/o leer- (70). Hay que ser prudentes sin embargo, y conscientes de que en el caso del testamento, aún siendo la fuente notarial más democrática, sigue proporcionando muestras sesgadas, hacia lo urbano, y hacia los grupos socialmente más elevados y económicamente más pudientes, fundamentalmente (71).

Con todo, se puede delinear el contorno del nivel de cultura de los otorgantes, aunque éste sea *grosso modo* pues no sabemos cómo leían y qué leían, aunque sí

sabemos parte de lo que escuchaban y cómo lo escuchaban en el tema funerario. No obstante, podemos suponer que al imprimirse los sermones es que se leían, bien por los alfabetizados de la élite en lecturas personales, bien en lecturas colectivas los sectores populares.

Estudiando pues este aspecto, lo primero que nos llama la atención es el gran porcentaje de iletrados que contienen los testamentos por nosotros estudiados, como se aprecia en el CUADRO XI.

Antes de comentar el cuadro hay que hacer la salvedad de que los que no pueden firmar hay que asimilarlos a los firmantes ya que es la enfermedad o la vejez y no la falta de instrucción la que lo provoca. Aquí la fuente suele ser -como casi siempre- muy parca en palabras, pero no muda y a veces hasta es muy elocuente, sobre todo, cuando el otorgante es persona de calidad y por ello es más inverosímil el que no firmara. Así, por ejemplo, en el testamento de D. José Fontes Barrionuevo (Gentilhombre de S.M.):

“ ... y por el señor otorgante que manifestó no poder firmar por hallarse privado de la vista como queda expresado, lo firmó a su ruego uno de dichos testigos y a todos doy fe conozco ” (72)

D. Agustín de Aldecoa y Llegudía (Caballero de Santiago y “*ex-tesorero*” de la reina) lo mismo:

“ y firmó uno de los cuales (los testigos) a ruego del otorgante por expresar no poderlo hacer a causa de lo entorpecido que tiene con el accidente que padece el brazo y mano derecha y que aunque antes había probado a hacerlo no le había sido posible ” (73).

Pero tal impedimento y su consiguiente reflejo, como vemos en la fuente, no sólo afectaba a las personas tenidas por importantes dado su estatus social en aquella sociedad: de un tal Juan López Baño, del que lo desconocemos casi todo, se nos dice:

“ ... no firmó el otorgante por no poder a causa de lo penoso de su accidente, avanzada edad, y tener muy trémulo el pulso y a su ruego lo ejecutó uno de los dichos testigos ” (74).

En lo tocante a la no especificación de la firma, ello es debido a las actas de testamento otorgadas en virtud de poder, no por el difunto sino por la persona por este delegada. Obviamente, por ello mismo, se escapan al campo de observación.

Con todas las premisas anteriores procede sumar los que saben firmar y lo hacen, y los que aún sabiendo no lo pueden realizar. Así obtenemos lo siguiente:

- 1.705.....	52	(39,69%)
- 1.730	82	(36,28%)
- 1.755	91	(32,73%)
- 1.775.....	87	(41,43%)
- 1.795	132	(40,23%)
- 1.825	102	(54,53%)

Con ello, es evidente el ritmo de popularización del testamento hacia mediados de la centuria para ir haciéndose cada vez un documento privativo de los grupos letrados desde el sondeo de 1.775. Hacia 1.795 hay una aparente pausa del proceso, no real creemos, ya que en tal año el porcentaje de elementos populares (no dones, huertanos, etc.) es muy elevado y es entre estos donde se encuentran más frecuentemente los que no saben firmar. Todo desemboca hacia 1.825 año en que más de la mitad de los otorgantes saben, al menos, firmar.

Desintegramos ahora las dos muestras de los extremos, esto es la de 1.755 que es la más iletrada y la de 1.825 como la más letrada para ver la oposición entre ambas situaciones. La variable que creemos más pertinente para este enfoque es la del ESTATUS, es decir, el tratamiento honorífico o no (pero con peso social) del Don. Los resultados quedan expuestos en el CUADRO XII, de los que hemos deducido los testamentos por poder.

Como vemos en dicho cuadro, la imagen que nos dan ambos sondeos es simétrica para invertida: si el subgrupo dominante en 1.755 es el de las mujeres sin tratamiento, en 1.825 es el de los hombres con tratamiento, obteniendo ambos cuotas de más del 30% sobre el total de los que consta el dato de la firma.

Además -y esto de pasada pues no constituye el objeto de estudio del presente trabajo- vemos cómo el analfabetismo femenino es espectacularmente alto, aunque se ha recorrido, un trecho no despreciable hacia la alfabetización: en 1.755, 107 mujeres sobre 135 sabemos con seguridad que no sabían escribir su nombre (casi un 80%) mientras que en 1.825 eran 55 sobre 81 (un 67,9% del total de mujeres de ese año). Esas cifras no deben de extrañar a nadie pues cuadran bien con las aportadas por Antonio Viñao Frago, aunque el criterio clasificatorio utilizado por éste no sea el del estatus,

sino el geográfico, dividiendo el municipio murciano en los clásicos tres sectores: ciudad, huerta y campo (75).

Si utilizamos este último criterio clasificatorio comprobamos una sobrerrepresentación urbana. Tomemos el sondeo más iletrado, el de 1.755: de los 91 otorgantes que sabían firmar 55 vivían en Murcia capital (60.43%), 19 en la huerta (20,87%) y 9 en el campo (9,89%), quedando con poder determinar la fe ligresía 8 casos en los que no consta éste dato.

Con todo este arsenal de datos en la mano creemos que nuestras cifras dan una imagen fidedigna de ese 20-25% de alfabetización de que habla el profesor Viñao Frago, aunque creemos que había que corregirla, ligeramente al alza, ya que el método por él usado incluye la valoración de la calidad de la firma, cosa que es imposible cuando las fuentes dicen que el otorgante dijo no poder, cuestión ésta que para nosotros si tiene importancia y ha de ser computada, tal como hemos creído probar.

En cuanto a la evolución del testamento durante las décadas a caballo de 1.800 todo parece sugerir su carácter progresivamente más urbano, elitista, varonil y letrado, haciendo abstracción del anormal año de 1.795 por los factores coyunturales anteriormente citados. El comienzo de tal proceso creemos que se podría fechar hacia el último tercio del siglo XVIII. Una vez sentadas estas bases metodológicas previas como es la crítica de fuentes del sondeo aleatorio por años- testigo, nos resta abordar el espinoso tema del carácter específico del testamento durante los siglos XVIII-XIX pues no se nos escapa su doble vertiente de documento de derecho público y de documento religioso como sacramental que es. Dilucidar cual de estas dos caras de la moneda es la del período en cuestión es a lo que se dedica el capítulo siguiente. Ahora, en el apartado que va a inmediatamente a continuación, es el momento de presentar al lector la segunda de las muestras testamentarias que forman parte de los cimientos del estudio que proponemos. Es a lo que se dedica el próximo apartado.

3.- LA MUESTRA DE TESTAMENTOS: EL SONDEO DIRIGIDO

A la hora de abordar esta fase de nuestro trabajo hay que aclarar una cuestión previa como es la de establecer los grupos sociales objeto de estudio y su jerarquía. Esto equivale a decir que es necesario, previamente, contar con una sociografía murciana durante el siglo XVIII, cuestión esta que dista mucho de estar resuelta. Sólo estableciendo ésta sabremos si la muestra que constituye este segundo sondeo se ajusta a la realidad o no. Michel Vovelle en su modélico estudio provenzal (76) utiliza una categorización social, basándose en Marsella, que queda estructurada así:

- Nobleza.

- Pseudo-nobleza de burgueses que viven noblemente (rentistas urbanos).
- Profesiones liberales ("gente de toga").
- Comerciantes ("negociantes").
- Detallistas ("pequeños comerciantes"), artesanado y asalariados, es decir los medios populares.
- "Gentes de mar" y campesinos

Es claro que tal clasificación no es funcional en nuestro caso, pues Murcia no es Marsella: Murcia, en primer lugar, no tiene puerto y por ello no existen "gentes de mar" como las llama Vovelle y el número de negociantes (grandes comerciantes) es consiguientemente bastante menor pues no hay un tráfico portuario intenso como en el caso de Marsella.

Además de ello, hay que contar con las carencias de la fuente testamentaria que son, en lo que a la jerarquización social se refiere, bastantes: como quiera que las referencias a la fortuna personal en el testamento son ambiguas y escasas no sabemos distinguir bien la frontera -si es que la hay- entre un detallista -por ejemplo- y un gran negociante. A esto hay que añadir que el mundo de los jornaleros rurales queda excluido de nuestro análisis, pues sólo esporádicamente otorgan testamento: y que el clero, en tanto que tal, no aparece en la clasificación vovelliana, siendo esta carencia muy sensible al constituir este grupo una especie de punta de lanza del sistema barroco de la muerte con su ejemplo, pues además los hombres de iglesia, por su posición de intermediarios entre Dios y los hombres, ocupan un lugar central en este asunto.

Por su parte, Pierre Chaunu y sus discípulos en su no menos importante trabajo sobre el París de los siglos XVI-XVIII, han utilizado una clasificación más reducida (Nobleza, Clero, Honorables, Oficiales y Pequeño pueblo, o lo que es lo mismo, sectores populares) que engloba muchas de las categorías establecidas por Roland Mousnier para mediados del siglo XVII (77). Sin embargo, este autor utiliza preferentemente otros criterios, singularmente el sexo de los otorgantes, para establecer diferencias en los comportamientos colectivos renunciando por ello, implícitamente, a cualquier sociología diferencial basada en diferencias estrictamente sociales, traducción éstas de diferencias económicas

En los estudios españoles esta problemática ha tenido poca repercusión y son escasos los trabajos que incorporan este enfoque que podríamos denominar sociológico. Tan solo el de Olga López i Miguel para Mataró (78) y el más ambicioso de Julio Antonio Vaquero Iglesias para Asturias (79) nos conducen por esta interesante directriz de la investigación. También menciona este problema Juan Madariaga Orbea (80). Los dos primeros estudian, como creemos que es lo pertinente, pues hay que recordar que todavía estamos en una sociedad estamental, categorías socio-profesionales más que

directamente clasistas: nobleza y clero –como representantes de los estamentos privilegiados- y del resto, del tercer estado: comerciantes, el mundo artesanal y los jornaleros y gente de mar en el caso de Olga López quedando englobado este sector en el trabajo de Vaquero Iglesias bajo la denominación de “*clases populares urbanas*”.

Esto no obvia el hecho, tal como cree Pierre Vilar al que en este punto seguimos de que esta manera de contemplar la sociedad sea meramente estática y esconda las relaciones de función, es decir económicas, que se dan dentro de ella (81). Además está el problema de definir a una clase no sólo por su posición económica respecto a los medios de producción sino desde el punto de vista cultural o mental y en nuestro caso en cuanto a un comportamiento típico ante la muerte dirigido por determinadas representaciones mentales de las que el testamento es una buena muestra como más adelante tendremos ocasión de comprobar. A esclarecer este aspecto puede contribuir nuestro estudio. Pero es que hay más: las funciones sociales, lejos de quedar sublimadas pueden quedar resaltadas partiendo de la clasificación social del tipo que proponemos por varias razones que a continuación enumeramos. En primer lugar porque existen determinados grupos sociales que se representan a sí mismos simbólicamente su sociedad y posición social en ella y ello se traduce en el ritual funerario. Sugerimos aquí por ejemplo, la utilización del pobre en los cortejos fúnebres, o la utilización del fraile sobre todo mendicante en la misma circunstancia, o la tendencia a la sociabilidad específicamente funeraria, etc... En este sentido, los grupos más conscientes de su posición y de sus obligaciones (vivir según su estado pero también morir según su estado) serán los salidos de la nobleza (82).

En segundo lugar, dividir el cuerpo social urbano de Murcia tal como lo hacemos nos llevará a comprobar en qué sentido, cómo, cuándo y quiénes utilizan un código de conducta ampliamente compartido, bien sea para seguirlo, bien sea para rechazarlo, no tanto por acción sino por omisión, en el tema y el ritual de la muerte. Todos aspiran a salvar su alma pero el cómo aspiran a ello aún contando con muchos elementos comunes varía o puede variar de un grupo social a otro.

En tercer lugar, porque la ciudad del Antiguo Régimen, mitad urbana, mitad rural, mitad noble y clerical y mitad popular es un microcosmos especialmente adecuado - tal como dijo en su momento J.C. Perrot (83) - para analizar las relaciones sociales globales. Y en nuestro caso adaptamos tal sugerencia, por lo dicho anteriormente, a las actitudes colectivas ante la muerte, en el momento de crisis del Antiguo Régimen, donde es de esperar (¿O no?) que de una sociedad estamental empiece a surgir una de clases, tal como sugieren algunos estudios recientes sobre la transformación de la pequeña nobleza urbana y /o titulada murciana de élite de poder local a caciques decimonónicos, a caballo entre 1.750 y 1.850 (84)

Por lo demás, adoptar la clasificación en grupos socio-profesionales no es más

que seguir las propias indicaciones de la fuente testamentaria, pues en los testamentos se puede clasificar sólo una fracción de los otorgantes: aquellos que ostentan un título, un cargo o una profesión hasta la gran eclosión de finales de siglo (sondeo de 1.795 donde afloran los comerciantes e indirectamente los arrendatarios) en donde ya vemos una imagen algo difuminada de esta sociedad donde la posición social se determina por la riqueza poseída pero también por el "estatus", es decir por la posición social ante uno mismo y ante los demás, pertenezcan o no a tu mismo nivel.

Adoptamos pues este punto de vista del "estatus" social sin olvidar que este concepto antropológico (85) es puramente utilitario ya que no anula - sino todo lo contrario- las diferencias de clase entre grupos socialmente dominante y grupos socialmente dominados o subalternos.

Esta perspectiva sirve además ,de paso, para experimentar la tesis de Antonio Gramsci sobre la ideología dominante en el terreno particular de los sistemas de pensamiento y actitudes colectivas que lo acompañan, de y sobre la muerte pues el propio ritual mortuorio inscrito en el testamento puede servir tanto o que el sermón funerario como pedagogía de la muerte.

Sería algo así como una mentalidad aplicada, es decir, puesta en práctica y escenificada socialmente. Sólo nos queda hacer ahora una precisión antes de pasar adelante: la tesis de la ideología dominante gramsciana es directamente política (86) mientras que nosotros tendemos a apropiárnosla con una finalidad no inmediatamente política ya que la muerte de cada uno es uno es una certidumbre individual lo mismo que colectiva lo que dota de no poca ambigüedad a este asunto. Dentro de los momentos en que estamos hablando, tal como ha perfilado Jean Delumeau -en sus obras citadas- el marco referencial es el cristianismo, luego: la muerte es entendida más como un paso, un principio que como el final de la aventura vital. Este hecho no esconde que dentro de un mismo modelo general de muerte, la barroca, estudiada -sobre todo por Philippe Ariés y también por Vovelle- en sus grandes lineamientos multiseculares, no hubiera diversas variantes del estilo de morir Esta lectura política no esta pues explícita en el ritual mortuorio (otra cosa es en el sermón) sino tan sólo subyace, está por detrás o si se prefiere está implícita.

En otro orden de cosas, creemos oportuno advertir que una taxonomía social no nos interesa en absoluto por ser estática. Pero aquí tropezamos con un grave problema: la estructura municipal social murciana durante el siglo XVIII está mal conocida de forma general, en el estadio actual de la investigación. La consecuencia es que la imagen sobre esto hay que formársela fragmentariamente con trabajos de Francisco Chacón para el siglo XVII y principios del siglo XVIII (87), de Carmen María Cremades sobre la composición del Concejo murciano durante la primera mitad del siglo XVIII (88), de Francisco Javier Guillamón Álvarez sobre los regidores murcianos (89), además de los trabajos ya citados de Guy Lemeunier y María Teresa Pérez Picazo.

La imagen social que sacamos de todos estos estudios es la de una ciudad en la

que, al menos a principios de siglo, en plena recuperación económica, predominan dos actividades económicas: el artesanado para los habitantes urbanos (40% de la población activa entre 1.707-11 en la ciudad, sobre todo del textil que ocupa a más de un 30% de los artesanos) y el de los campesinos, ya sean labradores o jornaleros (75,8% de la población activa huertana) en la huerta. Del sector terciario, que es, fundamentalmente urbano (18,1% de la población activa urbana frente a un 7,4% huertana) predominan los hombres de oficio público y de leyes (45,6% del terciario) y en menor medida mercaderes y comerciantes (39,3%). Además de estos los que son marginados o sin oficio -además de las viudas- ascienden a un 33,9% en la ciudad y un 11,6% en la huerta (90),

Ciudad por tanto fundamentalmente de servicios, con relativo predominio de las actividades administrativas que aunque menos numerosas son mucho más potentes económicamente y se hacen notar más culturalmente. A ello hay que unirle la presencia del clero, pues Murcia es la sede de la iglesia-catedral de la Diócesis.

BIBLIOT Tras la Guerra de Sucesión, y como consecuencia del crecimiento demográfico, esta imagen ha cambiado un poco, pues el mundo artesanal es bullicioso y gana posiciones aunque con las limitaciones propias del autoconsumo: los sectores punteros son los de la alimentación, construcción y el vestido - sobre todo los del arte de la seda: torcedores, tejedores y tintoreros, y en menor medida la lana -. Esto llega hasta mediado el siglo puesto que a partir de estos momentos y por la falta de un mercado solvente la industria textil comienza un declive agudizado por la política gubernamental tendente a establecer manufacturas reales de tipo colbertista tales como la Real Fábrica a la Piamontesa o la Real Fábrica a la Tolonesa que aunque no tuvieron éxito a la larga, sí terminaron de hundir al pequeño taller gremial.

Por lo que respecta al terciario, Murcia es colonizada comercialmente primero por malteses y sobre todo franceses que llegan en oleadas sucesivas (1.730-50 y 1.789-93 como consecuencia de la Revolución Francesa) y más tarde, hasta sustituirlos, desde 1.780, por catalanes que realizan un doble papel económico: de cara al exterior exportando materias primas como seda, barrilla o lana y de cara al interior atendiendo al pequeño comercio como mayoristas de variados géneros, al abrirse múltiples tiendas para este fin, que funcionarían también a manera de almacenes para el pequeño comercio minorista local y autóctono. (91).

Teniendo todo lo anterior en cuenta, hemos estructurado nuestra segunda muestra en base a los siguientes grupos:

I.- Élite que engloba a la nobleza titulada, a la oligarquía concejil de los regidores y jurados.

II.- Clero dividido entre alto: fundamentalmente los pertenecientes al Cabildo de la Catedral, y bajo, los presbíteros, los curas de parroquias y los clérigos de menores órdenes.

III. - Profesiones liberales: todos aquellos que desempeñan un oficio relacionado con el mundo del saber; es decir, escribanos, notarios, abogados, procuradores y médicos.

IV.- Burguesía de los oficios: maestros gremiales, esencialmente, pero también todos aquellos que desempeñan una labor mecánica o manual para ganarse la vida.

V.- Comerciantes: que engloba tanto a los detallistas como a los mayoristas. En primer lugar porque la fuente no especifica y en segundo porque frecuentemente las dos situaciones concurrían al mismo tiempo.

VI.- Individuos que no ostentando el tratamiento de Don/a vivan en medio rural, o sea, se ganen la vida cultivando directamente o no la tierra.

No se nos escapan las objeciones de todo tipo que se le podrían hacer a tal sistema clasificatorio. Sobre todo, en lo que respecta a algunos grupos en su composición y en lo tocante a la delimitación económica de las categorías propuestas.

Empecemos por el principio, ¿se puede considerar a los jurados como pertenecientes a una élite? La respuesta creemos que ha de ser positiva: si en su origen el cargo de jurado procedía, por votación popular, de los artesanos asentados en las parroquias, como medio de representación de los grupos sociales populares en el gobierno de la ciudad, todo está en desuso en el siglo XVIII donde o se han convertido en rentistas con el cargo vinculado y hereditario previa la formalidad de la renuncia, o al menos aspiraban a serlo. (92)

Hay dudas más que razonables sobre su capacidad decisoria en el Concejo - tenían voz pero no voto- y sobre su nivel de rentas -pues muchos de ellos ejercían oficios mecánicos y “viles” en la terminología de la época- pero lo que nos ha inclinado a incluirlos en el grupo de élite no es tanto por estas características sino por el hecho de su imagen social, al ostentar un cargo a veces patrimonializado. En resumen, en el caso de los jurados existe un estatus elevado pero no un nivel económico concomitante, como es el caso de los regidores en los que ambas cosas van unidas.

Inmediatamente se nos ocurre una segunda objeción y esta, menos puntual que la anterior: los casos de doble ocupación económica eran frecuentes en las sociedades del Antiguo Régimen. Existían canónigos que eran propietarios de tierras, lo

mismo que comerciantes, lo mismo que un arrendatario que al tiempo podía ser dueño de una pequeña -o no tanto quizás- parcela. No es que este problema nos preocupe especialmente a la hora de establecer la estratificación social, pues no es ese el objeto de estudio de este trabajo, pero qué duda cabe que ello condiciona en gran medida la cantidad de dinero líquido que se puede dedicar a las exequias, misas y entierro. ¿No sería más apropiado hablar de rentistas, comerciantes y campesinos según sea la posición respectiva con relación a los medios de producción?. Tal vez sí, si este trabajo fuera de historia económica, pero no es el caso.

Otro problema es el de la terminología que aplicamos al grupo I: élite. No lo hacemos en el sentido que Guy Chaussinand Nogaret lo hace para referirse a la fusión en la cúspide social de un grupo dirigente mixto compuesto por nobles y burgueses antes y después de la Revolución Francesa, fundido por el ideario ilustrado lo cual supone una gran movilidad social (93). Por el contrario, este grupo del que hablamos tiende a la cerrazón aunque no falten ejemplos, puntuales de esa movilidad social ascendente, mediante diversos mecanismos, singularmente una política matrimonial -y el término no lo hemos escogido al azar- fuertemente endogámica ya puesta de manifiesto por algunos estudiosos del tema como los profesores F.J. Guillamón Álvarez o Guy Lemeunier y M^a Teresa Pérez Picazo en obras anteriormente citadas. Los testamentos de este grupo así lo prueban y son tan elocuentes como el ejemplo que a continuación insertaremos. Se trata de uno de esos consejos póstumos que da a su hija, D^a Antonia González de Avellaneda Roda Fajardo y Castelví, condesa del Valle de San Juan:

“Y atendiendo al amor y escrupulosas obligaciones que le cercan hacia su hija D^a Concepción González de Avellaneda respectivas a su cristiana y política educación, cuidado de su persona, custodia y aumento de sus bienes, con todo, deseando también en lo posible prevenir el progreso de la susodicha en su establecimiento y destino el cual pueda ser correspondiente al honor y lustre de su Casa, asegurar sus propias utilidades y felicidades en que tanto se interesa también el bien del Estado y la satisfacción de los propios consanguíneos, le ha parecido muy oportuno a la Señora otorgante, el darle a dicha su hija una última prueba de amor y de lo mucho que le interesa en que siga y viva en aquella brillantez distinción y aprecio que siempre ha tenido su Casa, dejándole un consejo o prevención racional con que sin duda puede conseguirlo todo cual es que si en competente edad, le llame Dios por el estado matrimonial con verdadera vocación que deberá probarla y consultarla en cuanto permitan las circunstancias con el referido su marido Señor D. Blas de Aranza, tratándose con libertad justa y prudente, sin dejarse preocupar de halagos influjos violentos y de otras seducciones interesadas con que quizás se intente perturbarla, para entonces contempla la Señora otorgante que sería muy conveniente así a la susodicha como a todos los demás respectivos que deben concurrir para el acierto en semejantes resoluciones el que admitiese el enlace con la Casa del Señor D. Antonio Fontes Ortega si se solicitase para ello, pues la circunstancia de conjunción de familias y las demás de honor y rentas que son muy atendibles para la felicidad particular y pública, pueden asegurar los fines que se propone la Señora otorgante”. (94)

La cita anterior, aún siendo un poco larga, hemos decidido transcribirla íntegra por lo que tiene de confesión reveladora de una conciencia muy precisa, nada espontánea de lo que es una Casa nobiliaria, el sentido del matrimonio, el “lustre” y lo arraigado de la autoconciencia del estatus nobiliario de la aristocracia local murciana

de finales del siglo XVIII.

Por lo que respecta al grupo VI aunque una parte del mismo está integrada por arrendatarios puros -tal como veíamos en páginas anteriores-, otra, de contornos imprecisos, lo está por personas de las que prácticamente no sabemos nada pues nada nos dicen las fuentes. Por ello hemos optado por utilizar dos criterios clasificatorios:

- Que no ostenten el tratamiento de Don/a.
- Que no vivan en las parroquias urbanas o que perteneciendo a alguna feligresía urbana residan en algún pago de huerta o partido de campo.

Con estas dos características creemos poder delimitar un grupo humano en el que las disparidades de fortuna pueden ser grandes, qué duda cabe, pero que tiene un denominador común: el laboreo directo de la tierra: sea propia, o sea propia y ajena, o sea tan sólo ajena, además de tener su lugar de residencia fuera de la ciudad con lo que esto supone de alejamiento de los focos de irradiación religiosos, conventos y parroquias sobre todo.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Pasemos ahora al análisis interno de la muestra. Para ello, antes debemos decir que hemos procedido a agrupar la documentación en tres secuencias temporales que coinciden aproximadamente con los años-testigo del sondeo aleatorio. Estos cortes cronológicos han sido tres: 1.705-20, 1.750-60 y 1.790-1.800. Los hemos hecho coincidir, como se ve, con los sondeos de 1.705, 1.755 y 1.795, pues ambas muestras se complementan mutuamente. No obstante, estos topes cronológicos no son rígidos ya que con vistas a conseguir un número lo suficientemente alto de actas de testamento, lo hemos ampliado a veces puntual y ligeramente -3 o 4 años a lo sumo- tanto antes, como después de los límites anterior y posterior de esas fechas, con la finalidad de que los fenómenos observados tampoco introdujeran distorsiones por mor de esta circunstancia temporal alterada. El número total de actas de testamento así obtenidas y el número de otorgantes de que disponemos se recojen en el CUADRO XIII.

Como se ve, hemos procurado, a la hora de reunir esta segunda masa documental alcanzar un número mínimo de escrituras y consiguientemente de otorgantes. Este lo hemos fijado convencionalmente en torno a los 30 otorgantes, de manera que sumados los tres cortes cronológicos nos den un número aproximado de 100 individuos para cada grupo. Sólo dos grupos - ambos de principios de siglo- nos fallan a la norma: el grupo de las profesiones liberales y el de los elementos rurales (llamémosle así desde ahora): 25 y 28 respectivamente. Llama la atención también el fallo casi general de los comerciantes.

Es debido a que, sencillamente hay un apagón informativo sobre ellos antes del último tercio del siglo XVIII. Así por ejemplo, para la década de 1.750-60 sólo hemos conseguido reunir 7 actas de este tipo, que corresponden a 8 otorgantes. Por ser un número excesivamente bajo, hemos decidido despreciar tales casos. Ello nos

da una idea del ambiente social monolítico y cerrado que reina en Murcia hasta el último tercio del siglo XVIII.

Otro fenómeno que se desprende del cuadro XIII es que el sondeo intermedio es siempre, o casi, el más débil. Es lógico, pues en el primero de los mismos hemos abierto un poco el intervalo temporal -5 años más para poder reunir una documentación numerosa- y en el tercero existe una gran masa documental que nutre bien a todos los grupos por nosotros establecidos.

Tenemos que hacer notar también, antes de pasar adelante, que consideramos también a los/as consortes como miembros de cada grupo respectivo. Para ello nos basamos no sólo en la tendencia la endogamia matrimonial propia de las sociedades del Antiguo Régimen (95) en general, sino en el papel que por la dote fundamentalmente ostenta la mujer como pieza esencial cuando, como es el caso murciano predomina un tipo de familia nuclear o de residencia neolocal y un derecho sucesorio, que pese a la mejora de quinto y/o tercio, es igualitario, con lo que ello conlleva de atomización de los patrimonios por la herencia, convirtiéndose por tanto la mujer en pieza codiciada para reconstituir patrimonios a través del matrimonio (96).

El grupo I de la muestra es el más homogéneo socialmente: 18 varones frente a 20 mujeres para 1.705-20, todos ellos Dones/as, excepto 2 que son, uno Señor y otro no tiene el tratamiento (siendo, sin embargo, jurado perpetuo (97). Hacia 1.750-60 son 14 varones por 16 mujeres, teniendo absolutamente todos el tratamiento de Don/a. Por fin en 1.790-1.800, son 18 varones por tan sólo 12 mujeres ostentando todos el tratamiento de Don/a menos 4 que son Señores o Excelentísimos Señores (98). Son el testimonio de que el proceso secular de ennoblecimiento lo han culminado algunos con el ansiado título que unen a su nombre.

Otro dato de interés sociológico de este grupo es que, a excepción de 1 caso, todos tienen residencia urbana, recogándose en el CUADRO XIV el ranking de las parroquias.

En él se aprecia la gran concentración de principios de siglo en Santa María y Santa Catalina frente a la dispersión de finales. Hacia mediados ya comienza a perfilarse esta última situación. Además se aprecia bien a las claras las parroquias populares: San Antolín, Santa Eulalia y sobre todo, San Juan Bautista y San Andrés, donde los que residen aquí son casi siempre jurados.

No es menos significativo el hecho del gran porcentaje de personas casadas en segundas o incluso en terceras nupcias. Este dato evoluciona así: 9 casos en 1.705-20 (el 23,685 % del total del grupo), 3 casos en 1.750-60 (el 10% del grupo) y 8 casos en 1.790-1.800 (un 26,66% del grupo). El matrimonio para estos grupos es

parte de una estrategia de afirmación de estatus y de reproducción social. Es una causa sociológica más para entender el hecho de que sean los grupos en los que la práctica testamentaria está más extendida.

Otro dato indicador importante es el hecho de la frecuencia de personas con sirvientes y esclavos e incluso con ambos: 19 en 1.705-20 (un 50%), 10 en 1.750-60 (un 33%) y 17 en 1.790-1.800 (un 56,66%).

Estas cifras que anteriormente aportamos son un mínimo ya que hemos reconstruido este aspecto gracias a las mandas expresas a criados, sirvientes o las cláusulas testamentarias de liberación de esclavos. Dentro de esta última modalidad de ostentación social encontramos algunos casos extremos de principios de siglo ya que a finales de la centuria los poseedores de esclavos han desaparecido. Es el caso, por ejemplo, de D. Ignacio Romo, regidor perpetuo y familia del Santo Oficio que libera, cerca ya de la muerte, nada menos que a 7 esclavos; en su testamento, fechado un 18 de Diciembre de 1.719 se lee:

” Declaro tengo por mis esclavos en mi casa y servicio a María, Vicenta, Isabel, Lucía, Vicente, Tomás y Juan los cuales y cada uno de por sí me han servido con mucha puntualidad, fidelidad y cuidado, en cuya atención es mi voluntad que luego que yo sea fallecido, todos ellos queden libres y sin sujeción a cautiverio alguno y como tales y personas libres puedan tratar y contratar con cualquiera personas y para cuyo efecto y título de su libertad sea bastante esta cláusula como si en ella fueran insertas las circunstancias, requisitos, desestimientos y renunciaciones de leyes que a este fin conduzcan lo cual ordeno y mando como mejor puedo y ha lugar en derecho y les ruego y encargo me encomienden a Dios nuestro Señor” .(99)

El grupo II es por el contrario, más homogéneamente masculino, constituido casi exclusivamente por hombres del clero secular: sólo un caso de mujer, una “*beata*” (100) de la Orden tercera de San Francisco; y también lo es en el tratamiento: todos, excepto el caso apuntado, son Dones o Señores (caso de los dos Obispos que tenemos en nómina: Don Luis de Belluga y Moncada que otorgó dos testamentos in su estancia en Murcia, uno en 1.705 y otro en 1.716 y también es la situación del Obispo D. Juan Mateo López que otorgó testamento en 1.751 (101). El tratamiento de Señor también se reserva desde mediados de siglo a algunos clérigos del Cabildo catedralicio como canónigos, chantre o deán, pero a veces para simples racioneros ya hacia finales de la centuria, síntoma de que tal vez el tratamiento de Don empezaba a quedarse pequeño para designar a ciertas personas; pues lo mismo sucede con el grupo de élite. La residencia es algo que emparenta a este grupo con el anterior, pero aquí el predominio de la parroquia de Santa María es abrumador: 19 casos sobre 40 en 1.705-20; 9 casos sobre 30 en 1.750-60 y 21 caso sobre 49 en 1.790-1.800. Del resto poco se puede decir, pues las cifras son modestas. Tan sólo parecen emerger sobre las demás parroquias San Miguel, con 7 casos en 1.750-60 y San Bartolomé con 6 en 1.790-1.800. Otra

diferencia, con el grupo anterior es lá menor frecuencia en poseer criados y esclavos - aunque la tendencia es a incrementares conforme avanza el siglo: 7 casos en 1705-20 (17,5%), 9 en 1750-60 (30%) y 16 casos en 1790-1800 (32,65%)

A pesar de este último fenómeno, tales cifras esconden una realidad social muy contrastada pues una gran mayoría de los que tienen criados o esclavos (muy escasos estos últimos: un solo caso en 1.705-20 y una “*moza sirvienta*” en 1.790-1.800 que no sabemos a ciencia cierta como catalogar) están adscritos a la catedral como prebendados, racioneros o canónigos: 4 de 7 en 1.705-1.720; 6 sobre 9 en 1.750-60 y 7 sobre 16 en 1.790-1.800. Esto nos pone en la pista de la gran divergencia de situaciones con las que nos vamos a encontrar al hablar de este sector social: la misma que va desde un simple presbítero sin más, que malvive de las misas y otras ceremonias que celebran hasta los poderosos miembros del Cabildo de la Catedral. Es la misma que en su día nos enseñó Domínguez Ortiz (102).

En el grupo III volvemos de nuevo a encontrarnos una muestra sexualmente equilibrada: 12 varones por 13 mujeres en 1.705-20; 23 varones por 17 mujeres en 1.750-1760 y 17 por 15 en 1.790-1.800 y lo mismo que hemos dicho para el tratamiento en el grupo anterior vale para este: a excepción de 4 casos (2 a principios y 2 a finales de siglo) todos son llamados de Don/a.

Más contrastados son otros datos sociológicos respecto del grupo I : los casados en dos o más nupcias son muy pocos: 4 en 1.705-20 (un 16%), 4 en 1.750-60 (un 10%) y 2 en 1.790-1.800 (un 6,25%). Lo mismo se puede decir de los domésticos y esclavos: sólo 5 otorgantes los tienen en 1.705-20 (de ellos 4 son esclavos), 1 en 1.750-60 y 4 en 1.790-1.800. Esto, repetimos, no significa que en realidad no los tuvieran sino que no les dejaban legados ni mandas buscando la intercesión de estos miembros, no cosanguíneos del núcleo familiar, lo que sí es el caso también en el grupo de élite, y en menor medida en el clero, sobre todo en el catedralicio. Este hecho individualiza claramente a estos dos grupos en las actitudes adoptadas ante la muerte lo que puede indicar la existencia de un tipo de familia no nuclear, sino más extensa, de perfiles más imprecisos.

Por lo que toca a la residencia, la tendencia a la concentración en determinadas parroquias que se detectaba para los grupos I y II aquí no existe y predomina una imagen de dispersión geográfica de los escribanos, procuradores, abogados y médicos, pues no nos parece significativo que en 1.705-20, 7 de los 35 casos se acantonen en San Pedro, para luego desplazarse el polo de atracción de la residencia del grupo hacia San Antolín (8 sobre 40) y Santa, Catalina (7 sobre 40) en 1.750-80 y por último hacia 1.790-1.800 terminar siendo San Lorenzo la parroquia que capte la residencia del grupo: 6 casos sobre 32. Como quiera que sea, sí parece claro que en este grupo la parroquia de Santa María no es la predominante y que la movilidad a la hora de fundar un hogar contrasta con la continuidad de las élites, muchos de cuyos miembros se construyen a lo largo del siglo XVIII sus palacios urbanos todavía hoy visibles:

Fontes, Puxmarín, Vinader, etc.

Veamos ahora lo que nos dicen las muestras correspondientes al grupo IV, es decir, al grupo relativo al mundo del trabajo manual fuera o no gremial. Entramos ya a considerar pues a un grupo popular o al menos semipopular que debe, en principio, mostrar comportamientos diferentes a los grupos anteriores que podríamos calificar como notables urbanos. Lo primero que llama la atención, en el sentido antes apuntado, es el dimorfismo sexual de la práctica testamentaria que se observa aquí: 29 varones por 11 mujeres en 1.705-20, 20 por 11 en 1.750-60 y 29 por 14 en 1.790-1.800 o lo que es lo mismo, por cada mujer de este grupo hay 3 hombres aproximadamente. Esta fuerte masculinidad sugiere un papel subordinado de la mujer dentro del matrimonio, sin capacidad para legar patrimonios y por ello menos dada a otorgar testamento por esta causa. Parece abonar esta explicación el hecho de que sean mayoritariamente hombres los que consten estar casados en segundas

o más nupcias; lo que quiere decir que aquí la mujer juega un papel económico, en esa reconstrucción de patrimonios de que antes hablábamos, menos importante. Esto, claro está, hay que ponerlo en relación con el tipo y composición interna del patrimonio familiar de este grupo: fundamentalmente inmobiliario en el grupo I (vía mayorazgos, vinculaciones, fideicomisos...) y mobiliario (y escaso además, en no pocas ocasiones) en éste. De esta manera, comprobamos los casados en dos o más nupcias:

- En 1.705-20 6 (sólo 1 mujer).
- En 1.750-60 9 (sólo 3 mujeres).
- En 1.790-1.800 ...5 (sólo 1 mujer).

El mercado matrimonial pudo pues tener en este grupo unos fundamentos diferentes al grupo I que a falta de más datos no nos atrevemos a precisar.

También nos llama la atención otro fenómeno que puede ser complementario con el anterior: los solitarios (solteros y viudos) son una gran minoría: tan sólo 4 viudos en 1.705-20, 4 en 1.750-60 y 7 viudos y 1 soltero para 1.790-1.800. Para comparar: 16 viudos y 2 solteros en 1.705-20, 14 y 1 en 1.750-60 y 9 y 5 en 1.790-1.800 entre la élite quedando el grupo del clero, evidentemente, al margen de esta comparación y el de profesiones liberales en situación intermedia: - más parecido al grupo I en el primer corte cronológico y más cercano al grupo IV en los dos restantes -.

Todo indica pues que muerto el marido, su viuda queda en situación difícil al cesar los ingresos familiares por el trabajo manual del varón, ya que todos los integrantes de este subgrupo son varones excepto tres casos.

Con todo, no quisiéramos aventurarnos por terrenos demográficos para los que

la fuente que estudiamos no es la más adecuada, estando para ello las parroquiales y los censos de población. No obstante, hay que intentar delimitar con la mayor precisión posible el papel del testamento en la transmisión hereditaria de los bienes, lo que equivale a hablar, aunque sea someramente, de la estructura y sentido de la familia. Sólo colocando adecuadamente el testamento en esta perspectiva podremos delimitar con cierta claridad el sentido y función real del documento: su carácter religioso o su carácter estrictamente jurídico. Pero aparquemos por ahora ésta problemática y pospongámosla hasta el capítulo siguiente, al que nos remitimos.

Volviendo por tanto a la caracterización sociológica diremos que este grupo que ahora nos ocupa es casi todo él urbano: 3 casos de huerta a finales de siglo y 3 que no especifican, 3 al principio y 1 al final del periodo de estudio. Con esta premisa la distribución parroquial quedaría como se aprecia en el CUADRO XV.

La imagen que obtenemos es la inversa a la distribución geográfica parroquial de la élite: ahora se nos confirma que donde residían los hombres del mundo artesanal era en San Pedro, San Andrés, San Antolín y San Miguel fundamentalmente, aunque a finales de siglo la impresión es la de dispersión relativa, relevándose San Miguel y San Antolín en los puestos punteros del *ranking*. Santa María da cabida también a este grupo configurándose asta parroquia como verdadero crisol social en la Murcia del siglo XVIII.

En lo referente al grupo V, como sabemos está incompleto y por ello, la situación que se puede observar hay que referirla tan sólo a finales de siglo. Que consideramos esta carencia como todo un síntoma es evidente, pero ¿un síntoma de qué?. Pues un síntoma de apertura de horizontes económicos y sociales en Murcia desde mediados de siglo. Un síntoma de que una parte de la población -frecuentemente de origen extranjero- estaba acumulando gran cantidad de capital sobre todo mobiliario. Veamos dos ejemplos paradigmáticos: En 1.792 D. Juan Estor afirma haber aportado al matrimonio

” en dinero, alhajas, bienes muebles, ropas de mi uso, géneros de comercio, tráfico y créditos a mi favor que se han cobrado con otros bienes raices (...) hasta en cantidad veinte mil pesos de a quince reales de vellón cada uno” (103).

Cinco años más tarde D. Juan Rostau y D^a María Josefa Poey y Estancia, ambos comerciantes de origen francés dicen haber aportado 80.092 reales de vellón y 36 maravedises él y 115.828 reales de vellón y 9 maravedises ella (*“que heredé por el fallecimiento intestado de D. Francisco Poey, vecino y comerciante que fue de la ciudad de Lorca (...) en géneros y propiedades que entraron de contado en poder de dicho mi marido y los veintiocho mil ochocientos cuatro reales de vellón y nueve maravedises restantes en deudas buenas y malas de las cuales se han cobrado algunas”*). (104).

No nos atrevemos a decir nada sobre la consideración social del comercio pues

nos faltan elementos de juicio para ello, al no proporcionar la fuente pistas en este sentido, ya que son contados los casos de comerciantes que testan tanto a principios del periodo como hacia mediados –como ya dijimos–.

En cualquier caso, lo que sí es evidente es que la fuerte masculinidad en el gesto de otorgar testamento está en relación directa con el hecho de ser en buena parte un grupo de inmigrantes venidos a hacer fortuna a Murcia, que aún no han anudado lazos matrimoniales en esta tierra hasta tal vez el último tercio de la centuria.

Veamos unos ejemplos típicos:

"Declaro vine a España en el año pasado de mil setecientos cuarenta y nueve, de edad de catorce años y medio, habiendo sido siempre mi ocupación el comercio y que de los bienes paternos y maternos que me pertenecen sólo tengo percibido la ropa que saqué de casa y setenta y cinco pesetas de a cuatro reales de vellón que me remitió mi difunto padre (que de Dios goce)".

Otro testimonio revelador dice así:

"Declaro que siendo mancebo de corta edad salí con beneplácito y licencia de dicha D^a Mariana Sala, mi madre, de mi patria y principado de Cataluña para venir a estos reinos, enseñarme y ejercitarme en el comercio y para que por mí pudiese adquirir peculio separado..." (105).

Esta explicación es la que da sentido a estas cifras: 30 hombres por tan sólo 19 mujeres y una alta proporción de solteros: 7 casos es decir, un 14,28%. Este último dato es el máximo de todos los grupos y cortes cronológicos si exceptuamos, claro está, al clero. En cuanto al estatus, la situación es contrastada: predominan clasificados con D/D^a pero hasta en 13 ocasiones esto no es así (un 26,53%) . Puede probar este hecho situaciones cambiantes en lo económico: no es lo mismo el propietario de una tienda que un dependiente, no es lo mismo un socio mayoritario que uno minoritario de una misma Cía. Incluso puede tratarse de uno de esos humildes *"trajineros"* que iban vendiendo ambulante por la huerta y campo de Murcia el género que habían previamente contratado al fiado con la Casa de comercio correspondiente (106).

Lo que sí parece claro es su fortísima concentración geográfica: de 49 casos, 31 (un 63,26%) eran feligreses de la parroquia de San Bartolomé, es decir, que a finales del siglo XVIII los comerciantes han tomado ya posiciones en ciertos lugares de los que la toponimia urbana murciana todavía es testigo: platería, trapería ... Esta minoría social radicada en el mismo corazón urbano disfrutaba de tal holgura económica que muchos podían pagar a criados o mantener esclavos (¡todavía a finales del siglo ilustrado hemos encontrado 1 caso!): en 13 ocasiones (26,53%), es decir, 1 de cada 4 casos dejaron mandas y/o legados a estos sectores domésticos.

Y por fin llegamos al último de nuestros grupos para finalizar esta caracterización sociológica previa de la segunda muestra. Se trata de los representantes

del mundo rural.

Por sexo se aprecia una gran desproporción a favor de los hombres: 20 varones por 8 mujeres en 1.705-20; 31 por 16 en 1.750-60 y 40 por 17 en 1.790-1.800. Las razones de este fenómeno pueden ser similares a las aducidas para el grupo IV ya que en ambos casos estamos hablando de los estratos más populares de la población. Con ello, dejamos pues en sus justos términos nuestros propios argumentos para incluir a las mujeres en cada uno de los grupos.

Cuando la muestra está sesgada hacia lo masculino por razones familiares y sociales, para compensarlo (caso de los grupos IV y VI) y cuando la muestra no lo está, la propia lógica de la sociedad se refleja como en un espejo en nuestros sondeos. Del estatus ni de la residencia decimos nada pues los propios condicionantes de la muestra imponen que sean todos no dones y todos o huertanos o de la fracción estrictamente no urbana del término municipal murciano, predominando los de aquella sobre los de este último. Y en lo tocante al estado civil, lo más significativo creemos es que los que están casados en dos o más nupcias quedan en posición intermedia entre los porcentajes de los otros grupos I, II y IV.

En este terreno se lleva la palma el grupo I, como es lógico cuando los patrimonios son importantes, pero el grupo VI obtiene cotas equiparables a las del III y IV (14% o más de los otorgantes).

Por contraste con esta situación, el único grupo que parece romper con esta regla general es el V, es decir, el de los comerciantes, donde los casos de soltería reemplazan a los casos de dos o más nupcias. Todavía, a mayor abundamiento podemos decir que disponemos de casos verdaderamente extremos: 2 varones casados hasta cuatro veces: Vicente Bernal Mellado, morador en Cañadas de San Pedro que no tiene hijos al otorgar su testamento (107) y que instituye como heredera usufructuaria vitalicia a su cuarta esposa, Antonia Fernández y tras ella a seis sobrinos de dos de sus hermanos; y Juan Tomás Alfocea, también morador en Cañadas de San Pedro quién deja por herederos a sus dos hijos, que son a su vez hermanastros: Juan Tomás Espín y María Tomás López -hijos del segundo y tercer matrimonio, respectivamente- (108).

Para finalizar diremos que los legados y mandas a domésticos son en este grupo inexistentes y que en él los progresos de la alfabetización no se dejan notar a lo largo del siglo tal como se aprecia en el CUADRO XVI, donde resumimos esta información.

Con toda esta batería de indicadores hemos creído perfilar algunas actitudes diferentes según los grupos a los que se pertenezca. Importancia de los domésticos como destinatarios de legados y mandas a cambio de su intercesión en los grupos de notables urbanos. Intercambio desigual: bienes materiales (normalmente las ropas o parte de las ropas del otorgante y la cama con su correspondiente guarnición de ajuar doméstico) a cambio de bienes espirituales: la oración, entendida como intercesión por el alma. Un ejemplo: D^a Leonor de Gonzaga, casada en segundas

nupcias con D. Gil Francisco de Molina y Junterón , marqués de Beniel y Caballero de Santiago, por su testamento, en 1.705 nos dice lo que sigue:

"Mando a las criadas que en dicha ocasión me asistiesen (a la hora de la muerte) cien reales de vellón a cada una, además de sus salarios que se les debiera y asimismo se reparta la ropa blanca que tuviere en mi persona y los vestidos ordinarios de mi vestir entre las doncellas de labor y ama de llaves no entrando en este repartimiento las mujeres y criados que asistan a la cocina y ocupación mecánica de mi casa y dicho repartimiento se haga por el dicho D. Gil y los dichos mis albaceas por ser así mi voluntad" .

En otras cláusulas poco después afirma:

"Mando se les den a los criados de escalera arriba que en la ocasión de mi muerte asistieren otros cien reales de vellón a cada uno y les pido a unos y a otros me perdonen y me encomienden a Dios. Mando a los criados de escalera abajo que en dicha ocasión me asistieren, cincuenta reales de vellón a cada uno porque así es mi voluntad" (109).

BIBLIOTECA VIRTUAL

Esta forma de morir es privativa de los que están situados por arriba de la escala social. Es fiel reflejo de su posición dominante: son ellos los que pueden comprar la intercesión de los domésticos allegados a través del don que supone un legado o manda. Por lo demás, este tipo de legados de la cama y/o sábanas, a veces sólo ,o a veces con dinero, son un exponente de una forma pública de morir. Una forma en la que el lecho mortuario es el centro de reunión de familiares y amigos en torno al moribundo y que más tarde se continuará en la exposición del cadáver y en un cortejo fúnebre donde éste sea visible. (110)

Pero este intercambio no es unidireccional ya que a veces el poderoso, vivo, se encarga del débil, muerto.

En realidad ambas son dos situaciones que pertenecen a una misma matriz ideológica: la coexistencia y corresponsabilidad de los vivos y los muertos. Con esta perspectiva antropológica (111) se comprenden bien estas palabras que en su testamento nos ha legado D. Alejo Díaz Manresa (Regidor perpetuo, decano del Ayuntamiento hacia finales de siglo):

"Declaro que María Gómez, difunta, que sirvió muchos años a mis padres y a mí, en cuyo poder murió, tiene su arca en casa y un papel de lo que le ofrecí que tenía y le dejaron mis padres y por cuenta de él le he ido dando así para su funeral, como para misas, que he ido mandando celebrar por su alma, lo que consta de dicha lista y es mi voluntad que se concluya y convierta en misas por su alma lo que restase y lo mismo se invierta en dicha su arca. Y en atención a lo bien que sirvió a mis padres y a mí, y que en el todo prontamente no se le pagó y también que en otro testamento viviendo la susodicha le dejaba yo cincuenta ducados por

sus buenos servicios, lo que tuvo efecto por haber fallecido antes que yo; por todas estas consideraciones, es mi voluntad que cada año se le regulen ocho pesos para muerte o lo que fuese y dichos nueve años a dicha razón, importan mil y ochenta reales que hacen trescientas y setenta misas a tres reales...” (112).

O también las que por codicilo nos transmitió D. Antonio Mesa Rocamora y González (prebendado de la Catedral y miembro, por la posición de la familia a la que pertenece, de la oligarquía local murciana):

“Item. Mando que a Josefa de Todos los Santos su criada antigua se le asista con comida y vestido, todos los dias de su vida y en muriendo se le haga su entierro y se le digan cincuenta misa rezadas por su alma con la de su cuerpo presente, en la misma forma que se ejecutó con su compañera María de la Cruz, ya difunta, y que el gasto se saque de sus bienes o de la renta del fideicomiso y quiere así se cumpla” (113).

Otro hecho que debemos retener ahora es el papel menos importante de la mujer en el gesto de otorgar testamento entre las clases populares (grupos IV y VI) pues sus muestras siempre están descompensadas a favor del hombre, elemento económico activo. Ellas se nos quedan por tanto en una semipenumbra que no habrá que perder de vista a la hora de atribuir comportamientos colectivos ante la muerte. Ellas en particular y todos los integrantes del grupo en general, presentan una posición débil a la hora de buscar esas solidaridades domésticas de tipo mortuario que encontramos en los grupos I, II y III. De momento, el testamento, si es que se otorga, no recoge nada parecido a lo que hemos visto recogía en los ejemplos anteriormente citados.

NOTAS AL CAPÍTULO III

(1) Las bondades y también los peligros de esta fuente fueron sintetizados en su día por uno de sus grandes adalides, el profesor Eiras Roel. Véase: EIRAS ROEL, Antonio: “De las fuentes notariales a la historia serial: una aproximación metodológica”, en *Cuadernos del Seminario Floridablanca* Nº 1. Murcia, 1.985. Páginas 17 y ss.

(2) Véase: PÉREZ PICAZO, María Teresa; LEMEUNIER, Guy y CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco: *Materiales para una historia del Reino de Murcia en los tiempos modernos*. Universidad de Murcia. Murcia, 1.979. Página: 145.

(3) La ágil pluma de Teófanos Egido ha sabido sintetizar de forma muy adecuada las bondades y las maldades, los aciertos y las lagunas de este tipo de fuentes. Véase: EGIDO, Teófanos: “La religiosidad de los españoles. Siglo XVIII” en *Actas del Coloquio Carlos III y su siglo*. Tomo I. Universidad Complutense de Madrid, 1.990.

Págs.: 785-790

(4) Véase: GÓMEZ NIETO, Leonor: "Los testamentos, fuente para la historia social", en CASTILLO, Santiago (Coordinador): *La historia social en España . Siglo XXI*. Madrid, 1.991. Págs.: 311-313.

(5) Véase: VOVELLE, Michel: "Un préalable a toute histoire sérielle: la representativité sociale du testament (XIVe- XIXe siècles)" en *Les Actes notariés. Source de l'Histoire sociales XVIe-XIXe siècles* .Estrasburgo, 1.979. P.257-277

(6)Véase: FLORES ARROYUELO, Fco.: "Los días de la Ilustración. Sociedad y cultura". Vol. VII. de *Historia de la Región Murciana* . Ediciones Mediterráneo. Murcia, 1.983. Pag.: 110.

(7) Véase: ROSELLÓ, V.M. y CANO. G.M.: *Evolución urbana de Murcia*. Ayuntamiento de Murcia. Murcia, 1.975. Pags:83-85.

(8) Nos basamos para esto, con las debidas precauciones que este grosero acercamiento impone (pero válido a falta de algo mejor), en las opiniones vertidas por CADENAS VICENT, Vicente de: "El empleo del Don en los documentos hasta el siglo XVIII y su presunción de calificación nobiliaria" en *Hidalguía* N° 16 (1.968). Artículo citado en

J. López. Roberto: *Ob. cit.* Pág. 29 (nota 37).

(9) Véase: VOVELLE, Michel: "Un préalable ..." *Ob. cit.* Pags. citadas.

(10) Citado por Julio Antonio Vaquero Iglesias en *Ob. cit.* Pag. 83. Este autor se basa en una obra que no hemos trabajado de Roberto López: *Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen* .Oviedo, 1.989. Los datos de representatividad en páginas 37-42.

(11) Véase: BARREIRO MALLÓN, Baudilio: "El sentido religioso del hombre ante la muerte en el Antiguo Régimen. Un estudio sobre archivos parroquiales y testamentos notariales" en *Actas de Iª J.M.H.A* .Tomo V. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago, 1.975. Pág. 188.

(12) Véase: GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo: "La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen (aproximación metodológica)" en *Actas de IIª J.M.H.A*. Univ. de Santiago de Compostela. Santiago, 1.984. Página 117.

(13) Véase: DE LA PASCUA, María José: *Ob. cit.* Pag.: 20.

(14) Véase: MADARIAGA ORBEA, Juan: "Thanatos en el archivo ... " *Ob. cit.* Pags.: 87 y ss.

(15) Véase: VOVELLE, Michel: "Un préalable....." *Ob. cit.* Págs.: 265-266.

(16) Nos remitimos a un trabajo previo realizado por nosotros como fruto de nuestra Memoria de Licenciatura leída en 1.988 y dirigida por la Dra. D^a Carmen María Cremades. Muchos de los datos y opiniones aquí vertidos se encuentran allí ya. Véase: ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: "La muerte en la sociedad murciana a finales del Antiguo Régimen: un estudio cuantitativo de testamentos" en *Contrastes*. Revista de Historia Moderna. Nº 3-4. 1.987- 1.988. Univ. de Murcia. Murcia. 1.990. Págs: 71-90.

(17) Sobre este problema y las posibilidades de actuación para afrontarlo se encuentra información en los trabajos del profesor Eiras Roel. Véase: EIRAS ROEL, Antonio: "La documentación de Protocolos notariales en la reciente historiografía modernista" en EIRAS, A. y colaboradores:

La historia social da Galicia en sus fuentes de Protocolos. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago. 1.981. Págs.: 7-27. Mayor precisión en EIRAS ROEL, A. "De las fuentes... *Ob. cit.* Páginas: 21 a 24.

Todo lo que en ambos trabajos recoge el profesor Eiras es para el ejemplo francés. En el caso español las estrategias de acercamiento han sido varias: elección de ciertos notarios del total de los existentes tal como hace Roberto López, para todo el siglo XVIII en Oviedo, elección de años-testigo a principios, mediados y finales de siglo vaciando todas las escribanías sevillanas como hace José Antonio Rivas Álvarez, combinando dos muestras, una aleatoria a lo largo de todo el siglo XVIII y otra "de cata" en tres años-testigo de la primera mitad del XVIII en el Cádiz de María José de la Pascua, eligiendo también años-testigo y pequeñas muestras al azar en el caso murciano de la primera mitad del siglo estudiado por el profesor Antonio, Peñafiel etc.

(18) Para los no especialistas en estadística como somos nosotros, nos ha sido de gran ayuda la obra de Frances Clegg. Véase CLEGG, Frances: *Estadística fácil aplicada a las ciencias sociales*. Crítica. Barcelona, 1.984. Pags.: 179-195

(19) Véase: CLEGG, Frances: *Ob. cit.* Pág. 184.

(20) Sobre este asunto nos hemos apoyado en PÉREZ PICAZO, M^a Teresa y LEMEUNIER, Guy: "Nota sobre la evolución de la población murciana a través de los censos nacionales (1.530-1.970)" en *Cuadernos de Investigación histórica* N° 6. 1.982. Páginas : 22 y 26

(21) Véase: VIÑAO FRAGO, Antonio: "La historia de la alfabetización...." *Ob. cit.* Página 45 y MORENO MARTÍNEZ, Pedro Luis: *Ob. cit.* Páginas 53 a 58.

(22) Novísima Recopilación. Libro X Título XVIII Ley XIV.

(23) Véase: MARSET CAMPOS, Pedro: "Aspectos sanitarios de Murcia en los siglos XVIII y XIX. Una aproximación" , en *Anexos de la revista Hispania*. N° 10. CSIC. Madrid, 1983. Páginas : 279-301.

(24) Creemos que la demografía en sociedades preindustriales , es una variable dependiente de la economía, esto es evidente y ya fue constatado hace muchos

años por Malthus. Pero más recientemente lo ha recordado y matizado Máximo Liví-Baccí en su obra *Ensayo sobre la historia demográfica europea. Población y alimentación en Europa*. Ariel. Barcelona. 1.988. Sin embargo; no creemos en una relación inmediata plena de tipo causa-efecto entre falta de subsistencias y mortalidad, sino que también operan otros factores culturales: higiene, conocimientos médicos y sociales: segundas residencias en caso de epidemia, etc...

Sobre el bloqueo agrícola durante el último tercio del siglo XVIII nos remitimos a PÉREZ PICAZO, María Teresa y LEMEUNIER, Guy: *El proceso de modernización de la Región murciana (siglos XVI-XIX)*._ Editora regional. Murcia, 1.984. Páginas 184 a 192.

(25) Por ejemplo, el testamento de los hermanos Castilla: Alejo, María, Teresa y M^a Paz. Todos ellos son solteros, lo que explica su testamento: ir sucediéndose los unos a los otros como herederos. En A.H.P.M.. Prot. N° 3.097 (Año 1.795) Folios: 305 a 307 vto.

(26) Sobre la estructura interna del documento creemos de gran valor y utilidad, pues ahorra mucho trabajo, la información de tipo jurídico que suministra Marión Réder Gadow. Véase: REDER GADOW, Marión: *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII* . Universidad de Málaga. Málaga, 1.986. Especialmente nos interesa toda la parte I del libro. Páginas 5 a 76.

(27) Pierre Chaunu para el siglo XVII habla de un 57% y un 42% de testamentos femeninos y masculinos respectivamente. Estas proporciones se mantendrán o incluso se acentuará la tendencia favorable femenina durante el siglo XVIII hasta el último tercio de esa centuria, en la cual, dentro de una caída generalizada a no otorgar ya testamento, las cifras de ambos sexos se igualan. El autor interpreta esto como un símbolo de modernidad: la mujer en la iglesia los domingos y el hombre en casa, en el club o en la taberna. Véase: CHAUNU, Pierre: *La mort a Paris XVIe -XVIIIe siecles*. Fayard. París, 1.984. Págs.: 368-70 y 433-34.

(28) Los estudios españoles proporcionan esta imagen de la sex-ratio testamentaria: en Oviedo 1 de cada 4 hombres testan a lo largo del siglo y 1 de cada 5 mujeres con tendencia a caer en estas últimas el gesto desde mediados del siglo. Véase: LÓPEZ, Roberto: *Ob. cit* Págs.: 33 y ss. En Sevilla, la sex-ratio está equilibrada a principios de siglo con ligera ventaja femenina sobre todo en los estratos más populares. A mediados de siglo, sin embargo, la masculinidad del testamento se acrecienta y se confirma hacia finales de la centuria (los testamentos de mujeres solas son entonces sólo de 1 de cada 3, un 36,4% para ser exactos). Véase RIVAS ÁLVAREZ, José Antonio: Miedo y piedad... *Ob. cit.* Cap. 3º. Págs: 33-35, 55-57 y 77.

El mismo proceso tendente a la masculinización del testamento es el que observa María José de la Pascua en Cádiz durante la primera mitad de la centuria: 52,19% femeninos y 47,80% masculinos en 1.700; 42,21% femeninos y 57,78 para hombres en 1.725 y 37,83% femeninos por 62,16, para varones en 1.750. Véase DE LA PASCUA SÁNCHEZ M^a

José: Actitudes ... *Ob. cit.* Pag.: 22.

Por su parte, Juan Madariaga aporta cifras muy equilibradas para el caso de Oñate: 48,7% de testamentos masculinos, 43,7% de femeninos y un 7,60% de mancomunados. Véase: MADARIAGA ORBEA, Juan: "Thanatos en el archivo". *Ob. cit.* Página: 95.

(29) Sobre este asunto Véase: CADENAS VICENT, Vicente de: "El empleo del don en los documentos..." *Ob. cit.* Página:29 (Nota 37).

(30) El papel de la mujer en la familia era importante en las sociedades del Antiguo Régimen al contar con la dote y al ser una pieza esencial en el mecanismo de reconstrucción de los patrimonios a través del matrimonio pues el derecho sucesorio castellano era igualitario con los herederos, a excepción de la posibilidad de la mejora de quinto de libre disposición y de tercio. Sobre este particular véase: CHACÓN JIMÉNEZ, Fco.: "Notas para el estudio de la familia en la Región de Murcia durante el Antiguo Régimen" y GACTO, Enrique: "El grupo familiar de la Edad Moderna en los territorios del Mediterráneo hispánico: una visión jurídica". Ambos trabajos en AAVV: *La familia en la España mediterránea (siglos XV-XIX)*. Editorial Crítica. Barcelona, 1.987. Páginas: 129-171 y 36-64, respectivamente.

Por su parte, Robert Rowland, revisando los modelos familiares anglosajones de Laslett y su viabilidad (en este caso inviabilidad) de aplicación a la Península Ibérica ha

concluido por vía estrictamente demográfica un papel culturalmente subordinado de la mujer al constituir el matrimonio, pues en el sur peninsular predomina el matrimonio femenino precoz y la familia neolocoal. Sin embargo, el papel económico de la mujer puede variar respecto de su papel cultural y ambos ser complementarios y no excluyentes. Para ello, véase cómo se llega a estas conclusiones cuando se manejan conceptos antropológicos y no estrictamente demográficos. Nos referimos, por ejemplo a: FRIGOLÉ REIXACH, Joan: "Noviazgo y matrimonio en el sur peninsular: aproximación a una concepción cultural" en *Gestae. Taller da historia* N° 1. Familia y sociedad. Murcia, 1.989. Páginas 23-30.

Las ideas de Rowland las hemos extraído de ROWLAND, Robert: "Sistemas matrimoniales en la Península Ibérica (siglos XVI-XIX),. Una perspectiva regional" en PEREZ MOREDA Vicente y REHER, David (Editores) *Demografía histórica en España*. Editorial El arquero. Madrid, 1.988. paginas: 72-137.

(31) Testamentos de estos personajes en A.H.P.N. La escribanía ejercida por Juan Mateo Atienza especialmente rica en escrituras de testamentos - entre otras - de este grupo. Véanse los protocolos N° 2.367 y 2.385. Además se encuentran también varios casos en la escribanía de Antonio José de Calahorra. Prot. N° 2.613-2.619 y, en menor medida, en la ejercida por Joaquín Jordán Fernández. Prot. N° 3.266 al 3.268.

(32) El reconocimiento de las deudas a favor y en contra es algo que tenía que formar parte de este tipo de documentos en tanto en cuanto solemne declaración de última voluntad. Si el testamento es una especie de pasaporte para el más allá hay que dejar arregladas las cosas del más acá antes de partir y como quiera que la intercesión de los vivos es fundamental para el deambular y destino del alma del difunto tras la muerte bien se entenderá la importancia de saldar deudas con aquellas personas con las que se ha tratado en vida. Sobre todo esto véase: ARIÉS Philippe: *La muerte ... Ob. cit.* Páginas: 73 a 74.

Por ello, el reconocimiento de deudas no sólo va encaminado a resolver problemas de herederos, especificando este extremo, sino que es esencial para la propia alma del otorgante. En este sentido es significativo que las cláusulas de reconocimiento de deudas frecuentemente finalicen rogando el otorgante que se le encomiende a Dios por parte del que es deudor o acreedor. Es decir, que implícitamente, y por detrás del reconocimiento de deudas tenemos que existía un purgatorio, versión cristiana, como espacio de purificación temporal, de esa supervivencia *post-mortem* de algunos de los elementos que forman la persona, lo cual es común al negro africano y al europeo cristiano de la Edad Moderna. Véase para todo esto: THOMAS, Louis-Vicent: *Antropología de la muerte*. F.C.E. México, 1983. Páginas :255-267 y ARIÉS, Philippe: *El hombre ante la muerte*. Taurus. Madrid. 1.983. Págs.: 27-29 y 132-134.

(33) Testamento de Josefa Ruiz García. Ante: Andrés Portillo y Valcarcel. A.H.P.M. Fol. 113. De 25 de Junio de 1.775. El subrayado es nuestro.

(34) Testamento de D^a Inés de Rueda y Chillerón. Ante: Joaquín López Molina. A.H.P.M. Prot. N° 3.371. Folio: cuadernillo sin foliar tras el testamento. Dm 26 de Noviembre de 1.775.

(35) Testamento de José Frutos Mompeán. Ante: Gabriel Martínez Frutos. A.H.P.M. Prot. N° 3.443 Fol. 34v. De 10 de Septiembre de 1.795.

(36) Sobre esta transformación económica es muy útil el siguiente trabajo: PÉREZ PICAZO, M^a Teresa: "De regidor a cacique: las oligarquías municipales murcianas en el siglo XIX", en SAAVEDRA, Pegerto y VILLARES, Ramón (Editores): *Señores y campesinos en la Península Ibérica (siglos XVIII-XX)*_ Vol. 2º. Crítica. Barcelona, 1.991. Págs: 17-37. Anteriormente estas mismas ideas (la conversión económica al individualismo agrario por parte de la élite social murciana, con mentalidad ya capitalista y no feudal) ya habían sido desarrolladas en PÉREZ PICAZO, M^a Teresa y LEMEUNIER, Guy: El proceso de modernización *Ob. cit.* Páginas: 212 a 224.

(37) Véase sobre esto el siempre recomendable -jurídicamente hablando- trabajo de REDER GADOW, Marión: *Ob. cit.* Págs: 5 a 6. Este carácter le era reconocido al testamento por D. Eugenio de Tapia en uno de los formularios notariales más conocidos, el Febrero Novísimo, cuando afirmaba ser un documento de derecho público y no privado que debía hacerse con todas las formalidades de derecho, "pues las consecuencias de una disposición ilegal o poco meditada son de todo punto irreparables". Véase: DE TAPIA, Eugenio: *Febrero Novísimo o librería de Jueces, Abogados y Escribanos, refundida, ordenada bajo nuevo método y adicionada con un tratado del Juicio criminal y algunos otros.* Imprenta de D. Ildefonso Mompie. Valencia, 1.837. Tomo 1. Página : 317 y ss (Hemos manejado la 3ª edición de esta obra que es a su vez una refundición de otra anterior de gran predicamento en el siglo XVIII, a la que se refiere el título).

(38) Murcia es, tal vez, mas que otras ciudades del Antiguo Régimen una urbe que no es ciudad, es decir, en la que se lubrican lo urbano y lo rural de forma muy característica. En ella encontramos, no sólo una nube de pequeños núcleos compactos de población alrededor del casco urbano de la capital que dependen administrativamente de ésta (Algezares, Los Garres, Beniaján, etc.) sino también algunas parroquias urbanas con dependencias estrictamente de huerta, es decir, de medio rural con regadío. Esto la dota de una especial ambigüedad económica, social y cultural que es muy saludable para un estudio de mentalidades colectivas. Sobre este aspecto véase: ROSELLÓ, Vicente y CANO, Gabriel: *Evolución urbana de Murcia (831-1.973)*. Ayuntamiento de Murcia. Murcia, 1.975. Página : 94.

(39) Nos remitimos en esto a MERINO ÁLVAREZ, Abelardo: *Geografía histórica de la Provincia da Murcia*. Academia Alfonso X el Sabio. Murcia, 1.981 (1ª Ed. de 1.915) Páginas: 339 y 389-392.

(40) Véase: PÉREZ PICAZO, M^a Teresa y LEMEUNIER, Guy: *El proceso de modernización ... Ob. cit.* Páginas :134 y ss.

(41) El Reino de Murcia sólo en estos momentos se incorpora al "mundo lleno". desparramándose la población desde el interior de las murallas de la ciudad hacia los campos vecinos. Antes Murcia era, en lo que toca a la ocupación del espacio, dentro del contexto español, una zona con multitud de islas - las ciudades - en medio del Océano - el campo despoblado -. Para esto debe verse: PÉREZ PICAZO ,M^a Teresa y LEMEUNIER Guy: *Ob.cit.* Pags.: 137-141.

(42) La tierra era el medio de producción fundamental en esta sociedad y la base para formar una nueva familia por tanto. Ello explica que las herencias fueran en estos

momentos (fines del Antiguo Régimen, en el último tercio del siglo XVIII) fuente de problemas y disputas entre herederos. De ahí que se disparen en el sondeo de 1.795 no sólo los testamentos sino cierto tipo de testamentos. Sobre el bloqueo económico véase: PÉREZ PICAZO, M^a Teresa y LEMEUNIER, Guy: *Ob. cit.* Página.: 178-189.

(43) Testamento de Juan Tristante Martínez. Ante: Diego Vázquez López. A.H.P.M. Prot. N° 3.954. Fol. 194. De fecha 31 de Octubre de 1.795.

(44) El reformismo ilustrado de Carlos III y sus ministros arremetía contra los cementerios en las iglesias invocando la salud pública de los súbditos de la Monarquía por Real Cédula de 3 de Abril de 1.787. Véase: *Novísima Recopilación* Libro I. Título III. Ley I. Intentaba sustituirlos por establecimientos fuera de los cascos urbanos de las ciudades.

(45) Véase: RUIZ FUNES, Mariano: *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de Murcia.* Academia Alfonso X el Sabio (1^a Ed. de 1.916) Murcia, 1.983. Pgs: 66-67.

(46) El término buena muerte es equivalente a muerte de tipo religioso: muerte en religión, muerte preparada. El testamento es uno de los requisitos mayores de su ritual. Esta concepción de la muerte parte de los *Ars Moriendi* de finales de la Edad Media en la época dorada de la iconografía infernal cuando comienza a difundirse una conciencia individual del pecado y del castigo y se precisa la topografía escatológica *post-mortem*, surgiendo también la del Purgatorio. Es la época de Dante que habrá de ser tanto testigo de la. representaciones colectivas de su tiempo como inspirador de futuras representaciones. Por ello, se asiste, a una "inflación de los gestos" tal como dice Vovelle y al éxito progresivo del testamento como elemento constitutivo esencial de esa

preparación individual de la muerte. Sobre todo esto debe verse: VOVELLE, Michel: *La mort en l'Occident de 1.300 a nos jours*_Gallimard. París, 1.983. Páginas 126-151.

(47) Véase: PEÑFIEL RAMÓN, Antonio: *Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII*_Universidad de Murcia. Murcia, 1.988. Pgs: 17-84.

(48) Aunque el testamento es un documento producto de una cierta representación mental de la propia muerte de cada uno (tal como hemos visto decía Vovelle), que es anterior

al Concilio de Trento, este último supone la ratificación y la sanción legal y normativa a procesos relacionados con la religiosidad y la muerte que quedan incorporados también a la fuente, dentro del renovado afán evangelizador de la Iglesia católica. De esta forma la

representación mental que subyace al testamento durante la Baja Edad Media (Infierno, Purgatorio, Demonios, Santos, Ángeles, etc.) deviene ideología oficial eclesiástica. La forma de propagarlo va a ser lo que Jean Delumeau ha llamado "*la pastoral del miedo*". Sobre este autor nos remitimos a sus dos obras fundamentales: sobre la Contrarreforma católica entendida como cristianización - esto es, lucha contra restos de paganismo, sobre todo, en el medio rural o aculturación-. Véase: DELUMEAU, Jean: *Un chemin d'histoire. Chretinté et christianisation*. Fayard. París, 1.981. Páginas 113 y ss. Sobre la forma de aculturizar véase: DELUMEAU, Jean: *El miedo en Occidente* . Taurus. Madrid, 1.989. Pgs: 307 y ss.

Las teoría de Delumeau hay que tomarlas con cuidado pues el término "*religiosidad popular*" es especialmente ambiguo y puede contener restos tanto de la religión culta y oficial como de esa evanescente religiosidad rural, popular o local, sea cual sea el calificativo que utilicemos para designarla.

(49) ARIÉS, Philippe: El hombre ... *Ob.cit.* Págs.: 167-168.

(50) Las explosiones de anticlericalismo murciano van dirigidas sobre todo contra los frailes y se manifiestan al final del período de estudio en asaltos y quemas de conventos con motivo de los exclaustamientos de los regulares tras la desamortización (en el episcopado de D. José Antonio de Azpeitia, hacia 1.835-1.836). Los contornos sociológicos y doctrinales del fenómeno están por trazar pero noticias seguras de él nos las da la erudición local de antaño. Véase: DIAZ CASSOU, Pedro: *Serie de Obispos de Cartagena*. Institución Municipal de Cultura. Murcia, 1.977. Pag.: 233. En otro lugar el mismo autor dice que los asaltos e incendios de conventos (Sto. Domingo, San Francisco y la Merced) se hicieron el día 2 de Agosto de 1.835 al grito, bien elocuente, de "*Quemad los nidos para que no vuelvan los pájaros*". En DIAZ CASSOU, Pedro: *Tradiciones y costumbres de Murcia . Almanaque folklórico refranes, canciones y leyendas* . Alfonso X el sabio. Murcia, 1.983 (Reimpresión) Página : 71.

(51) A. H. P. M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. N° 2.376 . Fol: 329-336. De 3 de Julio

de 1.795.

(52) A. H. P. M. Ante: Ramón Jiménez Aranda. Prot. N° 3.097. Fol. 305-307. De 16 de Diciembre del 1. 795.

(53) A.H. P. M. Ante, Narciso Jiménez Pérez Rojo. Prot. N° 3.154. Fol. 194-195. De 23 de Julio de 1.795.

(54) A. H. P. M. Ante, Juan Martínez del Rey. Prot. N° 3.482. Fol. 221-223. De 18 de Octubre de 1.795.

(55) A. H. P. M. Ante: Fco. López Mesas y Alcolea. Prot. N° 3.351. Fol. 169-173. De 1 de Agosto de 1.795.

(56) A.H.P.M. Ante: Diego Vázquez López. Prot. N° 3.954. Fol. 180. De 29 de Octubre de 1.795.

(57) A. H.P.M. Ante: Diego Vázquez López. Prot. N° 3.954. Fol. 140. De 9 de Septiembre de 1.795.

(58) A. H. P. M. Ante: Antonio de Cánovas Hilario. Prot. N° 2.661. Fol. 277. De 8 de Noviembre de 1.795.

(59) La estrategia matrimonial de algunas de las familias componentes de la élite de poder local murciana inspiran algunos casos de finales del siglo XVII recogidos por Guy Lemeunier del Libro de cuenta y razón de D. Fco. Diego Melgarejo y su hijo D. Diego.

Véase: LEMEUNIER. Guy: "Mentalidad y prácticas sociales en la oligarquía murciana del siglo XVII". En *Áreas* N° 6. Editora Regional. Murcia, 1.986. Páginas: 139-145.

(60) A. H. P. M. Ante: Fco. Javier Paredes Granados. Prot. N° 3.633. Fol. 90. De 28 de Mayo de 1.795.

(61) Sobre esto véase: LEMEUNIER, Guy: "Las cuentas Melgarejo: un patrimonio murciano a mediados del siglo XVII" En *Economía, sociedad y política en Murcia y Albacete (siglos XVI-XVIII)* . Academia Alfonso X el Sabio. Murcia, 1.990. Páginas 177-214.

(62) Los moralistas católicos desde finales de la Edad Media venían repitiendo la idea

de otorgar testamento gozando de buena salud para que así fuera un acto meditado y escrupuloso. Tal era por ejemplo la opinión de uno de los más reputados en España: Alejo de Venegas en su obra *Agonía del tránsito da la muerte con los avisos y consuelos que cerca de ella son provechosos*.

Sin embargo, como veremos, esto no se cumplía en Murcia por lo menos hasta mediados del siglo XVIII. La "muerte santa" o "buena", o "bella muerte" de que habla Ariés al desvalorizarse la "hora mortis" (los instantes inmediatamente anteriores a expirar) está presente, como veremos en los sermones pero no en las actitudes que los testamentos nos transmiten. Por ello se testaba mayoritariamente enfermo hasta mediado el siglo XVIII para después presentarse un tránsito problematizado desde el púlpito y casi violento hacia finales de la centuria aunque se testara cada vez más sano. Sobre todo esto debe verse MARTÍNEZ GIL, Fernando: *Ob. cit.* Pgs.: 39 a 52 y ARIÉS, Philippe: *El hombre Ob. cit.* Páginas : 249-268.

(63) Véase: CHAUNU, Pierre: *Ob. cit.* Página 43.

(64) El caso sevillano es el mejor estudiado. José Antonio Rivas proporciona los siguientes datos para principios de siglo: 70% de casados, menos de un 10% de solteros y un 25% de viudos. Estas cifras evolucionan a lo largo de la centuria subiendo ligeramente la parte de los viudos y también de solteros a costa de los casados. Véase: RIVAS ÁLVAREZ, J.A.: *Ob. cit.* Páginas: 39, 61 y 79 a 80.

Creemos un error no incluir esta variable en los estudios cuando de caracterizar sociológicamente la muestra se trata, pues el considerar este dato nos puede acercar bastante a las motivaciones últimas y por ello a la función precisa del testamento. El caso malagueño es también inferior en la proporción de casados al murciano (en un 10%). En: REDER GADOW, Marión: *Ob. cit.* Págs.: 144-146.

(65) Véase REDER GÁDOW, Marión: *Ob. cit.* Página: 130. La autora habla de un 2,8% de otorgantes.

(66) A.H.P.M. Ante: Juan Zarauz. Prot. N° 4.079 Fols.: 45 De 5 de Mayo de 1.755.

(67) A.H.P.M. Ante: Antonio Costa García. Prot. N° 2.683. Fol. 245-245vto. De 1 de Agosto de 1.795.

(68) A.H.P.M. Ante: Tomás José Escribano y Vargas. Protocolado por Antonio Herrera Sánchez. Prot. N° 3.036. Fol. 235. De 9 de Octubre de 1.775.

(69) El saber leer supone un enfrentamiento íntimo e interiorizado con las ideas expresadas en papel impreso. Tiende pues a romper la escenificación colectiva y ritual de la cultura oral: romances de ciego, misiones, teatro, sermones ... Desestructura por ello la socialización colectiva de los valores comunes que es propia de la oralidad para

sustituirla por una asunción o interpretación personal no ritual ni simbólica. Sobre todo esta deben verse las reflexiones previas de MORENO MARTÍNEZ, Pedro Luis: *Ob. cit.* Págs.: 25-33. Más recientemente el maestro del autor anterior ha expuesto similares conclusiones y también se aborda esta problemática, al replantear la historia de la alfabetización, entendida como un historia de la mente de los hombres, o sea de las mentalidades , como sustituta de la más tradicional historia de las prácticas culturales (lectura y escritura). Véase: VIÑAO FRAGO, Antonio: “Alfabetización, lectura y escritura en el Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII)” en ESCOLANO, Agustín(director): *Leer y escribir en España. Doscientos años de alfabetización.* Fundación Germán Sánchez Ruipérez. Ediciones pirámide. Madrid, 1.992. Págs.: 45-68. También Roger Chartier ha supuesto esto explícitamente al estudiar lo que él llama forma burguesa de recibir y asimilar críticamente las propuestas culturales del Estado del Antiguo Régimen, en pleno siglo XVIII, al hilo de la desacralización y cuestionamiento de las autoridades en general (tanto políticas como sociales y religiosas) que implica y supone la Ilustración. Véase: CHARTIER, Roger: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa.* Gedisa. Barcelona, 1.995. Págs.: 33- 50 y 104 y ss.

(70) Véase VIÑAO FRAGO, Antonio: “La historia de la alfabetización....” *Ob. cit.* Pgs: 32-55.

(71) El testamento no nos permitiría pues “tocar”, a las “lectores anónimos” sólo samialfabetizados de que habla Julio Cerdá, es decir, a aquellos que sabían leer pero no escribir, pues ambas habilidades frecuentemente no se enseñaban juntas ni por las mismas instituciones fueran educativas o sociales - la familia -. Sobre el sesgo de la muestra, comparando los resultados del análisis testamentario con los censos, véase: MORENO MARTÍNEZ , Pedro Luis: *Ob. cit.* Página : 59. Las interesantes opiniones y argumentos de Julio Cerdá en CERDÁ DÍAZ, Julio: *Libros y lectura en la Lorca del siglo XVII.* Universidad de Murcia. Murcia, 1.986. Páginas : 34 a 43.

(72) A.H.P.M. Ante: José Martínez Serrano. Prot. N° 2.341. Fol. 131-131v. De 31 de Diciembre de 1.775.

(73) A.H.P.M. Ante: Fco. Bocio y Belda. Prot N° 2.548. Fol. 134v. De 25 de Febrero de 1.795.

(74) A.H.P.M. Ante: Miguel Mondejar López. Prot. N° 3.505. Fol. 210v. De 18 de Noviembre de 1.795.

(75) Confróntese VIÑAO FRAGO, Antonio: “La historia....” *Ob. cit.* Pág. cit.

(76) Véase: VOVELLE, Michel: Pieté ... *Ob. cit.* Págs.: 49-55 y 133-145.

(77) Véase: CHAUN, Pierre: *Ob. cit.*_Pags.: 392-431.

(78) Véase: LÓPEZ I MIGUEL, Olga: *Ob. cit.* Pags.: 36-39.

(79) Véase VAQUERO IGLESIAS, Julio Antonio: *Ob. cit.* Páginas: 128-146.

(80) Véase: MADARIAGA ORBEA, Juan: *Ob. cit.* Pág.: 97.

(81) Véase: VILAR, Pierre: *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Crítica. Barcelona, 1.981. Pags.: 109-141.

(82) Casi no merece ni probar documentalmente este hecho a no ser que el matiz fúnebre lo adjetive. Es evidente que el honor nobiliario se manifiesta hacia el exterior y exige unas pautas de conducta. Los trabajos de José Antonio Maravall para el siglo XVII, de Ignacio Atienza Hernández sobre la Casa de Osuna, de James Amelang sobre la pequeña nobleza urbana barcelonesa de los caballeros y ciudadanos honrados y de Javier Guillamón Álvarez para el siglo XVIII, han tratado suficientemente el tema. Nosotros por nuestra parte, sólo advertiremos que hay dos modos de morir socialmente conscientes: la del noble o del oligarca por su posición, es decir, por su estatus, y la del clérigo, por su profesión, por ser el entendido en la cura de almas, aunque a veces, sobre todo en las figuras del clero catedralicio ambas circunstancias pueden y van unidas. Vamos a aportar ahora una prueba de lo que decimos: se trata de la confesión de conciencia que en forma de consejo al heredero le da D. Lorenzo Fuster y Bomaitín, regidor perpetuo del Ayuntamiento, a su hijo: D. Fco. Fuster Molina en su testamento cerrado:

"Lo primero hijo mío te encargo el santo temor de Dios pues sin ese no se consigue lo que se desea y para comprobación de este tema dice el Espíritu Santo estas verdaderas palabras: initium sapientiae est timor domine, que para conseguir una cosa buena, el fin es necesario tomar por principio el temor de Dios y la verdadera e innegable observación de sus divinos preceptos, de donde se infiere que siendo consiguiente antecedente tan verdadero tus fines serán excelentes que es lo primero que te propuse
Lo segundo

hijo carísimo que los hijos que proceden de buenos padres, de ilustres familias y de noble parentesco deben siempre con reflexión mirar sus nobles y honrados procedimientos

portándote en todo como quien eres y la ilustre sangre que te asiste ..." En A.H.P.M. Ante: Fco. Espinosa de los Monteros. Prot. En 2.787. Sin foliar tras el N° 360. De 7 de Abril de 1.752. El subrayado es nuestro y sugiere que ese comportamiento nobiliario incluye las actitudes ante la muerte ("... en un todo...").

La conceptualización sobre el tema en MARAVALL, José Antonio: Poder ... *Ob. cit.* Paginas 68-79. GUILLAMÓN ALVAREZ, Javier: *Honor y honra en la España del siglo*

XVIII. Univ. Complutense. Madrid 1.981. Paginas 3 a 19. ATIENZA HERNÁNDEZ, Ignacio: *Aristocracia, poder y riqueza en la España moderna La casa da Osuna. Siglos*

XV-XIX. Siglo XXI. Madrid, 1.987. Págs.: 55-60 y AMELANG, James: *La formación de una clase dirigente. Barcelona. 1.490-1.714* Ariel. Barcelona, 1.986. Páginas: 107-154.

(83) Véase: PERROT, J.C.: "Relaciones sociales y ciudades en el siglo XVIII" en LABROUSE, C.E., GOUBERT, P. Y Otros: *Órdenes estamentos y clases* .Siglo XXI Madrid, 1.978. Páginas: 171-205.

(84) Este periodo final del siglo XVIII ha sido calificado por M^a Teresa Pérez Picazo como el de las "vacilaciones" dentro de un cambio cultural secular (1.750-1.850) de asunción de valores sociales nuevos (la ideología liberal) en un verdadero proceso de ósmosis social por parte de la vieja oligarquía municipal murciana. Véase: PÉREZ PICAZO, M^a Teresa: "De regidor a cacique", *Ob. cit.* Páginas citadas y también de la misma autora "Oligarquías municipales y liberalismo en Murcia, 1.750-1. 845" en *Áreas*_Nº 6. Editora Regional. Murcia, 1.986. Páginas 51 a 74.

(85) Cada estatus social comporta un rol social normal, específico, es decir, un papel social que le toca desempeñar. En el caso de la religiosidad al que está asociada la muerte este papel social se desempeña, o lo que es lo mismo se lleva a cabo, en un ritual, de forma simbólica. No hay que olvidar, en este sentido que el ceremonial de la muerte expresa un rito de pasaje, según Van Gennep. Sobre todo esto hemos consultado: MAIR, Lucy: *Introducción a la antropología social* . Alianza. Madrid, 1.982. Páginas 17-18 y 223-230.

(86) Véase la fuente: GRAMSCI, Antonio: *Antología*. Siglo XXI. Madrid, 1.974. Véase la crítica también: ABERCROMBIÉ, Nicholas y otros: *La tesis de la ideología dominante* Siglo XXI. Madrid, 1.987. Páginas: 13-18.

(87) Véase: CHACÓN JIMÉNEZ, Fco.: *Los murcianos del siglo XVII. Evolución, familia y trabajo* .Editora. Regional. Murcia, 1.986. Páginas: 138-160.

(88) Véase: CREMADES GRIÑÁN, Carmen María: *Economía y Hacienda local del Concejo de Murcia en el siglo XVIII*. Universidad de Murcia. Murcia, 1.986. Págs.: 57-84

(89) Véase: GUILLAMÓN ÁLVAREZ, Javier: *Ob. cit.*_Pags. cit.

(90) Véase: CHACÓN JIMÉNEZ, Fco.: Los murcianos ... *Ob. cit.* Páginas citadas.

(91) Véase: PÉREZ PICAZO, M^a Teresa y LEMEUNIER, Guy: El proceso ... *Ob. cit.* Páginas 189-201.

(92) Véase: CREMADES GRÑÁN, Carmen María Economía y Hacienda ... *Ob. cit.* Páginas: 76-84.

(93) Véase: CHAUSSINAD-NOGARET, Guy: "En los orígenes de la revolución. Nobleza y burguesía" en AA.VV: *Estudios sobre la Revolución Francesa y el final del Antiguo Régimen*. Editorial Akal. Madrid, 1.980. Páginas: 35-53. Más recientemente el mismo autor defiende posiciones parecidas, esta vez en forma de ensayo. En "De la aristocracia a las élites" en VILLAVARDE, María José (Compiladora): *Alcance y legado de la Revolución Francesa*. Editorial Pablo Iglesias. Madrid, 1.989. Páginas: 131-142.

(94) Segundo Codicilo A.H.P.M. Ante: José de Moya y Quiñones. Prot. NS 2.540. Folios: 192-194.

BIBLIOTECA VIRTUAL

(95) Esta endogamia social ha sido puesta de manifiesto reiteradas veces, véase, por ejemplo: BURGO LÓPEZ, M^a Concepción: "Niveles sociales y relaciones matrimoniales en Santiago y su comarca (1.640-1.750) a través de las escrituras de dote" en *Actas II^a J.M.H.A.* Universidad de Santiago de Compostela. Santiago, 1.984. Páginas: 177-199. Este es sólo un caso concreto pero no singular de una tendencia general (estructural) de las sociedades del Antiguo Régimen. Sobre esto véase: LEBRUN, François y BURGUIERE, André: "Las mil y una familias de Europa", en BURGUIERE, André y Otros: *Historia de la familia*. Tomo II. Alianza Editorial. Madrid, 1.988. Páginas: 85-98.

(96) Nos remitimos aquí a las obras de Chacón y de Gacto anteriormente citadas. Véase la nota 30 del presente capítulo.

(97) Testamento cerrado del Señor D. Luis de Aledo Coutiño y Navarro, Caballero de San Juan. Comendador de Calasparra -y de San Martín de Trevejo. Ante: Pedro Espinosa de los Monteros. Prot. N^o 2.756. Folios: 206-230. Codicilo en 232-233. De fecha 29 de Enero de 1.711 y de 27 de Abril de 1.718. Testamento de José Díaz Rosalén (Jurado perpetuo) Ante: Pedro Espinosa de los Monteros. Prot. N^o 2.744. Folios: 436-441. De 28 de Octubre de 1.707. En una cláusula dice:

"Declaro que durante dicho matrimonio con dicha D^a Isabel he comprado el oficio de Jurado que tengo del Real Fisco de la Inquisición por ante Juan de Gea, escribano que fue de este número ...- (Folio 440).

(98) Testamento de Sra. D^a Antonia González de Avellaneda Roda y Fajardo (Condesa del Valle de San Juan) Ante: José de Moya y Quiñones. Prot. N^o 3.540. Folios: 125-132 (1er. Testamento) , 165-166 (1er. codicilo), 192-194 (2^o codicilo) y 196-197 (2^o testamento). Fecha el 1^o: 14 de Agosto de 1.789.

Señora D^a María Antonia Álvarez de Toledo y Alvarado (hija de los Marqueses de Villar). Ante: Fco. Bocio y Belda. Prot. N^o 2.548. Fol. 433-437. Dm 9 Noviembre de 1.795.

Sr. D. Bernardo Riquelme Salafranca y Rocha (Marqués de Pinares) Ante: Fco. Bocio y Belda. Prot . N^o 2.550. Fol. 511-513 (1er testamento) de 21 de Junio de 1.796 y ante *idem* (2^o testamento) en 13 de Diciembre de 1.803 (folios 378-380).

Sr. D. José Ferro y Melgarejo (Regidor perpetuo. Conde de la Real Piedad y Gentilhombre de S.M.) Ante: Gregorio Buendía. Prot. N^o 2.586. Fol. 57-65. De 19 de Febrero de 1.799.

(99) A.H.P.M. Ante: Pedro Fajardo Calderón. Prot. N^o 2.801. Folio: 142. De 16 de Diciembre de 1.719.

(100) Testamento de la hermana Antonia Gómez de Jesús A.H.P.M. Ante: Pedro Espinosa de los Monteros. Prot. N^o 2.750. Fol. 158-159 De 28 de Junio de 1.711.

(101) Testamento de D. Luís de Belluga y Moncada A.H.P.M. Ante: Miguel de las Peñas Torralba. Prot. N^o 3.665. Fol. 98- 115. De 25 de Junio de 1.705 y ante *idem* Prot. N^o 3.676

Folios:282-286 de 8 de Octubre de 1.716.

Testamento de D. Juan Mateo López. A.H.P.M. Ante: José Bastida. Prot.N^o 2.511. Fol. 330-349. y 388-403. De 14 de Octubre de 1.751 y 30 de Noviembre de 1.751.

(102) Véase: DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*. Editorial Istmo. Madrid, 1.979. Páginas: 238-262. Este autor ahora citado ha

tratado el tema sobre todo para el siglo XVI y XVII. Para el siglo ilustrado es útil la obra de William J. Callahan. Este autor nos informa de algunos datos importantes. Por ejemplo, para mediados del siglo Murcia daba 1 cura por cada 1.721 feligreses cuando la media española era de 1 por 497 (proporción más baja de toda.). De todas maneras el autor mueve en el terreno de las generalidades en exceso. En CALLAHAN, William: *Iglesia , poder y sociedad en España 1.750-1874* . Nerea. Madrid, 1.989. Páginas: 15 a 38.

(103) A.H.P.M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. N^o 2.613. Folio: 259 v. De 23 de Noviembre de 1.792.

(104) A.H.P.M. ante: Juan Mateo Atienza. Prot. N° 2.380. Fol. 99 y 99v.

(105) Testamentos de D. Juan Balleras Dolladie (Comerciante. Natural de Bearn. Obispado de Olorón en Francia). Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. N° 2.380. Fol. 71. De 18 de enero de 1.797 y de D. Juan Faura y Sala (Comerciante. Natural de Olot. Obispado de Gerona) Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. N° 2.376. Fol. 98. D. 2 de marzo de 1.795.

(106) Confróntese PÉREZ PICAZO, Mª Teresa y LEMEUNIER, Guy: El proceso ... *Ob. cit.* Página: 198.

(107) Testamento de Vicente Bernal Mellado A.H.P.M. Ante: Antonio José de Calahorra. Prot. No 2.616. Fol. 166-168. De 2 de Julio de 1.795 .

(108) Testamento de Juan Tomás Alfocea A.H.P.M. Ante: Fco. Javier Paredes Granados. Prot. N° 3.633. Fol. 82 y 83, de 15 de Máyo de 1.795.

(109) A. H. P. M. Ante: Pedro Espinosa de los Monteros. Prot. N° 2.743. Folios: 373v-374. De 24 de Septiembre de 1.705..

(110) Sobre este tipo de legados que expresan una cierta sensibilidad hacia el propio cuerpo (tomado como elemento pedagógico de la muerte) véase: VOVELLE, Michel: Pieté.... *Ob. cit.* Página 82.

(111) En la Edad Moderna muertos, lo que se dice realmente muertos, no existen. Los muertos sólo están en una fase o estado diferente al de los vivos (los no condenados, claro) pero están ... Las sociedades primitivas o arcaicas y las metafísicas (cuando se desarrollan las grandes religiones de la salvación individual como el cristianismo), tienen en este punto muchos contactos (no hay destrucción, completa del ser) aunque también bastantes diferencias: la noción de pecado, es decir, de culpabilidad moral no está en el negro africano y sí en el murciano del siglo XVIII. Ahora cabe que nos preguntemos si ambas concepciones no conviven en la mentalidad colectiva durante la Edad Moderna. De hecho, la representación colectiva del Purgatorio, con almas que se aparecen a los vivos para indicarles sus penas y que les ayuden, incide en este terreno ambiguo de la confluencia de concepciones culturales de diverso origen. Sobre esto nos remitimos al capítulo siguiente. Para todos estos temas véase: THOMAS, Louis-Vicent: *Antropología de la muerte*. F.C.E. México, 1.983. Páginas: 180-195 y 240-248.

(112) A.H.P.M. Ante: Antonio de Cánovas Hilario. Prot. Nº : 2.684. Fol. 256v-257. De 30 de Octubre de 1.798.

(113) A.H.P.M. Ante: Fco. Espinosa de los Monteros. Prot. Nº 2.785. Folio: 37v. De 21 de Febrero de 1.752.



TABLAS ESTADÍSTICAS CAPÍTULO III

TABLAS ESTADÍSTICAS CAPÍTULO III

CUADRO I PARROQUIA DE SAN ANTOLÍN

AÑO	TOTAL DIFUNTOS	TESTAN	%	NO TESTAN	%	NO ESPECIFICA	%
1705-6	-	-	-	-	-	-	-
1755-6	100	28	28	5	5	67	67
1775-6	118	30	25,42	74	62,71	14	11,8
1795-6	131	42	32,06	74	56,48	15	11,4
1825-6	104	12	11,54	68	65,38	24	23,0
TOTAL	453	112	24,72	221	48,78	120	26,4

PARROQUIA DE SANTA CATALINA

AÑO	TOTAL DIFUNTOS	TESTAN	%	NO TESTAN	%	NO ESPECIFICA	%
1705-6	37	18	48,65	12	32,43	7	18,9
1755-6	26	15	57,69	9	34,61	2	7,6
1775-6	40	19	47,50	19	47,50	2	5
1795-6	32	13	40,62	17	53,12	2	6,2
1825-6	17	4	23,52	11	64,70	2	11,7
TOTAL	152	69	45,39	68	44,73	15	9,8

Fuentes: Archivos Parroquiales de San Antolín y Santa Catalina, respectivamente. Libros de Defunción.



CUADRO II

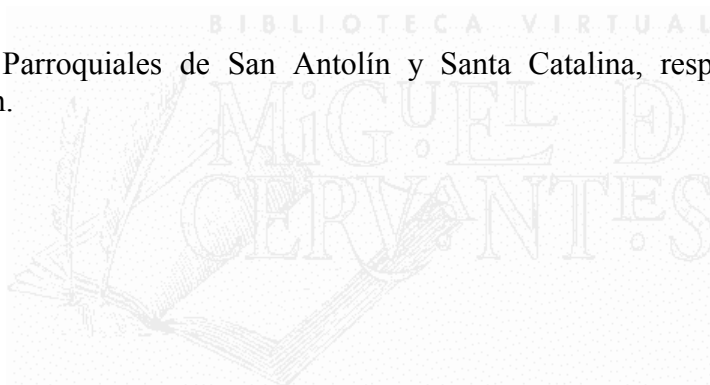
SAN ANTOLÍN (COLECTIVO “POBRES”)

AÑOS	Nº TOTAL	TESTAN	%	NO TESTAN	%	NO ESPECIFICA	%
1755-6	25	-	-	2	8	23	92
1775-6	72	-	-	68	94,44	4	5,55
1795-6	72	-	-	67	93,05	5	6,94
1825-6	41	-	-	24	57,14	18	42,86
TOTAL	211	-	-	161	76,30	50	23,69

SANTA CATALINA (COLECTIVO "POBRES")

AÑOS	Nº TOTAL	TESTAN	%	NO TESTAN	%	NO ESPECIFICA	%
1705-6	8	-	-	4	50	4	50
1755-6	6	1	16,66	5	83,33	-	-
1775-6	14	-	-	14	100	-	-
1795-6	9	-	-	9	100	-	-
1825-6	6	-	-	6	100	-	-
TOTAL	43	1	2,32	38	88,37	4	9,30

Fuentes: Archivos Parroquiales de San Antolín y Santa Catalina, respectivamente. Libros de Defunción.



CUADRO III

EL ACTO DE OTORGAR TESTAMENTO EN PERSONAS CON TRATAMIENTO DE D./D^a

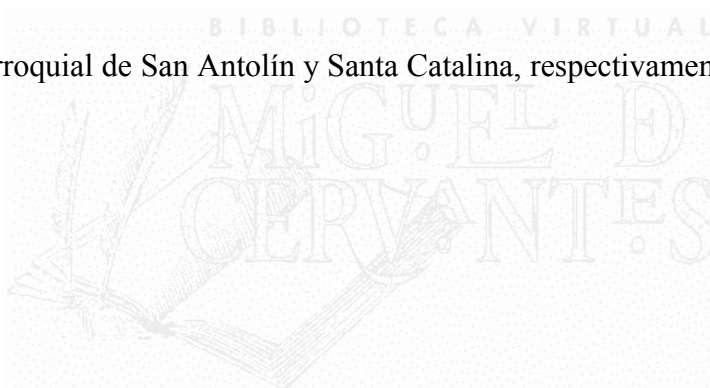
PARROQUIA DE SAN ANTOLÍN

AÑOS	DON/AS TOTALES	% SOBRE TOTAL DIFUNTOS	DON/AS QUE TESTAN	% SOBRE TOTAL OTORGANTES
1755-6	20	20	12	42,85
1775-6	20	16,94	15	75
1795-6	22	16,79	15	35,71
1825-6	11	10,57	5	45,66

PARROQUIA DE SANTA CATALINA

AÑOS	DON/AS TOTALES	% SOBRE TOTAL DIFUNTOS	DON/AS QUE TESTAN	% SOBRE TOTAL OTOR GANTES
1705-6	16	43,24	11	61,11
1755-6	12	46,15	10	66,66
1775-6	12	30	10	57,89
1795-6	12	37,50	8	61,53
1825-6	10	58,82	3	75

Fuente: Archivo Parroquial de San Antolín y Santa Catalina, respectivamente. Libros de Defunción.



CUADRO IV

EL GESTO DE OTORGAR TESTAMENTO

AÑO	NÚMERO DE TESTAMENTOS	NIVEL DE LA PRÁCTICA	NÚMERO DE OTORGANTES
1705	126	100	131
1730	201	159,52	226
1755	227	180,15	278
1775	184	146,03	210
1795	265	210,31	328
1825	150	114,04	187
TOTALES	1153		1360

CUADRO V

AÑOS	Nº DE TESTAMENTOS MANCOMUNADOS	% SOBRE EL TOTAL DE TESTAMENTOS
1705	5	3,97
1730	25	12,44
1755	51	22,46
1775	24	13,04
1795	59	22,26
1825	37	24,66

Fuente: A.H.P.M. Protocolos consultados (Véase: índice de fuentes).

CUADRO VI

DIMORFISMO SEXUAL DE LA PRÁCTICA TESTAMENTARIA

AÑOS	VARONES	%	MUJERES	%
1705	70	53,43	61	46,56
1730	111	49,11	115	50,88
1755	143	51,44	135	48,56
1775	110	52,38	100	47,62
1795	186	56,70	142	43,29
1825	106	56,68	81	43,31

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO VII/1

ESTATUS DE LOS OTORGANTES

AÑOS	DON	%	DOÑA	%	NO DON	%	NO DOÑA	%
1705	20	15,26	33	25,19	50	38,16	28	21,37
1730	28	12,39	52	23	84	37,17	62	27,43
1755	27	13,30	38	13,66	111	39,92	91	32,73
1775	45	21,42	43	20,47	64	30,47	58	27,61
1795	57	17,37	40	12,19	128	39,02	103	31,40
1825	58	31,01	39	20,85	49	26,20	41	21,92

CUADRO VII/2

AÑOS	TOTAL DON/ DOÑA	% TOTAL	TOTAL NO DON/DOÑA	% TOTAL
1705	53	40,45	78	59,54
1730	80	35,40	146	64,60
1755	76	26,61	202	73,38
1775	88	41,90	122	58,09
1795	97	29,57	231	70,42
1825	97	51,87	90	48,12

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).



CUADRO VIII

LA RESIDENCIA DE LOS OTORGANTES/1

AÑOS	CIUDAD	%	HUERTA	%	CAMPO	%
1705	70	53,43	37	28,24	6	4,58
1730	122	53,48	67	29,64	10	4,42
1755	115	41,37	91	32,73	36	12,50
1775	115	54,76	60	28,57	13	6,20
1795	115	35,06	154	46,95	35	10,67
1825	87	46,52	32	17,11	19	10,16

LA RESIDENCIA DE LOS OTORGANTES/2

AÑOS	CASOS INDETERMINADOS	%	NO ESPECIFICADO O NO CONSTA	%
1705	18	13,74	-	-
1730	25	11,06	2	0,88
1755	21	7,55	15	5,39
1775	20	9,52	2	0,95
1795	20	6,09	3	0,91
1825	40	21,39	9	4,81

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).



CUADRO IX/1
LOS OTORGANTES SEGÚN SU LUGAR DE RESIDENCIA

ZONA URBANA

AÑO	STA. MARÍA	SAN ANTOLÍN	SAN MIGUEL	SANTA EULALIA	SANTA CATAL.	SAN BARTOL.
1705	10	12	3	5	6	9
%	8,85%	10,62%	2,65%	4,42%	5,31%	7,96%
1730	22	17	9	15	10	7
%	11,05%	8,54%	4,52%	7,53%	5,02%	3,51%
1755	28	20	8	16	7	4
%	11,57%	8,26%	3,30%	6,61%	2,89%	2,65%
1775	17	13	16	3	9	7
%	9,04%	6,91%	8,51%	1,59%	4,78%	3,72%
1795	21	20	8	8	7	14
%	6,90%	6,58%	2,63%	2,63%	2,30%	4,60%

1825	23	8	4	4	4	5
%	16,66%	5,79%	2,89%	2,89%	2,89%	3,65%

AÑOS	SAN JUAN	SAN LORENZ.	SAN ANDRÉS	SAN PEDRO	SAN NICOLÁS	
1705	8	2	2	10	1	
%	7,07%	1,77%	1,77%	8,85%	0,88%	
1730	13	7	4	11	7	
%	6,53%	3,51%	2,01%	5,53%	3,51%	
1755	11	2	10	6	3	
%	4,54%	0,82%	4,13%	2,48%	1,24%	
1775	15	5	13	10	7	
%	7,98%	2,66%	6,91%	5,32%	3,72%	
1795	9	6	5	10	7	
%	2,96%	1,97%	1,64%	3,28%	2,30%	
1825	17	11	3	6	2	
%	12,31%	7,97%	2,17%	4,34%	1,44%	



CUADRO IX/2

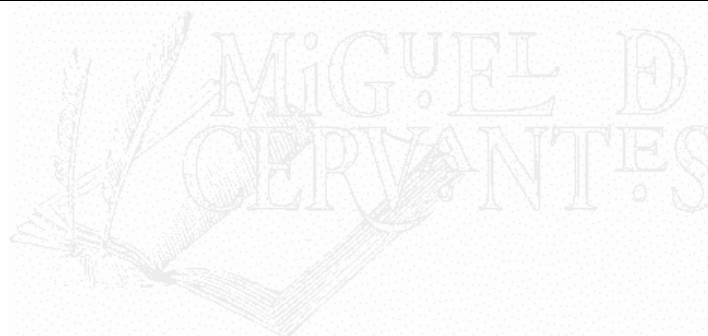
LOS OTORGANTES SEGÚN SU LUGAR DE RESIDENCIA

ZONA DE HUERTA/1

AÑOS	STA. MARÍA	SAN ANTOLÍN	SAN MIGUEL	S. LORENZ.	SAN ANDRÉS	GUADA LUPE
1705	7	3	2	1	2	-
%	6,19%	2,65%	1,77%	0,89%	1,77%	-
1730	18	-	1	-	4	-
%	9,04%	-	0,50%	-	2,01%	-
1755	26	3	7	2	6	5
%	10,74%	1,24%	2,89%	0,82%	2,48%	2,06%
1775	27	3	-	1	4	2
%	14,36%	1,59%	-	0,53%	2,12%	1,06%

1795	36	2	2	2	2	-
%	11,84%	0,65%	0,65%	0,65%	0,65%	-
1825	6	-	2	-	2	-
%	4,34%	-	1,44%	-	1,44%	-

AÑOS	ESPINAR DO	ALGEZAR ES	BENI AJAN	ALQUE RIAS	ALJUCER	SANTO MERA
1705	1	3	2	1	-	1
%	0,88%	2,65%	1,77%	0,88%	-	0,88%
1730	3	-	20	1	2	-
%	1,50%	-	10,05%	0,50%	1,00%	-
1755	1	5	13	5	5	2
%	0,41%	2,06%	5,37%	2,06%	2,06%	0,82%
1775	1	2	2	-	-	-
%	0,53%	1,06%	1,06%	-	-	-
1795	-	21	10	3	4	4
%	-	6,90%	3,28%	0,98%	1,31%	1,31%
1825	4	-	2	-	-	3
%	2,89%	-	1,44%	-	-	2,17%

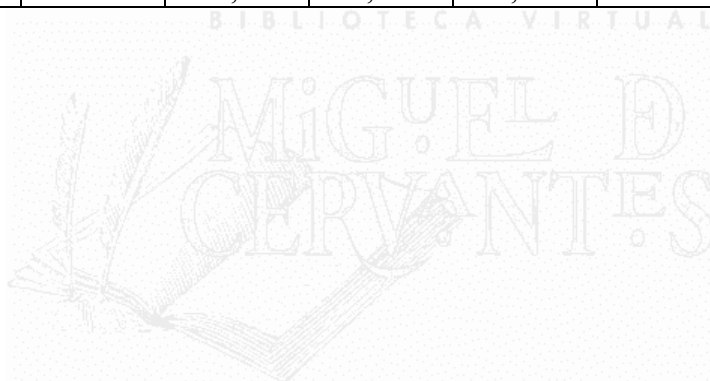


CUADRO IX/3
LOS OTORGANTES SEGÚN EL LUGAR DE RESIDENCIA
ZONA DE HUERTA/2

AÑOS	LA RAYA	LA ÑORA	JAVALÍ NUEVO	EL PAL MAR	JAVALÍ VIEJO	EL ES PARRA GAL	MONTE AGUDO
1705	4	2	1	1	-	-	1
%	3,53%	1,77%	0,88%	0,88%	-	-	-
1730	4	3	1	4	-	-	-
%	2,01%	1,50%	0,50%	2,01%	-	-	-
1755	2	3	2	3	1	-	-
%	0,82%	1,24%	1,24%	1,24%	0,41%	-	-
1775	1	4	1	3	3	-	-
%	0,53%	2,12%	2,12%	1,59%	1,59%	-	-
1795	4	1	9	14	-	16	3
%	1,31%	0,33%	0,33%	4,60%	-	5,26%	0,88%
1825	2	-	-	2	-	-	4

%	1,44%			1,44%			2,89%
---	-------	--	--	-------	--	--	-------

AÑOS	TORRE AGÜERA	BENIEL	ALCAN TARI LLA	ERA ALTA	OTROS		
1705 %	-	4 3,53%	1 0,88%	-	-		
1730 %	-	-	-	1 0,50%	5 2,50%		
1755 %	-	-	-	-	-		
1775 %	-	5 2,66%	1 0,53%	-	-		
1795 %	-	2 0,65%	10 3,28%	8 2,63%	1 0,33%		
1825 %	1 0,72%	-	1 0,72%	1 0,72%	2 1,44%		



CUADRO IX/4

LOS OTROGANTES SEGÚN EL LUGAR DE RESIDENCIA

ZONA DE CAMPO

AÑOS	TORRE PACHECO	SAN JAVIER	CORVE RA	SUCINA	FUENTE ÁLAMO	POZO ESTRECHO	OTROS
1705 %	4 3,53%	1 0,88%	-	-	-	-	1 0,88%
1730 %	3 1,50%	-	1 0,50%	-	-	1 0,50%	5 2,50%
1755 %	16 6,61%	8 3,30%	6 2,48%	3 1,24%	-	-	3 1,24%
1775	6	1	6	-	-	-	-

%	3,19%	0,53%	3,19%				
1795	6	9	11	1	2	2	4
%	1,97%	2,96%	3,61%	0,33%	0,65%	0,65%	1,30%
1825	4	5	4	3	2	-	1
%	2,89%	3,65%	2,89%	2,17%	1,44%		0,72%

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes)

CAUDRO X

EL ESTADO CIVIL DE LOS OTORGANTES

AÑO	CASADOS	%	VIUDOS	%	SOLTEROS	%	NO ESPECÍFICA	%
1705	82	62,59	32	24,43	16	12,21	1	0,76
1730	139	61,50	51	22,56	35	15,48	1	0,44
1755	196	70,50	59	21,22	20	7,19	3	1,08
1775	115	54,76	58	27,62	37	17,62	-	-
1795	206	62,73	68	20,73	54	16,46	-	-
1825	121	64,70	36	19,97	28	14,97	2	1,07
TOTAL	859	63,16	304	22,35	190	13,97	7	0,51

Fuente: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes)

CUADRO XI

EL NIVEL DE INSTRUCCIÓN SEGÚN LA FIRMA DE LOS OTORGANTES

AÑOS	SI FIRMA	%	NO SABE	%	NO PUEDE	%	TESTA POR PODER	%
1705	46	35,11	70	53,43	6	4,58	9	6,87
1730	67	29,64	119	52,65	15	6,64	25	11,06
1755	74	26,62	174	62,59	17	6,11	13	4,67
1775	66	31,43	108	51,43	21	10,00	15	7,14
1795	100	30,48	188	57,31	32	9,75	8	2,44

1825	92	49,19	83	44,38	10	5,34	2	1,07
------	----	-------	----	-------	----	------	---	------

Fuente: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO XII

AÑO	DON FIRMAN	%	DON NO FIRMA	%	DOÑA FIRMA	%	DOÑA NO FIRMA	%
1755	30	11,32	-	-	16	6,03	22	8,30
1825	56	30,27	2	1,08	25	13,51	15	8,11

AÑO	NO DON FIRMA	%	NO DON NO FIRMA	%	NO DOÑA FIRMA	%	NO DOÑA NO FIRMA	%
1755	39	14,71	67	25,28	6	2,26	85	32,07
1825	20	10,81	26	14,05	1	0,54	40	21,62

Fuente: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO XIII
LA MUESTRA TESTAMENTARIA DEL SONDEO DIRIGIDO

PERIODO	GRUPO I ELITE		GRUPO II CLERO		GRUPO III BURGUE SÍA LIB.		GRUPO IV BURGUE OFIC.		GRUPO V COMERC.		GRUPO VI HABITA RURAL	
	Nº TES TA MEN TOS.	Nº TES TAN TES	Nº TES TA MEN TOS	Nº TES TAN TES	Nº TES TA MEN TOS	Nº TES TAN TES	Nº TES TA MEN TOS	Nº TES TAN TES	Nº TES TA MEN TOS	Nº TES TAN TES	Nº TES TA MEN TOS	
1705-20	37	38	40	40	24	25	37	40	-	-	27	28

1750-60	28	30	29	30	30	40	25	31	-	-	43	57
1790-1800	29	30	48	49	25	32	33	42	39	49	50	57
TOTALES	94	98	117	119	79	97	94	113	39	49	120	142

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO XIV/1

CORTE CRONOLOGICO	SANTA MARÍA	SAN AN TOLÍN	SAN MIGUEL	SANTA EULA LIA	SANTA CATA LINA	SAN BARTO LOMÉ	SAN JUAN
1705-20	14	-	3	2	7	2	1
1750-60	8	1	2	1	2	-	1
1790-1800	4	3	5	1	2	3	-
TOTAL	26	4	10	4	11	5	2

CUADRO XIV/2

SAN LO RENZO	SAN ANDRÉS	SAN PEDRO	SAN NICO LÁS	OTRAS		NO ESPE CIFICA
1705-20	3	-	3	1	-	2
1750-1760	2	2	1	3	-	7
1790-1800	2	-	-	6	1	3
TOTAL	7	2	4	10	1	12

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO XV/1

CORTE CRONO LÓGICO	SANTA MARÍA	SAN AN TOLÍN	SAN MIGUEL	SANTA EULA LIA	SANTA CATA LINA	SAN BARTO LOMÉ	SAN JUAN
1705-1720	1	6	4	3	2	4	1
1750-1760	5	8	3	-	-	4	-
1790-1800	7	2	8	-		3	2
TOTAL	13	16	15	3	4	11	3

CUADRO XV/2

CORTE CRONO LÓGICO	SAN LOREN ZO	SAN ANDRÉS	SAN PEDRO	SAN NICOLÁS	NO ESPECI FICA	HUERTA
1705-1720	2	5	9	-	2	1
1750-1760	1	4	5	1	-	-
1790-1800	3	3	6	-	2	4
TOTAL	6	12	20	1	4	5

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO XVI/1

NIVEL DE ALFABETIZACIÓN A TRAVÉS DE LA FIRMA

PERÍODO 1705-1720

GRUPO	SI FIRMA	%	NO FIRMA	%	NO CONS TA (TEST. PODER)
I ELITE	26	68,42	2	5,26	10
II CLERO	36	90,00	1	2,50	3
III BURGUE SÍA LIBER.	16	64,00	6	24,00	3
IV BURGUE	15	37,50	20	50,00	5

SÍA OFICIO					
V COMERCIANTES	-	-	-	-	-
VI HABITANTES RURALES	8	28,57	20	71,42	-

CUADRO XVI/2

PERÍODO 1750-1760

GRUPO	SI FIRMA	%	NO FIRMA	%	NO CONSTA (TEST. PODER)
I ÉLITE	16	53,33	5	16,66	9
II CLERO	23	76,66	-	-	7
III BURGUESÍA LIBER.	32	80,00	6	15,00	2
IV BURGUESÍA OFICIO	17	54,83	9	29,03	5
V COMERCIANTES	-	-	-	-	-
VI HABITANTES RURALES	7	12,28	50	87,72	-

CUADRO XVI/3

PERÍODO 1790-1800

GRUPO	SI FIRMA	%	NO FIRMA	%	NO CONSTA (TEST. PODER)
I ÉLITE	28	93,33	-	-	2
II CLERO	49	100,00	-	-	-
III BURGUESÍA LIBER.	23	71,87	7	21,87	2
IV BURGUESÍA OFICIO	29	69,04	13	30,95	-

V COMERCIANTES	43	87,75	4	8,16	2
VI HABITANTES RURALES	11	19,29	45	78,94	1

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).



CAPÍTULO IV.

EL DISCURSO TESTAMENTARIO: EL ALCANCE Y EL SENTIDO DEL TESTAMENTO EN MURCIA A FINALES DEL ANTIGUO RÉGIMEN.

1.- EL TESTAMENTO Y EL PURGATORIO

En el capítulo anterior vimos la vertiente sociológica del gesto de hacer testamento. Ahora vamos a estudiar el documento desde otro punto de vista que es el de su validez o no como fuente para estudiar las actitudes colectivas ante la muerte. Esta cuestión puede parecer capciosa a simple vista pero no hay que olvidar el hecho de que este tipo de acta es ambivalente, es por definición ambigua: por una parte recoge en toda una serie de cláusulas expositivas y dispositivas (1) una red de gestos estrictamente individuales que nos remiten a su valor religioso, pero por otra parte la finalidad última del documento, pese a su primera apariencia puede ser la de servir como soporte legal de un nuevo hecho jurídico de derecho público como es transmitir una herencia. Tal indefinición la comprobamos incluso en algunos de los formularios que para uso de jueces, abogados y escribanos estaban en circulación en la época. Así Eugenio de Tapia autor de uno de los más conocidos y usados de estos formularios, el Febrero Novísimo, decía lo siguiente refiriéndose a los requisitos legales del testamento solemne:

“Además de debe tener otros requisitos que contribuyen a su mayor claridad o que prescribe la ley o la costumbre; pero su omisión no invalida el testamento en manera alguna. Tales son la invocación divina, la protestación de la fe, señalamiento de sepultura y mandas forzosas, filiación y naturaleza del testador, declaración de bienes y deudas, matrimonios que contrajo, dotes y arras de sus su mujeres ...” (2)

Como se ve, todo eso era optativo, no obligatorio y sólo era estrictamente necesario, desde el punto de vista legal, nombrar heredero *"hábil para serlo"*. Se nos plantea pues la duda razonable del verdadero sentido del documento testamentario. Esto es lo mismo que plantearnos qué concepción tenía del testamento durante los siglos XVIII-XIX en Murcia, justo en los momentos en los que según Ariés se seculariza la fuente y se hace inútil para estudiar las actitudes colectivas ante la muerte

al cambiar el moribundo su estrategia de la salvación: no dejarla ya por escrito sino oralmente en y a la familia (3).

En la Edad Moderna rige una concepción del testamento que combina su misión actual con una finalidad de tipo religioso que resulta evidente al leer la fuente en sus diferentes cláusulas pero que tiene un trasfondo teológico claro y neto: la teología cristiana desarrolla a partir del siglo XIII una concepción tripartita del tiempo y de las fases que llevan a la Resurrección. Entre ésta - al final de los tiempos- y su inmediato precedente - Juicio Final- y la muerte, existe ahora un tercer lugar intermedio de purificación temporal de las almas por las faltas y pecados cometidos en vida: es el Purgatorio (4).

Es, por ello, el testamento un elemento de cierta estrategia de la salvación que todo hombre intenta en vida para asegurarse un puesto en la Gloria, máxime cuando la idea del Purgatorio debía ser por el estilo del horrendo compendio de torturas y suplicios que imaginó la mente de un monje cisterciense inglés a finales del siglo XII en su Purgatorio de San Patricio (5). Por todo ello, estas ideas más o menos conscientes y precisas otorgan al testamento el valor no sólo de reflejo de ellas, sino como cree Michel Vovelle de *"formas de recepción e incluso de creación"* (6).

Estas representaciones mentales seguían plenamente vigentes todavía a finales del siglo XVIII en el imaginario colectivo murciano. Tan rotunda afirmación es muy fácil de probar pero no en los testamentos, que son en este aspecto documentos muy opacos, poco explícitos (aunque, como veremos, no del todo mudos). Hay que buscar por otro lado, en la ingente masa de literatura devocional para reconstruir la imagen que se tenía del Purgatorio y de las almas que penaban en él. El canónigo de la Colegiata de San Patricio de Lorca, D. Domingo Martínez Illescas en una obra de mucho éxito - pues se reeditó al menos seis veces hasta 1.793, que es la edición que manejamos- nos lo confirma:

"La acerbidad de las penas que padecen en el Purgatorio las Benditas Ánimas, el desamparo y necesidad extrema en que se hallan nos hace a todos una dulce violencia para que tengamos de ellas piedad y compasión y nos apliquemos por todos los medios posibles a socorrerlas y aliviarlas de sus penas pues lo podemos hacer fácilmente" (7).

Y seguidamente el bueno de nuestro canónigo pasaba a relatar la penas de las almas condenadas al Purgatorio, ordenándolas en una novena y componiendo una oración por cada día de la misma, de la que extraemos aquellas imágenes y conceptos que mejor nos describen el Purgatorio:

1º Las almas sufren porque están *"en aquellos calabozos sin la vista de Dios"*.

2º Las almas sufren al estar en el Purgatorio sin poder libertarse *"de las cadenas y grillos que las oprimen"*.

3° Las almas sufren por la oscuridad: *"Considera cristiano que el Purgatorio es un lago y lugar de tinieblas y oscuridad, en donde ni las estrellas clarean ni el sol las alumbrá, el fuego que las oprime sólo tiene calor para abrasarlas"* (8).

4° Las almas sufren por la proximidad al infierno al oír *"las blasfemias e injurias que contra Dios están rabiosamente diciendo los condenados"*.

5° Las alma sufren por las penas que allí se le dispensan. Un día en el Purgatorio *"es más penoso y dilatado que cien mil años del mundo"*.

6° El Purgatorio es como un abismo de irás y no se sabe si volverás: *"Considera cristiano que el Purgatorio es un horrible abismo en donde fácilmente caen las Almas de los cristianos, de donde al paso que es fácil la entrada es difícil la salida"* (9).

7° El Purgatorio es sinónimo de fuego al tiempo abrasador que eterno pues no consume la materia: *"Considera cristiano que el Purgatorio es un horno de fuego tan violento y persistente que sin consumir abrasa a aquellas pobres Almas que quizás aquí estuvieron regaladas, es un fuego discreto, que a cada uno atormenta según sus méritos, es un severo inquisidor que escudriña hasta la más leve culpa para dar la correspondiente pena"* (10).

8° Las almas del Purgatorio sufren por el recuerdo de sus pecados y del tiempo perdido en vida.

9° El Purgatorio por fin es como un nuevo Bautismo pues purifica las almas para llevarlas a la Gloria. Pero este Bautismo es *"terrible, cruel y duro"*

A principios del siglo, hacia 1.704 volvemos a encontrar una obrita de este tema Esta vez es anónima o semianónima pues el autor se dice *"un religioso francisco devoto de las benditas Ánimas"* (11). Empieza ponderando las penas de las almas del Purgatorio:

"No sabe lo que se pide el que el Purgatorio pide. Dijo San Agustín y con razón. Oye atento lo que en él se padece para que engañado no lo desees y obres de forma que te libres de sus penas. A una voz dicen los Santos que cualquiera Alma del Purgatorio padece más que han padecido y padecerán todos los martires que ha habido y ha de haber en el mundo. ¿Sabes cuántos ha habido?. Según los numera Silveira corresponden trescientos mil cada día (...) A la Venerable Madre Sor Francisca del Sacramento la dijo un Almo: más es acá un momento de padecer, que padecer ahí hasta el fin del mundo" (12).

No se nos oculta el hecho de que suscitar esta devoción no era algo meramente gratuito. Había interés en hacer interiorizar la idea de Purgatorio pues en ambas obras se concluía con un idéntico remedio: los sufragios de los vivos por la intercesión de los muertos. Hay que notar además que sigue plenamente vigente la pastoral del miedo de que hablaba Jean Delumeau y que se trasponen al Purgatorio todos los miedos cotidianos del hombre de antaño: el fuego, la oscuridad, el dolor, la prisión, el

viaje.(13). Se trata de una forma al tiempo de suscitar el miedo y de prevenirlo, de ponerle nombres¹ de identificarlo y de alguna manera de sublimarlo. La devoción a las Animas del Purgatorio sirve pues para relativizar la fatiga, injusticias sinsabores y "tormentas" del día a día de aquellos tiempos y en este sentido fijémonos cómo se compara lo que es futurible con lo que es presente para minimizar éste: todas las penas de nuestra vida no son nada comparadas con las del Purgatorio.

Todo esto tiene su origen en el clero (ambos autores pertenecen a él). ¿Va mas allá de estos sectores?. ¿Cual es la proyección social de esta representación mental?.¿Se ha asumido socialmente o no?

Dejando a un lado el espinoso tema de la posible cristianización del doble precristiano a través el Ánima del Purgatorio; cuestión que abordaremos en el siguiente capítulo, vamos a tratar de dar respuesta a estas interrogantes. Y para ello buscamos en los testamentos.

Antes, sin embargo, es muy apropiado que nos preguntemos sobre los canales de difusión de estas ideas. La respuesta es natural: no sólo leyendo estas obras se conseguiría esa evasión y consolución de ánimo de que habla el profesor Alvarez Santaló (14) (y en este sentido conviene recordar que ambas, una de principios de siglo y otra de finales son "recetas" para asumir un futuro *post-mortem* incierto) sino que oyendo también se lograría asumir e interiorizar tales ideas. Nos estamos refiriendo a los sermones, y no a las Oraciones fúnebres, sino a los del ciclo litúrgico anual o a los de circunstancias como son los de misión. Uno de los predicadores más importantes del siglo en Murcia, el franciscano fray Pedro Sánchez Ruiz dice en el Sermón de San Miguel (uno de los abogados de la buena muerte):

"Cuando se ausentó Miguel y volvió Pedro en sí conoció la libertad de su cautiverio, viva imagen de un Purgatorio porque nada puede copiar más a lo vivo de un Purgatorio, los grillos que de la cárcel de un San Pedro las cadenas (...). Al consagrar la Hostia los sacerdotes, escribe San Gregorio, asiste San Miguel con su numeroso ejército de Angeles y como este Sacramento Augusto, es un Cordero sacrificado así por los que viven en este mundo como por los que padecen los incendios del Purgatorio, asiste Miguel a este sacrificio cruento ofreciendo a Dios este holocausto para que vivos y difuntos logren por él su refrigerio (...). Ya miro a estos ilustres y devotos cofrades tan cabales en sus cultos como ajustados en sus disposiciones porque lastimados que giman en el profundo lago del Purgatorio las Almas benditas, ofrecen a Dios los caudales de luces tan soberanas para que libres de las penas que padecen vuelen a ver a Dios en el Cielo a que aspiran" (15)

Además de esto, sabemos que el Padre Diego José de Cádiz, uno de los predicadores más importantes de aquel tiempo, en su misión murciana, hacia 1.787. predicó de Ánimas (16). El Sermón de Animas forma parte de cualquier misión. Y la misión es un acto pedagógico, enfocado hacia las masas populares.

Como vemos coinciden algunas de los elementos constituyentes del Purgatorio que hemos visto antes:

"Cárcel con grillos y cadenas", "incendios", "lago profundo". Son imágenes mentales de rancia procedencia y además mestiza, pues combinan la concepción del Purgatorio como prisión con la de pseudoinfierno. Ambas surgen a finales del siglo XIV y sobre todo en el siglo XV, como elementos iconográficos de retablos, libros de horas y frescos de iglesias (17). Por lo demás, el hecho de que el más explícito de estos textos sea de finales del siglo XVIII; ¿no quiere decir que se estaba olvidando el Purgatorio, y consiguientemente se hacía más necesario que nunca recordárselo a los fieles?. Véamos ahora lo que dicen los testamentos y también lo que no dicen.

Para el caso murciano de finales del Antiguo Régimen, todo lo que venimos diciendo está asumido: las fuentes lo prueban. Ciertamente, un testamento es una fuente parca y grandemente estereotipada pero hay algunos rasgos que nos confirman implícitamente la ubicación religiosa (en el sentido preciso ya apuntado). Más adelante veremos toda la

serie de indicadores religiosos que un testamento contiene y que constituyen una verdadera codificación de la estrategia ante la muerte católica. Ahora limitémonos a señalar que la redacción notarial del documento ha sido a veces indiscreta: en la parte expositiva del testamento (aquella que - debe casi toda ella y casi siempre al notario), antes de la elección de intercesores, encontramos, a veces, unas breves palabras que nos hablan del sentido de la fuente con la que tratamos:

" y ... deseando poner mi alma en carrera de salvación elijo por mi intercesora y abogada..." Semánticamente hay que hacer notar que los términos *"carrera de salvación"* nos remiten a la idea de movimiento *post-mortem* del alma. No

No se trata pues del reposo – o sueño - apacible de las almas tras la muerte del cristianismo primitivo, tal como ha estudiado Philippe Ariés (18). Por el contrario, esas palabras creemos que traducen la idea de un recorrido del alma por el espacio *intermedio*: Purgatorio. Por lo demás, su presencia, en la mente, de forma más o menos consciente, de los testadores, o al menos del notario, queda atestiguada en la forma en que se dejan las misas testamentales. Junto a misas por el alma de cada uno, también se recuerdan las de los padres, abuelos y demás parientes al tiempo que se intentan paliar los efectos de *"penitencias mal cumplidas"* *"cargos de conciencia"* en vida y se recuerda en este tercer bloque de intereses del testador - en orden decreciente, esto es cierto - a las *"Ánimas del Purgatorio"*.

El mejor indicador para poder verificar cuantitativamente nuestra argumentación es comprobar hasta qué punto los otorgantes de testamento se han olvidado de las Ánimas del Purgatorio a la hora de mandar decir misas. Este indicador evoluciona así:

1.705 21 casos (un 16,03%)

1.730	40 casos (un 17,70%)
1.755	81 casos (un 29,13%)
1.775	94 casos (un 44,76%)
1.795	116 casos(un 35,36%)
1.825	90 casos (un 48,12%)

Antes de comentar esta estadística hay que decir que hemos incluido en este conteo a los que o bien no dejan misas algunas o bien delegan en la voluntad de sus albaceas, con lo que las cifras deben ser entendidas como máximos, al escapárenos algunos casos del campo de observación. Hecha esta salvedad parece evidente un deslizamiento a la baja de esta devoción comenzada a mediados de siglo. Antes era de rigor acordarse de las Ánimas del Purgatorio para dedicarles sufragios La imagen del último tercio del XVIII es además bien clara: 1 de cada 3, por lo menos de los otorgantes ya se despreocupan de las Ánimas (la leve recuperación de 1.795 sólo interrumpe brevemente el proceso, lo que es debido a que es un sondeo sociológicamente más popular que los anteriores). En 1.825 las posiciones entre los “tradicionales” y los “individualistas” que ya no procuran sufragios a las Ánimas del Purgatorio, se han equilibrado casi al 50 %.

Ante esto, es pertinente que nos preguntemos si la obra , antes citada, de 1.797, mucho más explícita que la de 1.704, no es reflejo de la evolución social del tema pretendiendo corregirla, más que realmente inducirla. Es como si hubiera que recordar los suplicios del Purgatorio para procurar que el flujo de misas, oraciones,sufragios, siguiera siendo alto y por tanto saneada fuente de ingresos para el clero, tal como antes insinuábamos.

Otra explicación complementaria podría incidir en el hecho de que en el último tercio del siglo XVIII se detecta una tendencia al bloqueo del equipamiento parroquial y. conventual a la hora de atender las necesidades espirituales de una población incrementada secularmente que satura las disponibilidades de los intermediarios religiosos, máxime cuando en la segunda mitad de la centuria las fundaciones religiosas de conventos se han detenido. Es lo que hemos llamado "época de las prisas" que más tarde veremos y que provocará una reacción contra lo prescindible que son precisamente los sufragios por las Ánimas del Purgatorio.

La marcha de este indicador es particularmente sensible y móvil, a despecho de los que piensan que el testamento es más - o al menos tanto - voluntad del otorgante como del escribano.

Los murcianos creían conscientemente y calculadamente en el Purgatorio y en las Ánimas presas en él. De nuevo echamos mano de las confesiones indiscretas de los testamentos: vamos a ver algunos ejemplos particularmente reveladores de lo que se creía y esperaba en y de las Ánimas del Purgatorio.

D. José Rubio Miralles y D^a Francisca Meseguer Barceló, residentes en Algezares decían en 1.795 lo que sigue:

“También queremos que por nuestra muerte se digan cien misas y mas las que dejo yo el D. José anotadas en mi libro de cuenta y razón en que me arreglaré el estado de caudal que entonces tenga y todos menos las del tercio parroquial se celebrarán donde quieran nuestros albaceas a quienes encargamos la suma brevedad, mediante no haber acto que más sufrague a las almas del Purgatorio que el Santo sacrificio de la misa, pagándose la limosna acostumbrada” (19)

La obligación moral con los difuntos también está explícita en este otro testimonio:

“Quiero que cuando la Majestad Divina me lleve, en mi entierro nos haga con mi cuerpo parada ninguna como estilan porque el interés que pueda llevarse por ello se convierta en darlo de limosna para que se haga bien por las benditas ánimas del Purgatorio a quienes todos debemos atender” (20).

A la vista de este último testimonio resulta claro cual es el origen de todo ello: el clero. El clero que no sólo veía en esta creencia algo utilitario sino algo sentido profundamente y nacido al menos en parte de las preocupaciones pastorales.

El que a continuación se nos confiesa es D. Juan Palmero, Canónigo penitenciario de la Catedral, hacia 1.719, es decir, en pleno auge de esta devoción:

“Es mi voluntad que el día de mi fallecimiento cuando ya esté privado de los sentidos, antes de expirar, se compren doscientas bulas de difuntos que pongo en la Gran Reina de los Ángeles para que las aplique por las Benditas Ánimas del Purgatorio que sean de mi obligación según el orden de justicia y caridad y por las más destituidas de sufragios y por los que alabaren más a Dios en el Cielo y sea de su mayor honra y gloria y convenga para mi salvación” (21)

Todo, pues, coincide: el testamento que como vemos sigue siendo aún hacia la mitad del siglo XVIII en Murcia un instrumento de rescate junto a sus evidentes finalidades afectivas y reguladoras de la herencia. Pero hay más: en la mente clerical -es decir en la elite católica oficial- el testamento es además todavía un elemento externo, un síntoma y requisito a un tiempo del proceso de la **"buena muerte"**. Hemos comprobado a través del Sermonario su inserción como elemento morfológico, necesario y explícito del bien morir (22).

2.- TESTAMENTO Y BUENA MUERTE. ALGUNOS PROBLEMAS METODOLÓGICOS

Esta asociación de testamento y buena o bella muerte (entendiendo aquel como un requisito de esta) aún siendo de épocas anteriores todavía permanece vigente y no sólo en los sermones como antes hemos visto.

Si la buena o bella muerte es la que es gradual, la que avisa primero con la enfermedad y luego con los Sacramentos (23), el testamento es entonces todo un recurso in extremis para disponerse al pasaje. Es por lo tanto un documento estratégico, oportuno, pensado, solemne en una palabra. Incluso cuando la mala muerte está presente - la violenta o la repentina- debe mediar testamento. Un caso típico de mala muerte es la que se produce en el cadalso, es decir, por ajusticiamiento. Incluida esta modalidad de muerte mala debe contar con testamento. Así nos lo dice el capuchino fray Juan Francisco de Valencia en un librito que bajo la forma de catecismo - forma dialogada, con preguntas y respuestas- es un manual de ayuda a bien morir para enfermos y sentenciados a muerte. Después de esperar a que se le comunique al reo la noticia debe el sacerdote empezar la gran prueba, la gran preparación (confesión, aplicación del viático, acompañamiento al cadalso ...). Pero como paso previo éste:

"¿Qué cosas deben practicarse antes de empezar la confesión general. Todas estas: ver si tiene algún estado por el cual no debe ser ajusticiado, verbigracia que esté ordenado o sea fraile. Ver si tiene algo de qué testar y que haga testamento. Ver si debe restituir o satisfacer alguna cosa y que la restituye o satisfaga. Ver si está enemistado con alguno y que se reconcilie. Ver qué quiere hacer de su ropa y otras cosas así" (24).

Sobre al texto anterior sólo añadiremos algo más: todo él está encaminado a convertir la mala muerte - por ajusticiamiento en éste caso- en buena, es decir en muerte ejemplar:

"¿Qué debe hacer el sacerdote asistente luego que expire el reo y se aparte el verdugo?. Debe hacer una plática contra aquel vicio que ha traído a aquel reo a aquel suplicio, señalando aquel ejemplar en confirmación de lo que predica" (25)

Más revelador todavía es este otro ejemplo, sacado de las Constituciones de la Congregación de servitas de la Iglesia parroquial de San Bartolomé y que habla de las obligaciones de los cargos de enfermeros de dicha institución:

"... es bien que los congregantes que han prometido a la Santísima Virgen, emplearse en la práctica de las virtudes se esmeren en ejercitar esta virtud de la caridad que es la reina y madre de todas con los hermanos enfermos como primeros acreedores nuestros. Par lo que se elegirán para enfermeros dos sacerdotes (...) los que visitarán (a los

enfermos) *con frecuencia, los ejercitarán con dulzura y amor al sufrimiento y resignación de la voluntad de Dios. Cuidarán que reciban los Santos Sacramentos y dispongan con tiempo su testamento(...). Y si llegase al peligro de muerte, se nombrará a un hermano sacerdote que sucesiva continuamente se renueven para que en la última hora no le falte la asistencia espiritual (...) e ínterin todos los congregantes encomendarán a Dios y ayudarán al enfermo como más cada uno pudiese y le dictase su fervor, con misas, oración, limosnas y mortificaciones como querrá cada uno ser socorrido y ayudado en el trance de su muerte.* (26).

Sigue por tanto el testamento que nos proponemos analizar respondiendo, en una continuidad secular a la idea de redención (27). La concepción última del documento, al menos en principio no ha cambiado de una primera mitad del siglo a la otra(28). Por ello el testamento murciano de finales del Antiguo Régimen es aún válido - a falta de profundizar más en su valoración como fuente- para constatar las actitudes colectivas ante la muerte, mas allá del umbral crítico de los años 1.770-1.780 que Pierre Chaunu apuntaba como tope máximo en el caso parisino; a partir del cual el testamento pierde gran parte de su valor como portador de las actitudes públicas y notorias del hombre ante su muerte (29). Por el contrario, el testamento murciano sigue contando con todos los indicadores esenciales que más adelante mencionaremos.

Continuidad secular de los indicadores, persistencia de su valor religioso: he aquí una primera constatación que no por ello es menos significativa: Murcia no es, ni mucho menos, el medio parisino, capital de las luces, que Chaunu ha estudiado.

Todos los gestos que el testamento contiene responden a una codificación en clave de redención cristiana. ¿Cómo poder medir esto en el testamento? Una respuesta es evidente: si los testamentos contienen el gesto de dejar misas. Esto será más tarde estudiado.

Se nos plantea ahora un gran problema metodológico: ¿es legítima una historia de las mentalidades con trasfondo religioso como es la de las actitudes ante la muerte, en base a la consideración de una serie de indicadores cuantificados y seriados tomando como soporte el testamento?. Si la respuesta fuera afirmativa, ¿no nos quedaríamos en meras superficialidades insignificantes y abstractas que nada o poco dicen de las verdaderas motivaciones internas y profundas que dan sentido al obrar de los hombres?. ¿No nos quedaríamos en el mejor de los casos, arañando tan sólo nuestro objeto de estudio o en una serie de convenciones sociales que marcarían decisivamente la elección del testador o incluso del mismo notario?. Como bien se adivinará, estas cuestiones son realmente claves ya que de ellas depende en gran parte el valor de toda una serie de trabajos sobre el tema.

Hace unos años se veía en el número y en la serie la resolución de todos los problemas: integración de las masas anónimas en la historia, asalto al "tercer nivel" o a la historia de las civilizaciones, iluminación de nuevos temas privilegiados, etc. Después vino el desencanto y la vuelta a lo cualitativo: las obras de Carlo Ginzburg son

un magistral ejemplo. En su Menocchio este autor se quejaba basándose en H.P. Thompson *"del graseo impresionismo de la computadora, que repite ad nauseam un elemento simple recurrente, ignorando todos los datos documentales para los que no ha sido programada"*. Y después sentenciaba: *"la computadora no piensa, sólo ejecuta"*. (30)

Pero ni un extremo ni otro. El dato cuantificado y seriado es el complemento lógico de una buena idea. Ambos polos se explican convergiendo o divergiendo. Por ello, hay que insertar al testamento dentro de su contexto no sólo religioso, sino social, económico y cultural. Sólo de esta manera se podrá aplicar a la historia de las mentalidades la metodología prestada de la sociología religiosa. Tal como ha defendido teórica y prácticamente Michel Vovelle (31) y trae él, una ingente legión de investigadores-imitadores.

La sociología religiosa se caracteriza por la elección de indicadores significativos dentro de una problemática evangelizadora católica, tal como era practicada por Le Bras y su escuela en Francia durante las décadas de los años cincuenta y sesenta (32). La finalidad era conocer el alcance de la secularización de costumbres para actuar sobre el cuerpo social en el sentido reevangelizador antes apuntado.

Por todo ello tratar el testamento según esta óptica - a lo que se presta excelentemente por la homogeneidad de los datos que proporciona - ha de llevarnos necesariamente a buscar el sentido, que no es evidente, de todos sus indicadores. ¿Donde buscar?. En un primer nivel, en la literatura religiosa del momento de estudio para comprobar correlaciones, trasvases, contradicciones, ausencias, etc.. que luego poder confrontar con el testamento y su estudio cuantificado y serial que por sí sólo sería demasiado seco y ambiguo.

En un segundo nivel, en el propio documento pues a veces breves pero reveladoras palabras nos dan la clave para descodificar lo que generalmente se nos presenta cifrado. Son esas *"confesiones indiscretas"* de que habla Michel Vovelle (33) que hacen del testamento, bien conocido, una grandísima fuente de estudio para la historia de las mentalidades.

Reducirlo todo a número es empobrecedor pero también lo es reducirlo todo a unas cuantas ideas deslabazadas y sin raíces sociales. Luego: cuantificar y seriar - para nosotros no es un fin en sí mismo; es un medio, de igual rango, y complementario de otros testimonios que en nuestro caso, sacamos de todo el cúmulo de literatura devocional y sermones que nutre al mercado del consuelo murciano, utilizando la terminología del profesor Álvarez Santaló. Descodificación es por lo tanto el término clave en este problema: el testamento es un conjunto de gestos mas o menos conscientes, más o menos voluntarios pero con una significación concreta y positiva (que generalmente habrá que buscar en épocas pretéritas). Por lo demás, nuestro estudio se basa en el hecho de que entre conducta y creencia hay una relación tosca pero efectiva (34) máxime cuando nos estamos moviendo en los límites de un tipo muy concreto de piedad: la piedad

barroca, externa, aparatosa, y al mismo tiempo pedagógica y en un tipo muy concreto de muerte: una muerte que tiene al testamento como parte esencial de su ritual - y que por ello nos da la actitud o voluntad última del otorgante, una instancia ante la que, como cree Vovelle no se bromea- (35). Los índices seleccionados vienen dados por las virtualidades de la fuente, por su estructuración interna que repite perfectamente la estudiada *por* la profesora Marión Reder para la Málaga de principios del XVIII (36).

Además de todo esto, el testamento es una fuente que dada su homogeneidad se presta perfectamente a ser tratada en base a los presupuestos metodológicos de la Historia serial a través de la cuantificación sistemática: el testamento nos va a dar el hecho típico, es decir el hecho que más se repite, o lo que es lo mismo, el hecho que más seres han verificado. Llegamos pues por este camino a una satisfacción por lo menos apriorística de nuestras inquietudes por la masa anónima. Esta es una bondad evidente de la fuente con la que tratamos, que deriva también de la gran cantidad de documentación existente en el Archivo Histórico Provincial de Murcia con lo que el recurso al sondeo era indispensable, tal como explicábamos en el capítulo anterior.

3.- LA TIPOLOGÍA DE LOS DOCUMENTOS: ALGUNAS CONCLUSIONES AL RESPECTO.

Volviendo al problema del sentido y valor del testamento, y sobre todo al difícil tema del papel que juega el notario en los fenómenos observados estudiando esta fuente, puede ir sacándonos de dudas considerar la tipología de las actas de última voluntad que constituyen nuestro estudio. En este contexto, creemos que es altamente significativo el hecho que se dé una gran preponderancia del testamento abierto o público, es decir el nuncupativo (37). Este tipo de documento es el que nos encontramos siempre por encima del 80% de los casos, bien sea un testamento sencillo, esto es individual, bien sea mancomunado (dobles, triples y hasta cuádruples) tal como se ve en el CUADRO I

La consecuencia de esto resulta evidente: el encuadramiento notarial es fuerte. Las implicaciones aparecen pronto: las convenciones notariales tenderán a constituir como una primera coraza que será preciso seccionar si es que queremos llegar a conclusiones válidas. Una segunda coraza que oculta nuestro objeto de estudio la constituye el hecho de que sobre lo normal, sobre lo aceptado socialmente, pocas veces se habla. El antídoto contra esto no puede ser otro que o bien se busca fuera de los testamentos o bien se busca en los testamentos reuniendo tal masa de documentación

que permita sorprender alguna confesión indiscreta, mediante una suerte de búsqueda arqueológica, del tipo que propone Carlo Ginzburg (38) conjuntando de esta forma una serie de restos que convenientemente unidos nos proporcionen una imagen lo más fiel posible de la realidad estudiada.

Otra implicación de orden metodológico es el papel jugado por el notario como- intermediario cultural que, según Michel Vovelle, es (39). Esta figura de cualquier sociedad contribuye a difundir en vertical por la escala social los valores y las creencias del grupo de los notables urbanos, letrados y acomodados, a los que pertenece. Tal como recientemente ha afirmado David González Cruz para el caso onubense durante el siglo XVIII, el otorgante no controla la redacción del acta, siendo ésta fruto, en buena medida, de la aplicación de los repertorios de fórmulas existentes o del aprendizaje empírico en la escribanía durante los años de prácticas del futuro escribano (40). No vale pues utilizar al notario aislado como portavoz de la colectividad, tal como sugiere Baudilio Barreiro (41) (más por ser libresco la fuente de sus fórmulas que por otra cosa). Por ello un estudio de las fórmulas notariales aún siendo de alguna utilidad supone un excesivo trabajo para tan cortos resultados, como son el repertoriar ciertas fórmulas repetidas y preestablecidas, por más que estas sean significativas y sintomáticas. Este es un camino que, aislado, da pocos frutos, máxime cuando sabemos que el oficio de escribano o notario era considerado mecánico (42), es decir suponía la adquisición de las habilidades de la profesión de forma empírica y a través del aprendizaje de los oficiales a partir del titular de la escribanía. La consecuencia de todo esto es lógica: la inercia en la adquisición y reproducción de fórmulas aprendidas bien del escribano titular, bien de los manuales sobre fórmulas notariales en circulación en la época (43).

Otro hecho resulta evidente y complementario del anterior cuando consideramos la tipología de los testamentos: los cerrados o místicos, más personales y y sinceros por ser más íntimos, son escasísimos sobre todo desde mediados del siglo XVIII. O no existen o se mantienen en torno al 1%. La diferencia con París, capital de las luces, es abismal: allí según Pierre Chaunu - alrededor de 1/4 de los testamentos son ológrafos (de redacción personal del otorgante) en el último tercio del siglo XVIII (44). Aquí los ológrafos son desconocidos o casi. Murcia se asemeja más a la Provenza de Michel Vovelle (1-5% de ológrafos) y al testamento normando de P. Goujard (siempre menos de 1%) (45). Parámetros comparativos con otras zonas de España no nos son posibles pues, por lo general, se ha descuidado este aspecto (46).

Estos hechos habría que relacionarlos con el nivel de cultura, esto es evidente. Ambas variables: nivel de cultura y posibilidad de redactar personalmente el documento van unidas. Así los altos índices de analfabetismo serían una primera explicación del poco uso social que hay del testamento cerrado o místico. Pero una mirada más en detalle puede aportar datos más precisos sobre el tema. Para llevarla a cabo nos vamos a detener ahora en el sondeo dirigido para comprobar quiénes eran los que utilizaban este medio para expresarse y quiénes por contra tenían que confiar en la habilidad profesional del notario o sus oficiales. Esta información se resume en el CUADRO II.

Como vemos, ahora dejamos en sus justos términos la cuestión: 23 testamentos cerrados sobre un total de 543 que integran esta segunda muestra, o lo que es lo mismo un 4,23% del total. Pero lo más importante es ver qué grupos y cuándo los usan. Son los grupos I (élite) y II (clero) casi los únicos que otorgan este tipo de testamentos: 12 y 8 respectivamente y sobre todo a principios del siglo (14 casos sobre 34).

Se confirma pues la hipótesis explicativa del nivel de instrucción pues recordamos que entre estos grupos los niveles de alfabetización eran los más elevados. Por lo demás, este tipo de documento del que ahora hablamos parece haber caído en desuso desde por lo menos mediados de la centuria o incluso antes.

Todo parece indicar que el testamento místico es más propio del siglo XVII que del XVIII, es decir, de la plena edad barroca.

También nos llama la atención el gran uso del testamento por poder entre las élites por lo menos hasta mediados de siglo. Una razón es obvia: son testamentarias complejas, con patrimonios amplios, en las que hay que atar muchos cabos antes de otorgar el testamento: hay que delimitar hijuelas, legítimas, dotes, arras y cumplir un gran número de mandas y legados piosos. Por contra, el testamento mancomunado - sea doble o mutuo- es privativo de los sectores populares (grupos IV y V) donde el trabajo manual en el taller o en la tierra solidifica a la pareja y la solidariza a la hora de otorgar testamento. Por lo demás, la proporción de testamentos abiertos otorgados ante un cura o fraile en misión está reservado a los casos más alejados de la ciudad, donde no puede acudir pronto el escribano cuando llega una enfermedad. Su misma presencia, siempre afectando al grupo campesino es reveladora del sentido religioso del documento.

Además de todo esto y tal como decíamos en otro lugar de este trabajo se observa cómo la verdadera peculiaridad de Murcia y su término municipal, en lo que al otorgamiento del testamento se refiere, es el gran porcentaje de testamentos mancomunados existente. Su uso adquiere los rasgos de fenómeno masivo entre los grupos populares hacia mediados de siglo como se desprende de los dos cuadros anteriores. Sin duda esto se explica por la especial estructura de la propiedad de la tierra en la huerta murciana además de por el régimen de tenencia de ella (47) ya que son de este sector de residencia un porcentaje elevado a de estos testadores casados que otorgan su testamento mancomunado. Veamos un ejemplo en el año 1.795 en el que son 59 los documentos que pertenecen a la categoría que ahora consideramos, encontramos que hasta un total de 34 (un 57,62% de los de este subgrupo) pertenecen a parejas residentes en zona de huerta y que no pocas de ellas se declaran explícitamente arrendatarios y/o propietarios. En este sentido consideramos como altamente reveladora la actitud económica de D. Gil Francisco de Molina Junterón y Gonzaga, Marqués de Beniel confesada en su testamento: el paso de censalistas a arrendatarios (con los consiguientes pleitos) de los cultivadores de las tierras del mayorazgo de Junterón en tierras de Beniel y Zeneta (48).

4.- HACIA UNA FUNCIÓN NUEVA DEL TESTAMENTO: LA REGULACIÓN DE LA HERENCIA.

Con todos estos indicios anteriores en la mano, creemos poder afirmar que motivaciones no sólo religiosas empiezan a deslizarse en la voluntad de los testadores

hacia mediados de siglo, justo en la época en que la práctica social de hacer el testamento había devenido en algo bastante extendido. Se trata de que cada vez más, conforme avanza el siglo, el documento se presenta con vocación de regular las sucesiones y prevenir posibles disputas familiares. Es en este sentido en el que hay que entender dos procesos paralelos: la elección progresivamente extendida de Comisarios partidores de los bienes tras muerte del otorgante y las peticiones expresas de estos para que la concordia reinara entre los herederos. Los testamentos murcianos de la segunda mitad del siglo XVIII se hacen extremadamente locuaces y nos hablan de frecuentes enfrentamientos familiares que tendrían como centro las herencias.

Ciertamente, ya era conocido por épocas anteriores -a través de los Artes de morir desde la Baja Edad Media -, que un paso para la buena muerte era dejar resuelto el asunto de los bienes temporales y la transformación de una parte de ellos en bienes espirituales al invertirlos en misas, limosnas, sufragios, pero la preocupación predominante era la salvación personal de cada individuo (49). Ahora, algo empieza a cambiar y la preocupación por la salvación del alma comparte su lugar en la mente del moribundo o del hombre con salud, pero previsor, con la preocupación proyectada hacia la familia más allá de su muerte, sobre todo cuando los hijos son menores de edad (50).

Por ello, hacia la década de los setenta del siglo XVIII, a los tradicionales sujetos testamentarios (otorgante, albaceas, herederos, testigos y escribano que da fé pública) se viene a añadir uno más: la figura del comisario-partidor, encargado expresamente por el otorgante, de hacer partición extrajudicial de sus bienes entre sus herederos (51)

Hay que hacer notar que la figura del albacea y la del comisario-partidor, aunque a veces coinciden suponen dos funciones ya separadas: el albacea para "*cumplir todo lo pío contenido en mi testamento*" (fórmula notarial literal) y el comisario para ocuparse de la repartición de herencia.

Para ver todo esto tomemos dos años de finales del período de estudio (pues tales cláusulas son desconocidas tanto para 1.705 como para 1.730 y 1.755) cuyos datos aparecen reflejados en el CUADRO III.

Como se puede apreciar en dicho cuadro el avance en tan sólo veinte años es tangible (de poco más del 10% a casi 1/3 de la muestra considerada) para quedar estabilizado después. Asistimos a una práctica social más o menos extendida, que como sucede en otras muchas ocasiones, es anterior a la sanción legal ya que esta llegó sólo en 1.791 (52).

El rígido y árido lenguaje notarial nos ha transmitido esa preocupación en más de una ocasión, formulada de manera explícita:

“Para evitar disturbios entre los herederos que nombraré sobre la división y partición de mis bienes y precaver toda ocultación de ellos y aún cuando no los erija toda sospecha, desde luego quiero que luego que yo fallezca o me halle en artículo mortis, Salvador Illán, morador en el expresado lugar de quien tengo particular confianza y experiencia de su cristiana conducta se incaute y ponga cobro a dichos mis bienes y los distribuya entre mis herederos que nombraré y cuando se ofrezcan algunas dudas en ello las disuelva D. Francisco Canales mi pariente, Abogado de los Reales Consejos en esta ciudad y que en todo se esté y pase por la determinación de este sin excusa” .
(53)

Existen, además, otras variantes de esta preocupación creciente que hemos detectado: se trata, por una parte de las peticiones de quietud y concordia a los herederos después de la muerte y por otra de ciertas declaraciones que los testadores nos han hecho y que durmiendo entre la documentación notarial, nos han confesado sus preocupaciones más íntimas. Es entonces cuando aparecen aquí y allá el marido dispendioso del cual trata de defender un padre a su hija, o unos herederos poco dados a aceptar un determinado testamento.

En todos estos casos, el amor por la familia - más o menos próxima y su cohesión se une a la preocupación por su fortuna. Para la mente de los testadores de finales del

XVIII ambos conceptos van unidos: algo estaba cambiando en la familia murciana desde mediados del siglo XVIII, o tal vez antes, pero es ahora cuando sale a la luz. Veamos algunos ejemplos:

Juan Pelegrín Quesada, feligrés de Santa María (Catedral) fue muy cuidadoso en este sentido:

“ Declaro y es mi voluntad que en el caso de verificarse mi fallecimiento para evitar desavenencias, discordias y consumo de intereses y otros inconvenientes que de suyo exige la inmiscusión judicial con la quietud posible, todo se efectúe percibiendo lo que cada uno le correspondiese precedida la correspondiente liquidación sin entrometerse el uno contra el otro ni este contra aquél, sino que como padres e hijos estén con quietud tomando

consejos de personas timoratas de esencia y conciencia que se la pueda dar par quietud de sus conciencias lo que manifiesto para su observancia” (54)

Salvador Pérez y María Riquelme, en 1.795 se expresan también en similares términos:

"Item. También prevenimos a los dichos nuestros hijos así varones como hembras estén y pasen por nuestra disposición testamentaria sin mover pleito ni levantar disputas ni altercados porque así lo esperamos de sus buenos procederes y si contra razón y justicia alguno lo ejecutase queremos que pague todos los gastos y costas que originase porque nuestra voluntad se partan por iguales partes nuestros bienes y caudal y que los disfruten pacíficamente y que todos corran can la unión que debe mediar y buena correspondencia de hermanos" (55).

Curiosa, pero altamente reveladora, es esta confesión postrera:

"Declaro que la expresada mi hija y única heredera, por su desgracia y para sentimiento mío, tiene un marido que se encuentra en quiebra después de haber consumido el grueso caudal que heredó de su padre y mucha parte de lo que recibió en dote de mi hija sobre cuyo reintegro se está siguiendo un ruidoso pleito y más de esto me está debiendo once mil pesos poco más o menos; el marido y mujer se hallan separados, siguiendo también pleito de divorcio: quiero y es mi voluntad que si Dios me llama a juicio antes que se acaben estas desavenencias en tal caso no perciba mi yerno, lo que por herencia mía corresponda a su mujer sino que se ponga todo ello en depósito y Administración de persona de abono que dé las utilidades y renta que produzca a dicha mi hija en derecho, porque de percibirlo un hombre que ha disipado tantos bienes, debo temer y recelar consume también los míos y esto no lo podrá permitir la Real Justicia porque aunque el marido es Administrador de los bienes de la mujer no deberá serlo el que tan mala cuenta da de ellos y así ruego y encargo a la Real Justicia mire por la pobre mi hija que está gimiendo bajo la crueldad de un marido que después de haber ultrajado su persona de obra y de palabra corre peligro su vida y mis bienes, pues dándome Dios tiempo pienso recurrir a la Piedad del Rey solocitando apruebe una Disposición y Declaración tan justa como la que llevo hecha y encargo a dicha mi hija que en caso de no poderlo yo ejecutar haga la expresada solicitud para lo que desde ahora le confiero todos los poderes y facultades que por ley puedo y son necesarias” (56)

Esta mutación dentro de la familia que percibimos pasada la mitad de la centuria, se nos confirma por otras vías: El Prebendado, D. Alfonso Rovira y Gálvez en una interesante *Relación* de la Misión en Murcia, del capuchino Fray Diego José de Cádiz en abril de 1.787, es decir en pleno desarrollo del fenómeno, nos presenta al misionero como un pacificador de familias:

“¡ Cuantos matrimonios se han reunido, que siempre habían hallado pretextos para evadir el celo de los Prelados y arbitrios para frustrar las intervenciones de los Jueces,

estimuladas de la repetidas órdenes del Soberano! ¡ Cuantos hijos han vuelto a los brazos de sus padres, de que estaban distantes muchos años! ¡ Cuantos padres han dado un público testimonio de su piedad y religión, volviendo a sus hijos aquella tierna correspondencia de que estaban privados, o por sus infidelidades o por alguna falsa preocupación, o por las que el siglo llama razones de estado o cánones de la etiqueta” (57)

Más allá de la retórica que rezuma el pasaje (lógico débito de este tipo de obras) se adivina que algo debía existir de lo que venimos hablando.

Esta figura testamentaria nueva que se ha unido a las tradicionales era entendida como una especie de árbitro neutral en situaciones que adivinamos tensas. Así por ejemplo, lo encontramos en el testamento - otorgado por poder – de Juan Roca Urrea en 1.775:

“Y fue su voluntad usando de las facultades que el Derecho le permite nombrar a D. Diego Alarcón Lozano o a D. Juan de Rueda, letrados de la mayor opinión en dicha ciudad para que decidan cualquier punto si ocurriese alguna duda acerca de los particulares contenidos en este testamento encargando a sus herederos estuviesen y pasasen por la resolución que diere cualquiera de dichos letrados, obviando por este medio disputas y litigios que sólo acarrear disensión entre las familias” (58).

A veces se es bastante explícito y sabemos quiénes son esos incordiantes herederos siempre dispuestos al pleito:

“También declaro y es mi voluntad que el caso de que por mis sobrinos se intentase reclamar alguna cosa de lo contenido en este instrumento y heredero que dejaré nombrado, además de no ser oídos, traigan a cuenta también perciba dicho heredero que dejaré nombrado, setecientos reales que por un vale que para en mi poder están obligados a pagarme y en el caso de no percibir cosa alguna se los remito y perdono” (59)

Como quiera que sea la figura del comisario-partidor es no sólo preventiva sino también curativa de situaciones de tensión en la transmisión de la herencia, generalizadas a lo que parece en el último tercio del siglo XVIII. La tensión debía ser grande y estaba en relación directa con los intereses en juego. Por ello, los testamentos de los miembros de la élite, a veces son especialmente truculentos. Tal es el caso del de D^a Mariana López de Oliver y Minalla, hermana de la Condesa de Roche, cuyo yerno actuó, según su versión, de la siguiente manera:

“Declaro que en el día nueve de enero del año pasado de mil ochocientos veinte y uno mi hijo político D. Joaquín Trujillo, me presentó un papel para que lo firmase y no habiendo tenido parte alguna en su formación ignoro por lo mismo su contenido pues lo cierto es que me amenazó en aquel mismo día iba a perder a mi marido dicho D. Bartolomé Cavero disponiendo su prisión, mediante la intimidación que

tenía con los Jueces de primera instancia y las relaciones de su hermano que era Comandante general y por evitar los males y sentimientos que iban a agolparse sobre mi casa cediendo a la fuerza física y moral que se me hacía, firmé dicho papel y par si acaso contiene disposiciones o cláusulas relativas a la sucesión de mis bienes o a figurar o perdonarse algún crédito ya sea en favor o en contra u otra cosa con que se perjudique el derecho de mis hijos, hallándome ahora libre de toda sugestión y violencia, en descargo de mi conciencia y para los efectos que puedan ser conducentes a el descubrimiento de la verdad, debo manifestar y declaro que dicho papel recogido con al firma por D. Joaquín Trujillo es falso, cualquiera que sea su contenido y que la firma que aparezca mía fue exigida a la violencia y la puse por evitar la ruina que amenazaba a mi casa(60)

Dicho todo esto resulta pertinente comprobar entre qué grupos sociales se encuentra ésta costumbre más extendida. Para ello, buscaremos en el último de los cortes cronológicos (1.79-1.800) del segundo sondeo ya que como hemos dicho la institución de comisarios. Partidores es desconocida anteriormente la sondeo por años-testigo correspondiente a 1.775. Los resultados se ven en el CUADRO IV.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Como se ve, los máximos los proporcionan los comerciantes entre los cuales el gesto de instituir comisarios-partidores es casi general: 3 de cada 4 lo hacen. Los mínimos los dan los grupos I y II. En el primero la causa es clara: la sucesión con grandes partes del patrimonio familiar vinculadas y con la institución del mayorazgo hacen de la sucesión algo más "natural". En el caso del clero nos inclinamos por razones piadosas: se despreocupan de la figura del comisario-partidor porque sus intereses son otros a la hora de otorgar su testamento. Además no olvidemos que son solteros y en principio, sin descendencia filial que pueda disputarse la herencia.

Las altas cotas del grupo de los comerciantes se pueden explicar, a falta de estudios más precisos sobre este sector de la población, por la composición de las fortunas; y por lo reciente da las mismas Unos patrimonios con gran parte de capital mobiliario (dinero, joyas, deudas, ...) y no vinculados, hacen más necesaria que en ningún otro grupo social, la figura del partidor de estos bienes.

En cualquier caso, esto indica una mentalidad fuertemente secularizada ya, en la que hay, como vemos, una gran preocupación por los bienes materiales al legarlos en herencia. Por lo demás, es este grupo social el responsable de que la media de este gesto en este corte cronológico (un 48,64%) se eleve muy por encima de porcentajes del año-testigo 1.795 (algo más de un 32%). Su irrupción súbita en escena a finales del siglo ha provocado ésta distorsión que ahora, con este nuevo enfoque, hemos detectado.

El resto de los grupos se comporta alrededor de la media de este corte cronológico, bien sea un poco por encima o un poco por debajo, pero todos los porcentajes tienden a ser muy superiores a los del año-testigo de 1795. La razón hay que buscarla en esos no clasificados de los que poco sabemos a no ser que frecuentemente

no nombraban comisarios-partidores, bien porque eran muy pobres (que no es el caso por lo que las fuentes parroquiales nos dicen), bien porque la única misión del testamento fuera la redención y el rescate del alma, o bien por fin, que la confianza en los tradicionales albaceas hiciera innecesaria la figura del partidor de bienes.

5. LOS ALBACEAS Y LA SALUD DE LOS OTORGANTES.

¿Invalida todo esto que venimos exponiendo hasta ahora el valor del testamento murciano como fuente para nuestros propósitos de estudio de las actitudes y representaciones ante la muerte a finales del Antiguo Régimen? Una respuesta tajante a esta pregunta sólo podrá ser dada al final de este trabajo o al menos al final del presente capítulo. Por el momento, contentémonos con tomarle el pulso a varios indicadores altamente significativos. Se trata de la elección de albaceas testamentarios y la salud física del testador a la hora de hacer su testamento. De unos dependerá la satisfacción de la voluntad del difunto en todo lo que éste le encomiende, singularmente cumplimiento y paga de las disposiciones encaminadas a asegurarse intercesores, sufragios, y sepultura (61). Del estado de salud dependerá en buena parte el valor religioso del documento, máxime cuando los clérigos aconsejaban el hacer testamento con salud para evitar en lo posible las lógicas sugerencias que la muerte provocaría (62). De todas maneras, el estado de salud es un indicador especialmente ambiguo pues antes hemos citado algunos casos en los que en el testamento se reconocía hacerlo cuando la enfermedad ya está en curso. De esta forma testar sano puede significar tanto pensar cotidianamente en la muerte propia y por tanto adelantarse a la enfermedad para otorgar testamento, como interés secular y estrictamente laico y familiar por dejar las cosas claras en lo tocante a sucesión y herencia. A pesar de todo puede afirmarse que testar con salud saguía siendo recomendado por el clero murciano del momento, como nos lo prueba el propio testamento cerrado de D. Antonio Manresa, Presbítero y beneficiado del número de los de la Catedral (63). Con todo, más revelador sería determinar el intervalo temporal existente entre el otorgamiento del testamento y la muerte, cosa que sólo podría ser realizada procediendo a buscar nominativamente en los libros de defunción parroquiales al no contener el testamento este tipo de información (64).

A pesar de todas las dudas que antes hemos expuesto tomaremos el hecho de testar sano como indicador de la validez religiosa del testamento pero en sentido inversamente proporcional, esto es: la cercanía a la muerte como pasaje entre la vida física y la vida espiritual del alma hará que testar cuando se está enfermo sea lo realmente determinante. Juan Madariaga Orbea ha llegado a estas mismas conclusiones probándolas documentalmente con la confrontación que antes apuntábamos, concluyendo que aunque se nota una leve tendencia a testar cada vez más sano, lo normal era morir dentro del año después de otorgar testamento (65).

Tras estas consideraciones previas, nuestras pesquisas nos han llevado a los resultados que se exponen en el CUADRO V.

Como es puede apreciar, la situación de principios de siglo se ha ido modificando paulatina pero irreversiblemente: los que testan sanos es han multiplicado aproximadamente por 3 hasta estabilizarse en torno al tercio total de otorgantes.

- 1.705.....	16	(12,21%)
- 1.730.....	49	(21,68%)
- 1.755.....	102	(36,69%)
- 1.775.....	58	(27,62%)
-1.795.....	120	(36,58%)
-1.825.....	60	(32,08%)

Esta primera impresión se refuerza si al número de los que dicen testar sanos les sumamos los que se declaran de avanzada edad o con "*accidentes habituales*", que aunque con crecidos años no deben temer una muerte inmediata pues a pesar de que somos conscientes, una vez más, de la ambigüedad y parquedad de estos términos, el vocablo "*habituales*" da a entender un estado de salud con achaques derivados de edades altas en número de años, sobre todo cuando en ocasiones ambos términos aparecen asociados en los testamentos como, por ejemplo, se confiesa Isabel Buendía Mompeán hacia 1.755 (66). En tal caso los que testan sanos serían:

- 1.705	...	20	(15,26%)
- 1.730	...	68	(30,08%)
- 1.755	...	127	(45,68%)
- 1.775	...	73	(34,76%)
- 1.795	...	159	(48,47%)
- 1.825	...	86	(45,99%)

Como vemos la situación de la segunda mitad de siglo parece ser estable con la única salvedad de la inflexión del año 1.775. Para entonces el cambio operado para las décadas de los años cuarenta-cincuenta del siglo parece consolidado y se puede afirmar que casi la mitad de los testadores lo hacen sanos, aunque una fracción variable lo sea de avanzada edad. Así pues, las recomendaciones eclesiásticas sobre la prevención testamentaria para que llegada la hora de la muerte, sólo se ocupara el moribundo de acciones espirituales parece abrirse paso. A falta de mayores precisiones, una buena parte de los murcianos del final del Antiguo Régimen no lo dejaban todo para la ultimísima hora, como parece que lo dejaban los vascos de Oñate estudiados por Juan Madariaga Orbea. A pesar de todo conviene no supervalorar estas cifras ya que el aumento de los otorgantes sanos es sólo modesto respecto a ese 41,4 % que el profesor Antonio Peñafiel ha determinado globalmente para la primera mitad del siglo XVIII (67).

Además conviene también no olvidar que este indicador no es unívoco pues testar sano, como antes decíamos puede significar tanto pensar cotidianamente en la muerte tal como los moralistas de épocas anteriores predicaban y los propios sermones y literatura contemporánea recogían (como ya veíamos mas atrás) siendo por ello el testamento una respuesta a esta inquietud; como una previsión estrictamente laica para legar la herencia al tiempo que se intentan superar las disputas familiares que antes vimos, o tal vez, precisamente por éstas últimas.

Nos vamos ahora al segundo de los sondeos y allí obtenemos esta otra imagen que hay que superponer a lo visto hasta ahora, cuyos datos están recogidos en el CUADRO VI.

Como vemos, todo ha quedado mucho más matizado. La tendencia general es que se equilibren las cifras en el último de los cortes cronológicos pero la evolución de cada uno de los grupos es muy desigual. Así, mientras los grupos de la élite y el clero mantienen una actitud tradicional de testar enfermo a lo largo de todo el siglo, la evolución de los demás grupos cambia radicalmente a lo largo del periodo de observación: en el grupo III se testa preferentemente sano ya desde mediados de siglo mientras que las cifras de los grupos IV y VI, es decir, de los sectores populares, - se equilibran hacia mediado el siglo para confirmarse esta tendencia en la última década. El cambio es especialmente grande en el grupo IV en el que a principios de siglo es casi general el testar enfermo (24 casos sobre 28). Por lo que respecta a los comerciantes, se destacan a finales de siglo por ser el grupo que testa en mejor estado de salud física, con más del doble de sanos sobre enfermos.

Las conclusiones que se pueden extraer de estas divergencias son muy sabrosas. En primer lugar que el clero no daba ejemplo de lo que él mismo predicaba. Sin duda sentir la propia muerte y hablar de ella, en general y en abstracto en los sermones, eran dos cosas bien diferentes. Esto puede indicar que el tránsito entre la vida de aquí y la del más allá no era sentido como algo cómodo y rodado, un trance para el que en realidad se había preparado uno desde hacía mucho tiempo, sino todo lo contrario : era algo problemático, peligroso, plagado de acechanzas ante las cuales hay que desplegar armas muy eficaces y el testamento no era la menor de ellas.. Esto sugiere, cómo mas adelante veremos al precisar este concepto, de la muerte como combate, que se difería el testamento hasta la última enfermedad porque, en realidad, se temía perderse para la eternidad en un mal rito de pasaje, en una mala muerte, en un postrero instante y no por una mala vida. Era algo en lo que tal vez no se pensaba – esto es imposible saberlo- pero lo que es seguro es que no se actuaba en el gesto de hacer testamento hasta el final.

Por otra parte el hecho de que la tendencia a testar sano comience en el grupo III hacia 1.750-60 (20 casos contra 13 o 27 contra 13 si sumamos a los sanos plenos, los ancianos y/o achacosos) creemos que se debe al medio profesional en que se desenvuelve este grupo: escribanos, notarios, abogados, procuradores, son; gentes acostumbradas a tratar cotidianamente con documentos notariales. Existe familiaridad y afinidad con el mundo del acta notarial escrita y solidaridades profesionales (también endogamia nupcial) que allanan el camino. Por ello la identificación supersticiosa de que habla Juan Madariaga (68) entre hacer testamento y muerte segura es menor en este segmento social.

Las clases populares por su parte, quedan en una posición intermedia entre la precocidad del grupo III y la acentuada secularización del grupo V durante el periodo 1.790-1.800. Es como si para ellos, el hacer testamento fuera algo más natural y la muerte algo más sereno. ¿Es esto una reminiscencia de esa fase primitiva de las actitudes ante la muerte caracterizada por la aceptación natural y casi estoica de la muerte propia de que ha hablado Philippe Ariés (69) como típica del primer cristianismo?. Sólo considerando este indicador no es posible contestar a esta importante cuestión. Tal vez nos ayude a precisar la respuesta el considerar otro aspecto no menos importante del testamento: el nombrar los albaceas. La condición de albacea es fundamental para el otorgante pues es el depositario del cumplimiento de la última voluntad del mismo. De él dependen misas, limosnas, mandas piadosas, pues la muerte católica así lo requiere. Es como un *alter-ego* vivo cuando se está muerto. (70).

Por ello, es un indicador especialmente sensible e importante para comprobar el cariz del sentido, el carácter y la función que tenga el testamento, en tanto que instrumento al tiempo jurídico y religioso.

¿Quiénes eran los albaceas testamentarios?. La respuesta a esta pregunta está contenida en el cuadro VII.

Cada letra del cuadro objeto ahora de comentario representa una opción diferente en la elección que nosotros proponemos (71). Teniendo esto en cuenta se observa, en primer lugar, cómo existen dos grandes grupos que concentran las preferencias de los otorgantes.: el tipo A (sólo parientes o laicos que es de suponer, dadas las delicadas funciones del albacea, sean amigos y/o vecinos o conocidos - según Ricardo García Cárcel (72) avanza secularmente mientras que el tipo B (lo mismo que el grupo anterior pero con la inclusión de algún miembro del clero regular) se mantiene más o menos estable en una cota superior al 20%, es decir, nuestras conjeturas basadas en una selección impresionista de cláusulas testamentarias se confirma: junto al cura, experto en la salud espiritual, aparece la figura del pariente o del amigo cada vez solicitada (73) y a veces ambas figuras hasta coinciden (tipos B1, C1, D1, F1, H1 e I1), para dar porcentajes de en torno al 10% en los años centrales del siglo (11,45% en 1.705; 10,07% en 1.755 y 14,28% en 1.775) y descender bruscamente a finales del siglo XVIII y principios del XIX (5,79% en 1.795 y 4,81% en 1.825).

Esta última caída es un poco anterior a la presencia de sólo clérigos seculares (tipo K) que se mantiene en cotas modestas, puro estables del 3-4% hasta finales del siglo, para caer a continuación. Lo que sí parece cierto, además, es una pérdida casi absoluta de confianza en cuanto a la aptitud para la condición de albaceas hacia los frailes (tipos C y D) por parte de los testadores desde muy pronto, pues pasamos de más de un 10% hasta casi la total desaparición. Incluso el tipo G(sólo clero regular, sin parientes entre los albaceas) es inexistente tras los primeros años del siglo. Resalta, igualmente, la poca confianza de los otorgantes hacia figuras relacionadas de algún modo con la ley (tipos E y F, o sea, abogados, procuradores, escribanos, con o sin clérigos entre ellos) durante todo el siglo. Esto no nos debe de extrañar: recordemos que la intención de los testadores es que las particiones *post-mortem* se hagan extrajudicialmente. La gestión de los asuntos celestiales no parece que deba recaer en ellos - como bien se observa- De lo contrario el carácter laico del documento sería el predominante, cosa que está lejos todavía de ser así, como prueba este indicador.

Debemos pues, retener la idea de que junto a la familia, el cura párroco serán los encargados privilegiados de cumplir la última voluntad del otorgante u otorgantes. Esto parece reproducir fielmente el carácter mixto pero progresivamente más laicizante que adopta el testamento murciano de la segunda mitad del siglo XVIII. Mayor confianza en la familia y amigos, esto es seguro (41,98% en 1.705 por 61,50% en 1.825), pero al tiempo el clero secular mantiene sus posiciones, quedando los frailes totalmente desacreditados a los ojos de los testadores ya desde mediados del siglo.

De nuevo es el momento de volver a los cortes cronológicos del segundo sondeo para, como siempre, afinar todo lo posible en las apreciaciones que venimos haciendo.

A este respecto, la información se resume en el CUADRO VIII

La dispersión de tales cifras hace conveniente el agruparlas para apreciar los fenómenos que van ocurriendo a lo largo del siglo. El criterio que hemos adoptado para ello es la presencia de al menos un individuo perteneciente al grupo del clero secular y/o regular (siempre que no sea pariente del otorgante). Este proceder nos dará una idea de cuál es la importancia que se le da a la parte espiritual del testamento, al encomendársela a profesionales de la intercesión entre Dios y los hombres, como son los clérigos. De todas formas, esta es sólo una primera toma de contacto ya que el indicador más sensible en este terreno es la presencia o no de misas en el testamento, pues la desconfianza en los clérigos para el albaceazgo no ha de querer decir, necesariamente, secularización del documento testamentario. En cualquier caso la agrupación que mencionamos queda de la forma que se aprecia en el CUADRO IX

Ante esta cuadro quedan claras varias ideas: la situación de principios de siglo es siempre favorable al clero secular con la sola excepción del mundo del trabajo artesanal y el grupo rural, donde la presencia de sólo laicos por una parte, y de frailes por otra, reduce sobremedida el papel de aquel clero, sobre todo parroquial. (Los pagos de huerta y los lugares de campo estaban atendidos espiritualmente con frecuencia por frailes quedando por tanto relativamente al margen del encuadramiento parroquial).

Pasado éste primer momento la situación es más equilibrada: mientras en el grupo IV las posiciones de laicos y clérigos seculares se equilibran, a mediados y finales de siglo (13-13 y 20-21, respectivamente) el mundo rural queda al margen, predominando fuertemente las solidaridades mortuorias de tipo familiar y/o vecinal. Es la imagen inversa, como no podía ser menos, del grupo II, es decir, del clero, en donde el testamento y su ejecución raramente se deja en manos tan sólo de laicos ni de frailes tampoco. Se diría que es un comportamiento fuertemente corporativo en la hora de afrontar la muerte, sobre todo a finales de la centuria, pues es entonces cuando casi 7 de cada 10 otorgantes (un 69,38% para ser exactos) del grupo incluye por lo menos entre sus albaceas a un presbítero, prebendado, canónigo, etc.

Por lo demás, la situación de principios del período y del final nos confirma que algo se ha movido en la mentalidad de los murcianos respecto de la muerte: el clero regular que mantenía una cierta influencia social en el primer corte cronológico (17 otorgantes integran a frailes entre sus albaceas, lo que supone casi un 10%: un 9,94% exactamente) han perdido toda credibilidad a lo largo del siglo en lo que a ser albaceas testamentarios se refiere:

-1.750-1.760..... 11 casos (5,85%)
 -1.790-1.800..... 5 casos (1,93%)

Este síntoma es bien revelador de la situación a finales de siglo en donde en todos los grupos, con excepción de el del clero, se han igualado, por lo menos, las posiciones entre el clero secular y los laicos. Agrupando de forma, general nos da estos resultados:

AÑOS	LAICOS	CLERO SECULAR	CLERO REGULAR
1.705-20	60 (35,08%)	68 (39,76%)	17 (9,94%)
1.750-60	72 (38,29%)	71 (37,76%)	11 (5,85%)
1.790-1.800	146(56,37%)	100 (38,61%)	5 (1,93%)

Nos gustaría finalizar este comentario resaltando varios hechos que rompen la tendencia general a lo que parece un menor clericalismo en la ejecución de las últimas voluntades: los grupos III y IV, es decir, las clases medias urbanas y los sectores populares del artesanado quedan fuertemente ligadas todavía al clero, sobre todo, el parroquial (tipo B: 33 casos de 46 en 1.790-1.800). El cura y la parroquia parecen encuadrar a estos sectores todavía a finales de siglo en lo tocante a la muerte. Los ricos tradicionales (grupo I) y los nuevos (V), sobre todo estos, confían más en las solidaridades mortuorias de laicos de su entorno familiar o social, mientras que el mundo campesino se mantiene, como ya hemos dicho, independiente siempre. Para ellos la sede de la parroquia y su titular suelen quedar bastante lejos y tal vez no sólo en cuanto a distancia física.

Por lo demás, y volviendo al cuadro anterior, que ahora comentamos, llama la atención lo estrecho de las relaciones endogámicas de cara a la muerte en el grupo III. Es el otro gran corporativismo mortuorio (el primero era el del clero) de siglo XVIII murciano.

6. - LAS FÓRMULAS NOTARIALES: LA REFERENCIA A LA MUERTE.

Los indicadores elegidos son en gran medida convergentes: la elección de albaceas, la elección de comisarios-partidores, el dejar menos frecuentemente misas por las Almas del Purgatorio..... Con la excepción del estado de salud, que puede diferir de esta tendencia, todo sugiere que desde el último tercio del siglo XVIII asistimos a un progresivo y lento, pero seguro, proceso de laicización del testamento que sólo desembocará, y culminará, por lo que nosotros sabemos, tras pasado el año 1.825, tal vez a mediados del siglo XIX.

A pesar de ello, esta fuente sigue siendo todavía válida para el estudio de las actitudes sociales ante la muerte. Vamos a intentar demostrar esta última afirmación escogiendo otro indicador significativo.

Se trata ahora de una fórmula puramente notarial inserta en el preámbulo del documento tras la invocación, la filiación del otorgante, la declaración de fe y la elección de intercesores. Nosotros la hemos denominado "referencia a la muerte" y son unas pequeñas reflexiones sobre el sentido de la vida y el carácter de la muerte, que pueden ayudar en no poca medida a comprobar por este otro camino el sentido preciso que tiene la documentación notarial que manejamos. Es una porción de la parte expositiva del documento, es decir, atribuible en buena medida al notario, derivándose de esos "*ejercicios de estilo*" de que habla Roberto López como una de las marcas de fábrica de cada una de las escribanías y de los escribanos.(76)

Lo que vamos a comentar no es por tanto el fruto de la voluntad de los otorgantes, sino algo puramente profesional emanado directamente de la práctica notarial concreta y diaria. ¿Sin embargo, se puede interpretar la figura del notario como portavoz de un estado de opinión del inconsciente colectivo tal como dice el profesor Baudilio Barreiro?. Para responder afirmativamente habría primero que determinar la problemática existencia de ese “subconsciente colectivo” del tipo que invoca Philippe Ariés. Sin embargo es evidente que aunque groseramente y a bulto, si se nos permite la expresión, el discurso testamentario, que es, creemos, discurso notarial y no de los otorgantes, puede indicar la evolución social de la sensibilidad hacia la muerte. Compartimos las palabras de Roberto López, más matizadas y menos entusiastas que las de Baudilio Barreiro en lo tocante al formulario notarial

“Son indicadores – eso sí genéricos - de un modo de pensar, de una actitud. Ciertamente son formulaciones, con lo que eso supone de convención; pero precisamente por ser convención y no capricho del notario tienen un valor sociológico. No servirán para diferenciar comportamientos, pero sí mantienen un ambiente general de mantenimiento de la fe” (77).

Esta última afirmación nos parece un tanto apriorística por no contrastada documentalmente, pero no invalida el acierto que en general se le puede atribuir a estas palabras.

Otro problema, y no pequeño, es de si esta portavocía social de los notarios se inscribe dentro de las tendencias generales de la sociedad o no. Es decir, ¿es válido un estudio de fórmulas notariales cuando los notarios pueden actuar tanto de "aceleradores" como de "frenos" en la marcha de las tendencias de fondo y generales de la sociedad en los temas que nos preocupan?. Para soslayar estos riesgos la única respuesta es un estudio monográfico del tipo del realizado por David González Cruz para Huelva - ya citado - La imagen que se saca de las disposiciones testamentarias del grupo - la de una gran conformidad con las tendencias generales de la sociedad, es decir, que el grupo habría sucumbido a esa “presión ambiental” barroca de que habla el propio autor (78).

En nuestro caso, algo podremos decir sobre el particular más adelante, basándonos en los tres cortes cronológicos del sondeo dirigido, correspondiente al grupo III.

Ahora nos bastará decir, como una posible solución metodológica al problema anterior que sólo un estudio masivo, es decir, cuantitativo y dinámico en el tiempo, esto es serial, puede multiplicar la convención notarial y elevarla realmente a la categoría de algo verdaderamente significativo y no a una mera colección de fórmulas sacadas de los prontuarios al uso y en circulación durante aquel tiempo. Por ello, lo vamos a hacer en el caso concreto de esta fórmula notarial con el sondeo más masivo, el aleatorio por años-testigo. A pesar de todo, estimamos que un estudio del discurso testamentario basado en fórmulas es poco productivo epistemológicamente hablando, pues son puramente expositivas y no dispositivas y son, realmente estas últimas, es decir, las actitudes, las que constituyen gran parte del objeto de estudio del presente trabajo.

Pues bien, la “*referencia a la muerte*” es algo notado ya como parte del preámbulo testamentario por otros autores tales como Roberto López que le atribuye una inmovilidad multiseccular como alusión a la *fragilitas humanis generis* de la Edad Media (79) o María José de la Pascua para quién la fórmula notarial que llama “*Considerando*”, está muy extendida ya desde principios de siglo (97,15% en 1.700 y 99,51% en 1.750) predominando en él por orden decreciente, varias preocupaciones: temor a la muerte, incertidumbre sobre su hora, y otras tales como la realización de un viaje, un parto, etc... (80).

El testamento malagueño, por su parte, también contiene esta cláusula notarial ya para principios de siglo. La estudiosa de él, sin embargo, no le saca el partido que podría (81).

Estas fórmulas notariales expresan, cuando aparecen, el sentido y significado escatológico que tiene el testamento durante toda la Edad Moderna junto con otras preocupaciones no específicamente metafísicas. Estas ya comienzan a aparecer a mediados del siglo XVIII aunque su presencia también la hemos detectado en el sondeo correspondiente al año 1.705.

Para medir lo que venimos buscando hemos seguido un sistema similar al ya visto más arriba: hemos asignado convencionalmente letras a cada tipo concreto (82). Los resultados han quedado plasmados en el CUADRO X.

Del anterior cuadro nosotros destacaríamos, en primer lugar, el crecimiento secular del uso del estereotipo notarial (tipo 0, esto es la inexistencia de la fórmula que pasa de un 73,81% a un 10,66%). Esto es bueno y es malo a un tiempo, ya que si bien permite que los resultados de nuestro rastreo sean significativos, hace pensar en una perpetuación maquinal de las fórmulas notariales, según la manera en que como vimos, se adquirirían los rudimentos del oficio de escribano, es decir empíricamente, con lo que aquella coraza notarial de que antes hablábamos sería muy espesa.

Pero esta primera impresión se desvanece cuando comprobamos la divergencia progresiva que se observa en el uso del formulario. Esta última nos lleva, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, a un predominio del tipo que nosotros hemos llamado A4 (32,07% en 1.795 y 46,66 % en 1.825). O sea: se impone una cierta finalidad redentorista según la fórmula notarial de la noción de testamento como resorte al alcance del moribundo para asegurarse el paso con bien al Más Allá. En este caso concreto, y para la segunda mitad del siglo XVIII la tendencia del estereotipo notarial es la inversa a la detectada por el profesor Peñafiel Ramón para las primeras décadas del siglo, pues al contrario de lo que sugiere, el testamento se haciendo cada vez más explícito y esta fórmula, al menos, alargando (83). Tampoco se nos escapa el hecho de que el predominio de la fórmula tipo A4 mencione explícitamente el “*terrible lance*” y

el carácter imprevisible del suceso. La crispación en torno a la *hora mortis* y la agonía aparecen como telón de fondo mental de esa redacción notarial, configurando una sensibilidad prerromántica en este asunto.

Pero junto a lo ya dicho no hay que olvidar tampoco que una parte pequeña, pero significativa, de los documentos analizados incorporan el tipo A5 que como sabemos - véase la nota 82 - introduce una motivación mundana par encima de la estrictamente escatológico-cristiana (5,43% en 1.775 y 8,67% en 1.795). Este hecho, conjugado con la institución ya estudiada de comisarios partidores y algunas cláusulas imperativas que hemos reproducido referentes a los herederos, nos hacen afirmar dos cosas: primera, que el notario juega aquí un papel retardador en nuestra percepción de la evolución social de los contenidos del documento (representaciones mentales respecto de la muerte), pero a pesar de todo algunos de los notarios son perfectos testigos y reflejo de su época (ese 8,67 % de 1.795).

Segundo, que como consecuencia de lo anterior y conjugando los indicadores hasta aquí mencionados, hemos de refrendar, una vez más, que el testamento murciano del último siglo XVIII no confirma, en absoluto, las afirmaciones de Ariés en el sentido de desvalorizar el testamento a partir de los años setenta u ochenta del siglo XVIII como fuente para comprobar las actitudes ante la muerte (84). Antes al contrario, creemos que habrá que esperar al siglo XIX para que el testamento murciano sea tan sólo un instrumento que sea soporte de un acto exclusivamente de Derecho Civil. No en balde, se testa cada vez más sano y cada vez se concibe más problemático el tránsito -o al menos eso indican los notarios -. ¿Se confirmará este miedo a la “muerte eterna” o sea del alma, ante la cual se sigue otorgando testamento en la segunda mitad del siglo XVIII en Murcia y comarca a través de otros indicadores?. ¿Estamos viviendo en Murcia ese difuso sentimiento de recrudescimiento del miedo hacia la muerte de que hablaba Vovelle en la exposición de su modelo cíclico, dentro de una sensibilidad prerromántica?.

Aplacemos por el momento las respuestas a estas cuestiones. Sólo podrán ser contestadas con cierta fiabilidad manejando otros indicadores del haz que proponemos. Sin embargo algo sí podemos decir buceando en la masa documental de la que disponemos hasta dar con verdaderas joyas del discurso personal- y en esto somos tajantes - de ciertos testadores que fueron tremendamente explícitos en la redacción. Penetramos ahora en lo más recóndita de la conciencia individual en medio de la representación mental de la propia muerte de los -murcianos del siglo XVIII. Sorprendemos en algunos bellos testamentos lo que el estereotipo social que usa el notario no nos proporciona: ese hálito de vivencia íntima de las postrimerías. Nos adentramos en fin en el mundo de los miedos confesables y algunos hasta inconfesables como ahora veremos.

Morir de forma repentina era una cuestión no mala sino pésima. Que una persona muriera de repente era tenido como tremendamente peligroso por lo que había en juego tras la muerte: la salvación o la condenación eterna, es decir, la muerte espiritual o del alm. Existían pues dos muertes en realidad: una física, la del cuerpo, y otra espiritual, la del alma. La una era transitoria - hasta la Resurrección general - pero la otra era para

siempre jamás. Algunos testimonios con su contundente sequedad no dejan lugar a ningún género de dudas de que esas ideas estaban en la

mente de los otorgantes de testamento. Así, por ejemplo, todavía en 1.825, una mujer de la que apenas sabemos el nombre, María Dolores López Díaz era concluyente cuando nos daba la clave para interpretar el otorgamiento de su testamento: “... *temerosa de la muerte eterna...*” (85). El ejemplo es bien ilustrativo.

Había pues que prevenir este tipo indeseable de muerte. Por ello, morir repentinamente era nefasto. No dejaba tiempo para preparar el tránsito, no confería un margen de maniobra para que, entre otras cosas, se otorgara testamento. Veamos algunos ejemplos excepcionalmente locuaces: D. Alejo Díaz Manresa, regidor perpetuo y decano del Ayuntamiento hacia 1.798, nos describe así sus anhelos:

“... y deseando ponerla (se refiere al alma) en carrera de salvación y temiendo la muerte que es natural y que ésta puede ser inopinada a tiempo y en sitio que no pueda otorgar mi testamento, por ello le ordeno y dispongo”.

Previamente había invocado a Dios “ *y la de la Santísima Sagrada Familia Jesús, María y José San Joaquín y Santa Ana, Santos Apóstoles, San Miguel Arcángel, el Ángel de mi guarda, el Santo de mi nombre, todos los Coros angélicos y todos los santos de la Corte Celestial que en vida y en muerte amparen mi Alma y la defiendan y libren del común enemigo...*” (86).

D. José Girón Cerón, capitán de Reales Guardias españolas, expuesto por su trabajo a un género de mala muerte: la violenta, nos dice en 1.825 lo siguiente:

“En el nombre de Dios omnipotente creador del universo y cuanto hay en él. Amén. Como la Divina Majestad ofendida por la culpa de nuestros primeros padres en quienes todos pecamos nos condenó a la necesidad de morir, la criatura racional debe considerar que desde el primer instante de su vida camina a la muerte que es tan cierta como dudosa su hora y a consecuencia debe tener dispuestas entre otras cosas su testamento para declarar en él lo que conviniere en descargo de su conciencia y expresar su última y postrimera voluntad y cumpliendo con este deber...” (87).

Las variantes matizan la misma idea. Así, en el ejemplo anterior apreciamos cómo entiende el testamento una mentalidad castrense: como un deber, como algo propio de la disciplina católica.

Otras veces, encontramos algunas otras confesiones indiscretas que nos hablan de los miedos más recónditos. Es de esta manera, por ejemplo, cómo se expresan D. Alonso Durán y D^a María Montalvo y Villarroel:

“Entiendan cuantos esta carta de testamento vean como nosotros D. Alonso Durán y Viso, natural de la ciudad de Antequera (...) y D^a María del Desprecio Montalvo y Villarroel que lo soy de la villa de Medina del

Campo (...) feligreses que somos actualmente de la parroquia de San Miguel de ésta de Murcia, en el sacrosanto nombre de dios, Trino y Uno y de su Santísima madre inmaculada, estando como estamos sanos y en nuestro libre y cabal juicio, sentidos y potencias, pero temerosos de la muerte, pena impuesta a todos los descendientes de Adán por lo incierto de su hora que en medio de nuestros días, cuando menos pensemos nos coja en el sueño del descuido, sin estar prevenidos para lograrla feliz y sin las congojas que hacen formidable y terrible su aspecto....” (88).

Es bien conocido el temor al sueño como hermano de la muerte, como una medio-muerte durante la Edad Moderna (89). Y aquí se ha deslizado este símil.

Podríamos seguir multiplicando los testimonios de gente importante y distinguida de aquella sociedad tal, como por ejemplo lo que dicen D. Antonio Elgueta y Vigil. que era Caballero de Santiago y Secretario del Secreto de la Inquisición y eu mujer D^a María Teresa de Mesa Rocamora y González sobre la circunstancia de otorgar un poder mutuo para testar:

“.. decimos que por ser infalible nuestra muerte, con la incertidumbre del cómo y el cuando, expuestos a fallecer de algún accidente repentino, sin tener tiempo para poder disponer nuestros respectivos testamentos, siguiéndose de esto notables perjuicios a nuestros hijos y principalmente a nuestras conciencias por no aclarar las cosas que nos puedan ser gravosas y para precavernos de este considerable perjuicio ... (90).

Disponemos de varios testimonios más que no reproducimos por no reiterar ideas semejantes. De los que ya llevamos insertos aquí se podrían extraer sabrosas conclusiones: La primer, es la luz que arrojan tales confesiones sobre el estado de salud de los otorgantes a la hora de hacer testamento. Sabemos que se testa cada vez ale sano, pero sabemos también que el testamento quiere prevenir la muerte súbita, es decir, que su viejo valor de documento religioso no sólo no hay que desecharlo por el hecho de que los otorgantes testen cada vez más sanos sino que se ve reforzado. El único cambio que apreciamos es que desde finales de siglo (casi todos los testimonios reproducidos son de 1.795 y 1.825) no existe una coincidencia temporal, ni tal vez siquiera cercanía temporal entre el otorgamiento de testamento y muerte cercana. Ahora se ha intercalado una tercera instancia en el proceso del bien morir: el hacer verbalmente, posiblemente con la ayuda de un clérigo ciertos actos y oraciones para preparar el tránsito de una a otra vida. Es precisamente por ello por lo que desde mediados de la centuria -y cada vez más, según todos los síntomas conforme avanza el siglo- ya no se deja al testamento para la última, última hora. El testamento se concibe entonces como una especie de rémora o impedimento, pero no por ello no se redacta. Veamos en este sentido un ejemplo típico:

“... sabiendo ser ley indispensable y decreto infalible del Altísimo Omnipotente Dios que todos hemos de morir e incierto el tiempo, hora, día y lugar debiendo par un lance tan formidable y terrible para que en aquella última hora no me conturben otros cuidados que el de mi eterna salvación y tener arregladas y dispuestas las cosas

pertenecientes a el descargo de mi conciencia hago y ordeno este mi testamento para el cual y su cumplimiento nombro por mis albaceas...” (91).

Quien así habla es D. Vicente Pérez Pastor. Regidor y Alcalde mayor perpetuo de Guadix, residente en Murcia, hacia 1.775.

La razón de este cambio hay que buscarla en la interacción de dos causas: por una parte la pastoral del miedo seguía vigente. Lo prueban los calificativos que se derrochan al hablar no de la muerte en abstracto, sino de la muerte de uno, de los momentos agónicos: *"lance formidable y terrible", "fatal término de nuestra vida", "fatal hora", "crítica ocasión", "incierto aunque infalible hora", "dificultoso paso", "angustiosa separación de él (el cuerpo) y el alma",* etc. Y por otra parte, la epidemia que causa esa muerte imprevista ya se ha retirado: el siglo XVIII es benigno en este sentido. Está encuadrado entre el siglo de la peste, y el siglo del cólera y la fiebre amarilla. Pero estos avances de la vida aún no eran tan decisivos como los del siglo XX.

Por ello, se seguía haciendo testamento pero ya no tan cercano a la muerte. Por eso existía un tránsito tremendamente difícil por lo que dicen en primera instancia los preámbulos de los testamentos, aspecto éste sobre el que volveremos más tarde.

Cabe preguntarse ahora si esta mentalidad y su consecuencia a la hora de redactar y entender el sentido y la función del testamento estaba limitada a circular entre los grupos sociales más elevados en la escala, pues si echamos un vistazo a las citas reproducidas veremos que lo son de gente acomodada y poderosa, típicos representantes del *stablishment* social murciano de finales del Antiguo Régimen. Nuestra respuesta es no. Estas ideas son generales y son de época (hacia finales del período de estudio se generalizan). Veamos algún ejemplo explícito de gentes de las que apenas sabemos su nombre: Alejandra Jiménez moradora en Sucina, en 1.795 se expresaba así :

“... estando gracias a Dios, sana y en mi libre Juicio sentidos y potencias cabales, pero con temor de que la muerte con que acaba todo ente nacido, sin tener la debida disposición que me la haga esperar con más miedo, me coja en peligro de mi eterna condenación. Para que así no sea, ahora que tengo tiempo para ello. Sepan cuantos esta carta vieren como en el nombre de Dios ..”.

Y poco después añade, tras encomendarse a la Virgen María:

“...y sobre mi alma no permitiendo que la horrorosa hora de la muerte sea confundida para que mi alma libre de toda pasión, entre triunfante en la celestial Sión a gozarle eternamente, para cuyo logro y para que en aquella hora no se me frustré esta confianza en que debo pensar,

ajena de las cosas terrenas hago ahora y ordeno este mi testamento en la forma siguiente...” (92).

Lo mismo se desprende del testamento mancomunado de Andrés Cantero y Josefa López Gil, también otorgado hacia 1.795:

”... hallándome yo el Andrés gravemente enfermo de accidentes que me tienen postrado y ambos con nuestro sano Juicio sentidos y potencias cabales, temerosos de que el fatal término de nuestra vida sin tener dispuestas nuestras cosas se acerque con peligro de no lograr por este descuido el Cielo, lo pensamos hacer ahora (se refiere al testamento, claro está) creyendo como creemos firmemente ...(93).

Sin embargo, esta mentalidad creemos que es más fuerte y más precoz entre la élite y el clero. A ello hay que achacar, parcialmente al menos, el hecho del gran uso que se da entre ambos sectores sociales del testamento por poder, hasta mediados de siglo, tal y como veíamos en otra parte del capítulo. Es decir, aquél tipo de testamento que permite, al delegar en los apoderados, preparar una muerte católica sin tener que preocuparse por misas, legados o herederos.

Otra conclusión que se puede obtener en estos momentos es que se aprecia una gran crispación alrededor del entorno temporal inmediato de la muerte, hacia finales del siglo XVIII y principios del siguiente. La detectamos tanto por lo que dicen los testamentos como por lo que no dicen. De esta forma, comprobamos cómo la fórmula notarial del final del preámbulo casi no aparece en 1.705 (un 73,81 % de los testamentos no la contienen) y va emergiendo poco a poco en el discurso testamentario (con diversas modalidades y desarrollos) hasta que el ritmo de aparición parece acelerarse un poco entre 1.755 y 1.775. La tendencia se confirma hacia 1.825, año en el que casi todos los testamentos contienen el estereotipo notarial (sólo un 10,66% falta).

Se puede hablar, por tanto, de un silencio testamentario sobre la muerte en Murcia a principios del XVIII, lo cual choca bastante, en tanto en cuanto el *pathos* barroco cabría esperar bien en apogeo. Esto hay que achacarlo, según estimamos a que el testamento durante la primera mitad de siglo se hace inmerso ya en las postrimerías mucho más que en los setenta-ochenta años últimos de nuestro período de análisis. Se testa masivamente enfermo, como veíamos antes, hasta mediados del siglo (porcentajes de en torno al 70% o más en los sondeos de 1.705 y 1.730). Es entonces la muerte un tabú social sobre el que se guarda silencio. Un silencio muy elocuente pues lo que traduce es en realidad un miedo arraigado y esencial (94). Resulta además lógico este silencio ya que la percepción de la influencia de una epidemias todavía recordadas (la última gran epidemia de peste es de 1.720, la denominada “*marsellesa*”) hace que deba existir cierta familiaridad con la mortalidad catastrófica propia del Antiguo Régimen y por tanto cierta naturalidad con la enfermedad de curso rápido que o no deja tiempo para testar o apenas lo permite. Creemos que el factor demográfico debe tener aquí un

gran valor como explicación, por lo menos de forma mediata e indirecta.

De todas las maneras, el uso del estereotipo notarialno deja de ser ambiguo y proporcionar por ello una imagen equívoca. Así, la naturalidad hacia la muerte que parece traducir explícitamente el tipo que nosotros hemos llamado A1 consigue emerger hacia 1.825 hasta captar un cuarto de las últimas voluntades. Todas estas representaciones mentales y las actitudes que desencadenan no surgen por generación espontánea, no son parte del inconsciente colectivo del que habla Philippe Ariés. Tienen unos orígenes, unos contenidos y unos medios de expresión y de pedagogía precisos. Al estudio de estos temas así como a una mayor precisión sobre el contenido preciso de la buena muerte (y su imagen en negativo, la mala muerte) es a lo que se dedica el próximo capítulo.

NOTAS AL CAPÍTULO IV

(1) Esta distinción expresa bien la indefinición relativa de este tipo de documento pues las primeras, al ser estrictamente enunciativas declarando invocación, intercesores, dogmas de fe, etc. , pueden ser atribuibles exclusivamente al notario o escribano que redactó el documento. Por el contrario, las segundas son si no de redacción personal del otorgante (pues el escribano es el que ha dado forma convencional a base de una serie de fórmulas que expresan un lenguaje jurídico) sí que expresan la voluntad individual - sea esta plena o sea dictada por la costumbre asumida - del otorgante. Veamos por ejemplo, un descuido notarial en la redacción del documento que nos pone sobre aviso de que lo rutinario y profesional predominan en las cláusulas expositivas y por ello es poco productivo un estudio de tales cláusulas. En un preámbulo leemos:

“... eligiendo por nuestra intercesora a la Gran Reina de los Ángeles, María Santísima, madre de Dios y Señora nuestra a quienes pedimos y suplicamos interceda (...) se sirva perdonárnoslos y llevar nuestras alma al descanso eterno con cuya divina invocación y fe, aunque dudosa la hora, queriendo estar prevenidos para cuando llegue el caso hacemos y ordenamos ... “.

Testamento de Melchor Soler Baño y Ana Cebrián Pérez. Ante: Juan Zaráuz. Prot. N° 4.079. Fol. 15, del 6 de Marzo de 1.755. Como vemos el escribano se ha comido fórmulas o parte al menos. En estas condiciones ¿es útil (o mejor adecuado) hacer un estudio de la parte expositiva del documento?. Creemos que la respuesta debe ser negativa y por ello no lo abordamos en este trabajo.

Sobre la estructura del documento véase: REDER GADOW, Marión : *Ob. cit.* Págs.

citadas.

(2) DE TAPIA, Eugenio: *Febrero Novísimo o Librería de Jueces, Abogados y Escribanos.* Tomo I. Imprenta de D. Ildefonso Mompie. Valencia. 3ª edición, 1.837. Página: 329.

(3) Véase: ARIÉS, Philippe: *La muerte en Occidente.* Argos Vergara. Madrid, 1.982. Páginas: 43-48.

(4) La invención del Purgatorio la realiza la escolástica clásica del siglo XIII. Esta concepción - vulgariza en los dos siglos bajomedievales siguientes y la Modernidad en lo que a las representaciones mentales colectivas sobre el destino del alma se refiere, se inaugura con una tríada de posibles destinos: Infierno, Purgatorio o Cielo, en la cual la única situación transitoria es la del Purgatorio. Esto hace que si bien para los destinados al Infierno y al Cielo no se pueda hacer nada, sí en cambio para los que van al Purgatorio. Esto hará que el documento testamentario sea una especie de acto de descargo anticipado. Sobre la génesis del Purgatorio véase: LE GOFF, Jacques: *El nacimiento del Purgatorio.* Madrid, 1.981. Pg.: 301 y ss. Esto se vería después reforzado por la Contrarreforma a través de lo que Jean Delumeau ha llamado “*la pastoral del miedo*” que constituye la verdadera difusión social masiva de esta representación mental. Sobre ello véase: DELUMEAU, Jean: *Le pèché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIIe.- XVIIIe. siècles.* Fayard. París, 1.984. Páginas: 83-158.

Sobre la teoría cristiana de la muerte en general y el Purgatorio en particular nos remitimos a CHAUNU, Pierre: *Mourir a Paris (XVIe. – XVIIe. Siècles).* Fayard. París, 1.984. Páginas: 83-158.

(5) Véase: LE GOFF, Jacques: "Los gestos del Purgatorio", en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval.* Gedisa. Barcelona, 1.985. Página.: 44-51.

(6) Véase: VOVELLE, Michel : “Minutes notariales et histoire des cultures et des mentalités” en *Actas IIas. J.M.H.A.* Sección III. Univ. de Santiago de Compostela. Santiago, 1.984. Pgs.: 9-25. Como se ve el testamento ,tal como lo entendemos, se inserta perfectamente como fuente dentro de la opción metodológica que expresábamos en la introducción.

(7) Véase: MARTÍNEZ ILLESCAS, Domingo: *Piadosa devoción en que por nueve días consecutivos se pide a Dios el alivio y consuelo de las santas, afligidas y*

atormentadas Almas del Purgatorio Viuda de Felipe Teruel. Murcia. 1.793. En A.H.M.M. 2-B-9. Página 3.

(8) Véase: MARTÍNEZ ILLESCAS, Domingo: *Ob. cit.* Página 22.

(9) Idem. Página 28.

(10) Idem. Página 30.

(11) Anónimo: *Singular arbitrio y santa industria para que con brevedad salgas del Purgatorio* Imprenta de Vicente Llofriú. Murcia, 1.704. En A.H.M.M. 1-B-26.

(12) Idem. Páginas 5 a 7.

(13) Sobre la incursión en la psicología colectiva del hombre de la Edad Moderna y la violencia mental a que está sometido, véase: DELUMEAU, Jean: *El miedo en Occidente*. Taurus. Madrid, 1.989. Páginas 53 y ss.

(14) Véase: ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos: “El texto devoto en el Antiguo Régimen: el laberinto de la consolación” en *Crónica Nova* (Revista de Hª Moderna de La Universidad de Granada. Nº 18. Granada, 1.990. Pags: 9 a 35.

Este tipo de culto a las Ánimas se inserta plenamente en una de las grandes características que el autor citado atribuye a este tipo de literatura como es la de “*naturalizar lo sobrenatural*”. No es el caso, sin embargo, de una segunda característica que es la de “*la satisfacción que produce participar en situaciones lúdicas*”. Rememorar las penas del Purgatorio no creo, sin embargo, que tuviera nada de lúdico.

(15) Véase: SÁNCHEZ RUIZ, Fray Pedro: *Año predicable*. Tomo IV. Sermón XIX.

Imprenta de N.S.P.S. Francisco. Murcia, 1.752. Página. 368-370. En A.H.M.M. 11-F-16.

(16) Véase: PARISANI Y HARO, José Mariano: *Idea verdadera y circunstanciada de conservar las importantes máximas del Evangelio M.R.P.F. Diego José de Cádiz, misionero apostólico y del método que nos dejó para conservar las importantes máximas del Evangelio.* Imprenta de Antonio Santamaría. Murcia, 1.787. Pag. 3. A.H.M. M.. 1-13-13

(17) Véase: VOVELLE, Michel: La mort ... *Ob. cit.* Pags: 134-139.

(18) Véase: ARIÉS, Philippe: El hombre ... *Ob. cit.* Pags: 123-134.

(19) A.H.P.M. Ante: Antonio Costa García. Prot. N° 2.683. Fol. 333. De 31 de Diciembre de 1.795.

(20) Testamento de Juan de Gea (feligrés de Torre Pacheco). A.H.P.M. Ante: Alejandro de Jodar. Prot. N° 3.187. Fol. 218. De 16 de Mayo de 1.730.

(21) A.H.P.M. Ante: José Rubio y Alcaraz. Prot. N° 2.475. Fol. 198v-199. De 31 de Diciembre 1.709.

(22) Así lo encontramos en el Sermón fúnebre a la memoria de Carlos III en una fecha tan tardía como es 1.789:

“... los síntomas declaran por instantes que se acerca el fin de su destierro. Conoce el gran Carlos que Reloj de su superior Providencia va dar el último golpe que rompa la tela delicada de su vida. El espantoso nuncio de la muerte le avisa de su cercanía, por el desfallecimiento sensible de sus fuerzas. Entonces renueve las de su espíritu; se resigna a la Divina Voluntad. Poseído su Real corazón de aquella paz cristiana, que es testimonio de buena conciencia se prepara par la más formidable hora con fervorosos actos de las más excelentes virtudes. A su tiempo pide el Santo Viático, alimento que le vivifique en la última jornada. Prevenido por la Unción Santa, se fortalece para la última batalla que le espera. Adora con su acostumbrada devoción los Cuerpos y reliquias de los santos y entre tantos, y tan tiernos actos de cristiana disposición no se olvida de su celo paternal de dar la última prueba digna de estamparse en nuestro

eterno agradecimiento. Dirige su trémula voz a su amado hijo, y con eficaz ponderación le encomienda por corona de su Testamento la conversión de la Fe Católica en sus Estados, y la obediencia al Vicario de Jesucristo”

Como se ve la idea es clara, a pesar de que en este caso el carmelita Fray Manuel de San José aprovechó para hacer un llamamiento al catolicismo político de la Monarquía española, poniendo pues el tópico de la buena muerte al servicio de evidentes finalidades de integración social y ortodoxia en las creencias y las prácticas que son su reflejo. Véase: FRAY MANUEL DE SAN JOSÉ. “*ORACIÓN FÚNEBRE QUE EN LAS SOLEMNES EXEQUIAS celebradas el 4 de Febrero de 1.789 en sufragio del Señor D. Carlos III. Rey católico de las Españas, por la M.N. y M.L. Ciudad de Cartagena Dijo el M.R.P. Fray ...*” . Imprenta de la Viuda de Felipe Teruel. Murcia, 1. 789. Pags. 24 y 25.

(24) Sobre esto véase ARIÉS, Philippe: El hombre ... *Ob. cit.* Páginas 167-168.

Michel Vovelle, por su parte, afirma que el testamento se desarrolla como consecuencia de la inflación de los gestos que conlleva un tránsito problemático entre la vida y el más allá a partir del desarrollo de la idea de Purgatorio. Confróntese: VOVELLE, Michel: La mort .. *Ob cit.* Páginas 147 y ss.

(24) Véase: DE VALEICIA, Fray Juan Francisco: *Explicación de los casos reservados del Obispado de Cartagena e Instrucción práctica para auxiliar a los enfermos moribundos y a los sentenciados a muerte.* Imprenta de la Viuda de Felipe Teruel. Sin año de edición. Murcia Página 74. En A.H.M.M. 2-J-21.

(25) Idem. Página 89.

(26) Véase: SALVÁN, José Antonio (Capellán de la Iglesia parroquial de San Bartolomé) : *Escuela de María Santísima de las Angustias y Congregación de los Siervos de los Dolores, erigida en la insigne parroquial del Señor S. Bartolomé de esta ciudad de Murcia.* Sin imprenta. Murcia , 1.755. Página: 137. En A.H.M.M. 2-C-4.

(27) Ya Bennassar ha resaltado esta idea de búsqueda de la misericordia divina. Véase: BENNASSAR, B: *Los españoles. Actitudes y mentalidad, desde el siglo XVI al XIX.* Pag.: 218. Así parece probarlo, por otra parte la fórmula, ciertamente estereotipada que indica inmediatamente después, de la elección de intercesores la búsqueda del perdón de pecados y culpas cerca de Dios Padre o Dios Hijo. Veamos un ejemplo típico:

“ ...*eligiendo por mi Protectora y Abogada a la siempre Virgen Inmaculada serenísima Reina de los ángeles de mi Guarda, los de mi nombre y devoción, y demás de la Corte Celestial, para que impetren de Ntro. Señor y Redentor Jesucristo, que por*

los infinitos méritos de su preciosísima Vida, Pasión y Muerte me perdone todas mis culpas y lleve mi Alma a gozar de su beatífica presencia... “. A.P.H.M. Prot N° 2.376. Año 1.795.

(28) Confróntese: PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *Ob. cit.* Pg. 43- 48.

(29) Confróntese: CHAUNU, Pierre: *Ob. cit* Pgs. 41 a 42.

(30) Véase: GINZBURG, Carlo: *El queso y los gusanos* . Muchnik editores. Barcelona, 1.986. Página 23.

(31) Sobre esta faceta metodológica del quehacer de Michel Vovelle véase: VOVELLE, Michel: *Ideologías y ... Ob. cit.* Páginas 25 a 36.

(32) Una introducción a esta problemática, sus presupuestos ideológicos y sus maneras de proceder se puede encontrar en MATTHES, J.: *Introducción a la sociología de la religión*. Vol. II. Alianza. Madrid, 1.971. Páginas 11 a 28. Sobre la aplicación de esta metodología a la historia véase DELUMEAU, Jean: *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Labor. Colección Nueva Clío. Barcelona, 1.973. Páginas 156-189.

(33) Michel Vovelle expresa esta idea de la siguiente manera:

“El tratamiento masivo de esas huellas anónimas no altera el valor del documento único y altamente significativo. Las huellas permiten calar más profundamente en las actitudes inconscientes de los grupos o de las masas, sorprenden a hurtadillas, pero con toda la discreción de la confesión arrancada”, en *Ideologías... Ob. cit.* Pag.: 111.

(34) Confróntese: BOUTHOU, Gastón: *Las mentalidades*. OikosTau. Barcelona, 1.971. Pags.:13-14.

(35) Véase: VOVELLE, Michel: *Ob. cit.* Pag.: 110. Este autor afirma textualmente sobre los testamentos:

“Nos entregan, en un momento en que no se bromea con la muerte, el balance de las actitudes colectivas de una época en la que el testamento espiritual es un elemento mayor del ritual de la muerte”

(36) Véase: REDER GADOW Marión: *Ob. cit.* Pags.: 45-50. La autora distingue: primero: Preámbulo con filiación del testador e invocación, segundo: cláusulas expositivas (declaraciones de fe católica, declaración del estado de salud, elección de intercesores, referencia a la muerte, etc), tercero: cláusulas dispositivas (Son las que más nos interesan por ser las más personales elección de sepultura, elección de mortaja, elección de cortejo fúnebre, elección de sufragios para el día del entierro, nombramiento de albaceas, de herederos, disposición de misas testamentales y en su caso de legados piadosos o misas de fundación. También son de este ámbito las cláusulas para descargo de conciencia, etc.) y cuarto, Escatocolo con data (fecha y lugar de otorgamiento) y la validación (fe notarial y suscripción del otorgante y testigos del instrumento).

(37) Véase: Febrero Novísimo.... *Ob. cit.* Pag.: 318. El testamento nuncupativo o abierto podía hacerse ante notario (concurriendo entonces tres testigos vecinos del otorgante) o no (necesitándose entonces o cinco testigos si eran vecinos del otorgante o siete si no lo eran). Suponía publicar la voluntad del difunto *“ya sea de viva voz, ya por medio de un escrito que él mismo lee o bien hace leer al escribano si asistiere al acto, o a cualquiera de los testigos, en términos que lo oigan cuantos previene la ley que estén presentes”*.

(38) Recordemos, como hizo en su día Carlo Ginzburg y Carlo Poni, que lo significativo no siempre es estadísticamente frecuente. Sobre todo en un tema tabú como es el de la muerte. Estos autores, refiriéndose al tan traído y llevado debate sobre la cultura popular afirman.:

Si las fuentes callan y/o distorsionan sistemáticamente la realidad social de las clases subalternas, un documento realmente excepcional (y por ello estadísticamente poco frecuente) puede ser más revelador que mil documentos estereotipados”. Todo ello en: GINZBURG, Carlo y PONI, Carlo: *“El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico”*, en *Historia social* N°10. Valencia, 1.991. Páginas 63-70.

(39) De nuevo recurrimos a Michel Vovelle. Véase: Ideologías.... *Ob. cit.* Páginas 161-174.

Los intermediarios culturales con personajes que por su posición profesional aseguran un terreno de contacto entre la cultura letrada y de elite y la cultura popular. Contribuyen por tanto al proceso de aculturación pero también son

testigos privilegiados de los cambios ya que las relaciones y las transferencias entre cultura popular y cultura letrada es en ambos sentidos (de arriba hacia abajo, y viceversa). En este sentido el notario, al igual que el cura, acercan al hombre normal, al mundo de las leyes el uno y al mundo de la religión el otro, horizontes conceptuales ambos que le son ajenos totalmente al campesino o a los grupos populares urbanos. Los prontuarios notariales, como el que hemos manejado: el Febrero Novísimo, recogen perfectamente esta idea; en la forma en que debe actuar el escribano:

“ *debe instruir el escribano al testador de lo que previenen las leyes a fin de que arregle a ellas sus disposiciones, pues aunque tenga libre voluntad de hacer de lo suyo lo que le parezca siempre es con sujeción a derecho*”. Pero la deontología profesional del escribano nos pone a resguardo de que el testamento sea de él y no del otorgante:

“*El testamento, como acto puramente extrajudicial puede otorgarse de día y de noche, al modo que los contratos. Cuando el escribano toma la minuta (apunte previo a la redacción definitiva)~ ha de estar sólo con el testador, sin permitir que otro alguno, aunque sea su confesor, lo presencie sin su expreso mandato, para evitar de esta suerte toda sugestión, especialmente si se halla enfermo, y dejarle en libertad de explayar su voluntad y descargar libremente su conciencia, pues la experiencia ha acreditado que de lo contrario suelen hacerse unas disposiciones violentas, repugnantes y perjudiciales, que no sirven de otra cosa que de discordias y pleitos*”. Las citas en *Febrero Novísimo* .Páginas: 558 y 564.

(40) Véase GONZÁLEZ CRUZ, David: *Escribanos y notarios en Huelva durante el Antiguo Régimen (1.701- 1.800)*. Universidad de Sevilla. Huelva, 1.991. Página.: 49-54 y 95-110.

(41) Confróntese: BARREIRO MALLÓN, Baudilio: "La nobleza asturiana ante la muerte y la vida" en *Actas Ilas C.M.H.A.* Vol. II . Sec. 3ª Univ. de Santiago de Compostela. Santiago, 1.984. Página :60. En el mismo sentido se manifiesta CHANU, Pierre: *Ob. cit.* Página :233.

(42) Véase sobre ello: MOLAS RIBALTA, Pere: *La burguesía mercantil en la España del Antiguo Régimen*. Cátedra. Madrid, 1.985. Página. 23 a 35.

(43) Esta. son las conclusiones que se obtienen cuando se procede a hacer un trabajo O empírico, sobre el asunto que nos ocupa véase: GONZÁLEZ CRUZ, David: *Ob. cit.* Páginas 53-54. Sobre los formularios notariales y su evolución se puede ver: MATILLA TASCÓN, Antonio: “Escribanos, Notarios y archivos de Potrocolos en España”, en

Boletín de la Dirección General de archivos y Bibliotecas. Madrid, 1.965. Nº 84-85. Página 20.

(44) Confróntese: CHAUNU, Pierre: *Ob. cit.* Página: 233-335.

(45) Véase: VOVELLE, Michel: Pieté... *Ob. cit.* Pags: 48 y GOUJARD, P. : “Echec d’une sensibilité baroque: les testaments rouennais au XVIII siècle “ en *Annales E.S.C.* nº 1. París, 1.981. Pág: 27.

(46) De todas maneras, algunos autores aportan datos. Así por ejemplo, Marión Reder Gadow, en su obra ya citada ;página 23 habla de 1,1% de cerrados (o escritos o místicos según Vovelle y Chaunu) y de 95,4% de nuncupativos, repartiéndose el resto entre los demás tipos.

(47) El predominio en cuanto al número da propietarios de la pequeña e incluso de la pequeñísima propiedad, junto con el hecho de que durante el siglo XVIII se imponga el arrendamiento frente al régimen de tenencia enfiteutico, creemos que esta án la base de esto que observamos. en una época de hambre de tierras, la pareja (cuando tienen hijos) pretende asegurar la posición de arrendatario a su descendencia o bien al cónyuge (cuando la pareja no ha procreado). Para verificar esto nos hemos basado en PÉREZ PICAZO, M^a Teresa. El proceso.... *Ob. cit.* Págs. : 153-163 y 184-192. Véase también la distinción de la categoría de las propiedades agrícolas en la huerta de Murcia hecha por el profesor Francisco Calvo García Tornel (tan sólo menos de un 10% de las propiedades ocupan más de 10 ha. En estos momentos de que hablamos). En LEMEUNIER, Guy: “Conquista agrícola y feudalismo desarrollado”. Vol. VII de la *Historia de la Región Murciana.* Ediciones Mediterráneo. Murcia, 1.983. Páginas. 68-69.

(48) A.H.P.M. ante: Fco. Espinosa de los Monteros. Prot. Nº 2.789. Fol. 33-45. De 12 de Febrero de 1.757.

(49) El otorgar testamento es preocupase por el propio destino, es una toma de conciencia de la propia individualidad. Es el exponente más importante de lo que Philippe Ariés ha llamado "*la muerte mía*" o "*muerte propia*". Sobre ella nos remitimos a este autor en su obra *La muerte en Occidente* *Ob. cit.* Pags.: 32-42 más por extenso en su otra obra *El hombre ...* *Ob. cit.* Pags.: 87 y ss.

(50) Altamente *expresivas* son las siguientes palabras: “Y igualmente usando del permiso y facultades que por derecho se me conceden, ordeno y mando que por D. Joaquín Zeldrán y el dicho José Moya, mi albacea, vecinos de esta dicha ciudad a quienes juntos e *insolidum* confiero el poder y comisión que en Derecho se requiere y es necesaria con intención de dicho curador ad lites que dejo nombrado a los dichos mis hijos teniéndolo el susodicho a bien y si le parece es conveniente a su asistencia se practique el correspondiente Inventario, aprecio liquidación y partición todo ello extrajudicialmente de los bienes que por mi fallecimiento quedasen sin que en todo ni en parte tenga mezcla ni intervención Juez alguno ni menos se forme pleito ni figura de Juicio por que considero ser este un medio muy equitativo y benéfico a dichos mi mujer e hijos para excusarles de los crecidos gastos y disensiones que se ofrecen en los contenciosos juicios e Inventarios y Particiones judiciales y en casos de igual naturaleza esta aprobado por la superioridad semejantes disposiciones, todo lo que ejecutarán por instrumento público si les pareciese conveniente, así para su práctica como para su aprobación y si no, ejecutada que sea para este último caso la presentación ante la Real Justicia de esta dicha ciudad y por la escribanía del infraescrito escribano para que en ella se protocolé y esté custodiada dando a los interesados las copias y testimonios que necesitasen para guarda de su Derecho que yo el otorgante desde ahora para cuando tenga efecto lo referido la doy por bien hecha y obligo y mando a mis hijos y mujer estén y pasea por ella como si aquí fuera expresado su tenor modo y forma por mí mismo porque así es mi final y última voluntad”.

Testamento de Roque López García. A.H.P.M. Prot. N° 3.371. Fol. 423v. Año 1.775.

(51) El *Febrero Novísimo* distingue por suparte entre testamentarios universales y particulares. Estos últimos serian los que el otorgante nombra “para cumplir unicamente lo concerniente a su alma, legados u otra cosa particular” *Ob. cit.* Pags: 475-476. Lo que la fuente llama comisario-partidor sería equiparable a la figura del albacea particular por oposición al albacea universal anterior que se encargaría indistintamente de todas los asuntos del otorgante, fueran o no espirituales.

(52) *Novísima Recopilación*. Libro X. Título XXI. Ley X. Esta Real resolución admitía como válidas la figura del comisario-partidor extrajudicial, sin interferencia de la Justicia; es decir, tal y como se viene expresando en las cláusulas de los testamentos, incluso a la fecha de la Cédula del Consejo (4 de Noviembre de 1.791), con la única abligación de presentar las diligencias efectuadas ante la justicia para aprobación y protocolización judicial.

(53) Testamento de D^a Jerónima Canales Alemán. A. H. P. M. Prot. N° 3.806. Fol. 204v. Año 1.775.

(54) Testamento de Juan Pelegrín Quesada A.H.P.M. Prot. N° 3.954. Fol. 140. Año

1.795.

(55) Testamento de Salvador Pérez Pérez y María Riquelme Espín A.H.P.M. Prot. N° 2.661 Fol. 278.

(56) Testamento de D. Juan Escalona y Bersagués. A. H. P. M. Prot. N° 3.505. Fol. 333. Año 1.795.

(57) Véase ROVIRA Y GALVEZ, D. Alfonso: *Relación de lo ocurrido en la santa misión que desde el día 11 de abril de este presente año de 1.787 hasta el 22 del mismo, hizo en esta ciudad de Murcia el M.R.P. Fray Diego José de Cádiz, Misionero Apostólico Capuchino de la Provincia de Andalucía*. Imprenta de la Viuda de Felipe Teruel. Murcia (sin año de edición). Pags.: 11-12. A.H.M.M. 12-C-12.

(58) A.H.P.M. Ante: Gabriel Martínez Frutos. Prot. N° 3.431. Fol. 90v. Dm 17 de Octubre de 1.775.

(59) Testamento de María Sánchez Cárceles Ante: Diego Vázquez López. Prot. N° 3.954. Fol. 196v. Dm 31 de Octubre de 1.795.

(60) A.H.P.M. Ante: José de Santodomingo y Navarro. Prot. N° 4.840. Fol.: 123-123v. De 30 de Abril de 1.825.

(61) Ya hemos resaltado antes la expresa diferenciación de funciones entre el albacea y el comisario-partidor. La fórmula notarial que resume esta idea es: “ *Para todo lo pío contenido en este mi testamento nombro por mis albaceas testamentarios a ...* ” . Otras veces, simplemente desaparece limitándose los otorgantes a señalar que quieren se cumpla y se pague el testamento.

(62) Véase MARTINEZ GIL, Fernando: *Ob. cit.* _Pag. 45. Este autor se basa en uno de los más influyentes escritores sobre estos temas Alejo de Venegas, para el que el hacer testamento sano o en estado no agónico es una verdadera obsesión dentro del proceso de la buena muerte. Hacer lo contrario sería a mas “*deliramento*” que testamento (citado por Marión Reder en *Ob. cit.* Página 81).

(63) Este testamento es de principios de siglo, años en los que otorgar testamento sano, como ahora veremos, era excepcional. Este documento comienza así:

“Sébase por este instrumento de testamento, última y final voluntad como yo D. Antonio Manresa, Presbítero, Beneficiado de los del número de la Santa Iglesia Catedral sita en esta nobilísima y fidelísima ciudad de Murcia y natural de ella, hallándome como me hallo por la Misericordia de Dios en al entero y cabal Juicio, memoria y capacidad, tal cual su Majestad Divina ha sido servido darme y temiéndome de la muerte precisa a todas las criaturas por hallarme con algunos accidentes habituales y reconocer los repentinos que hay en este tan calamitoso tiempo (en plena Guerra de Sucesión) por no dar lugar a que me halle desprevenido la hora en que su Majestad fuere servido llamarme hago y ordeno este mi testamento...”

En A. H. P. M. Ante: Miguel de las Peñas Torralba. Prot. N° 3.670. Fol. 214. De 23 de Octubre de 1.707.

(64) Este procedimiento ha sido llevado a la práctica por Juan Madariaga Orbea sobre una muestra de 363 testamentos en diversas parroquias vascas con resultados muy sugerentes. Véase: MADARIAGA ORBEA Juan: “Mentalidad: estabilidad y cambio.

Actitudes ante la muerte (siglos XVIII y XIX)” en *Historia Contemporánea*. Revista del Departamento de Hª Contemporánea de la Universidad. del País Vasco. N° 5. Bilbao, 1.991. Pag.: 85-86.

(65) Véase: Idem. Página: 86

(66) Dice textualmente:

“Estando como estoy con algunos accidentes habituales y de crecida edad”. En A.H.P.M. Ante: José Gómez Albacete. Prot. N° 2.959. Fol. 255. De 24 de Febrero de 1.755.

(67) Este dato lo consideramos un poco alto. Ello se puede deber a la manera de extraer la muestra. Confróntese: PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *Ob. cit.* Pag.: 56.

(68) Véase: MADARIAGA ORBEA, Juan: “Mentalidad *Ob. cit.* Pag.:85.

(69) Véase ARIÉS, Philippe: El hombre... *Ob. cit.* Pags.: 13-32. Ariés la llama “*muerte domada*”. En este razonamiento hay que argumentar antropológicamente: la muerte súbita y repentina (Una versión de lo que el cristianismo llamaba entonces

"*mala muerte*") priva al hombre de su propia muerte. Se la escamotea. Por ello, para preparar adecuadamente el gran viaje es imprescindible otorgar lo suficientemente lúcido y razonablemente sano el testamento, elemento mayor del ritual mortuorio del momento, como sabemos. Por estas razones el otorgar testamento con salud puede querer decir o bien esa supervivencia del mirar confiadamente a la cara a la muerte, aceptando como natural los ciclos de la naturaleza o bien una secularización del acto testamentario.

Sobre la reflexión antropológica véase: THOMAS, Louis Vicent: *Ob. cit.*_ Pags.: 229-236.

(70) La figura del albacea es descrita así en el Febrero Novísimo:

“ Testamentario, albacea, cabezalero o ejecutor de últimas voluntades es aquel de quien el testador hace confianza o es instituido por derecho par cumplir lo que en su testamento o en otra última disposición deja ordenado (...). Su oficio es piadoso y privado, por su muerte no pasa a su heredero, y así no puede delegarlo sin expresa facultad del testador...” . En *Ob. cit.*_ Pag.: 474.

(71) He aquí lo que cada letra significa:

- A: familiares y/o laicos exclusivamente.
- B: familiares y/o laicos con algún clero secular.
- B1: familiares y/o laicos con algún clero secular que sea al tiempo pariente del otorgante.
- C: familiares y/o laicos con algún clérigo regular.
- C1: familiares y/o laicos con algún clérigo regular que sea al tiempo pariente del otorgante.
- D: familiares y/o laicos con clérigos tanto seculares como regulares.
- D1: familiares y/o laicos con clérigos tanto seculares y regulares que sean parientes del otorgante.
- E: familiares y/o laicos y entre ellos aparecen abogados, procuradores o escribanos.
- F: familiares y/o laicos y entre ellos aparecen abogados, procuradores y también clérigos tanto seculares como regulares.
- F1: similar a F pero el cura o fraile/monje es pariente del otorgante.

- G: solamente clero regular (sin parientes entre los albaceas).
- H: solamente clero secular (sin parientes entre los albaceas).
- H1: solamente clero secular que al tiempo sea pariente del otorgante.
- I: solamente clero tanto secular como regular (sin ser parientes del otorgante).
- I1: solamente clero tanto secular como regular (siendo alguno pariente del otorgante).

Esta clasificación supone que hemos tomado como criterio, como bien se ve, la presencia o no entre los albaceas de al menos un representante del clero, fuera este secular y/o regular. Y la pertenencia a la familia, tanto cosanguinea como política.

(72) Confróntese: GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: "La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen (aproximación metodológica)". En *Actas del II Coloquio de Metodología Aplicada a las Ciencias históricas*. Vol. II. Sec. III. Editado por la Universidad. de Santiago de Compostela. Santiago, 1.984. Pag.: 121.

(73) Parece, pues, confirmarse y generalizarse socialmente esa mayor confianza en la familia que Baudilio Barreiro encontraba tras el siglo XVII en Asturias. Confróntese: BARREIRO MALLÓN, Baudilio: "La nobleza asturiana" *Ob. cit.* Pag.: 30. Ahora, lo que el profesor Baudilio Barreiro circunscribía a ciertos ambientes sociales, parece generalizado en Murcia.

(74) Para el establecimiento de este cuadro hemos variado ligeramente el criterio clasificatorio de los grupos de albaceas, a fin de adaptarnos al enfoque sociológico de esta segunda muestra. Es por ello que la nueva clave de lectura de tal cuadro es la siguiente:

Tipo

- A: familiares y laicos.
- B: A + clero secular sin especificar.
- B0: A + clero secular (cura de la parroquia o teniente).
- B1: B con clero secular pariente.
- C: A + clero regular sin especificar.
- C1: C con clero regular pariente.

- D: familiares y/o laicos y clero tanto secular como regular.
- D1: D + clero, tanto regular como secular (o ambos) parientes.
- E: familiares + abogados, escribanos o procuradores.
- E1: E pero sin familiares.
- F : E + clero tanto secular como regular.
- F1: F con clero, tanto secular como regular, pariente.
- F2: F modificado: cuando alguno de los abogados, escribanos o procuradores es pariente.
- G: sólo clero regular.
- H : sólo clero secular.
- H1: H pero cuando son al tiempo pariente/s del otorgante.
- I : sólo clero tanto regular como secular.
- I1: I + uno del clero es pariente.
- J: clero catedralicio entre las albaceas.
- J1: J para con algún pariente entre ellos.
- J2: J y familiares no presbíteros.
- J3: J y clero regular.
- J4: J con parientes entre ellos.
- K : Rugidores, jurados o nobleza titulada entre los albaceas.
- K1: K pero que alguno sea pariente del otorgante.
- K2: K + clero secular.
- K3: E + clero secular y regular.
- K4: K + clero regular.
- K5: K cuando el clérigo/s es/son pariente/s.
- K6: K4 cuando el/los clérigos es/son pariente/s.

- K7 : K + clero catedralicio.

(75) Esta nueva forma de contar deja a un lado aquellos casos (tipos B1, C1, D1, F1, F2, H1,I, I1, J1, J4, K3 y K5) que o bien combinan ambos tipos de clero o bien coinciden clero y pariente en una misma persona. La razón es clara: no podemos entrever en ellos qué condición valoraron más los testadores a la hora de elegirlos para que fueran sus albaceas.

(76) Véase: LÓPEZ, Roberto: *Ob. cit.* Pags.: 51-54.

(77) Idem. Página 53.

(78) Según González Cruz existe una gran conformidad entre el grupo de notarios y las tendencias generales de la sociedad onubense en sus actitudes ante la muerte. Véase: GONZÁLEZ CRUZ, David: *Ob. cit.* Pags.: 128-127.

En el caso murciano merecería un estudio en detalle sobre este grupo socio-profesional para deslindar con precisión sus características y de paso contribuir a esclarecer el controvertido asunto de si hacer una historia de las mentalidades colectivas es hacerlo en realidad de la de los escribanos con lo que al final poco tendrían de colectivas.

(79) LÓPEZ, Roberto: *Ob. cit.* Pag. 52.

(80) Véase DE LA PASCUA, M^a José: *Ob. cit.* Pags.: 98-102.

(81) Véase REDER GADOW, Marión: *Ob. cit.* Pag. 81.

(82) La nómina de fórmulas notariales es la que sigue:

- 0 : No aparece ningún tipo de referencia a la muerte.
- A1: Cuando sólo se menciona una leve referencia

“temeroso de la muerte” o “temeroso de la muerte que es cosa natural”.

- A2: *“Temeroso de la muerte que es cosa natural (o precisa o necesaria) pero incierta su hora”.*
- A3 : Supone una adición importante. Es la fórmula A2 pero con la coletilla *“de la cual ninguno puede escapar (o excusarse o librarse) por justo o pecador que sea. Aunque lo dicho es lo normal a veces se alarga y nos da su verdadero sentido aún más diáfano :*

“temeroso de la muerte que es natural a todo viviente de la cual ningún, por justo o pecador que sea, puede librarse, pues aún el mismo Jesucristo, siendo la Suma Bondad, la padeció en cuanto hombre; y porque no sé la hora, en que me podrá asaltar y es de fe que he de morir, quiero ordenar este al testamento y final voluntad en la forma siguiente...”

- A4 : Engloba la fórmula anterior y da una causa explícita para el otorgamiento del documento:
“Para estar prevenido para cuando por mí llegue”

A estas palabras se le pueden unir otros desarrollos:

“teniendo presente la muerte que es cosa natural que a todo viviente y que ninguno por Justo o Pecador que sea se puede escapar de tan terrible lance, deseando poner mi Alma en carrera de salvación, para su consecución elijo por mí ...”.

Este ejemplo supone mayor complicación pero también mayor claridad respecto a la concepción del tránsito.

- A5: Como causas del testamento este tipo añade a los anteriores los siguientes términos *“y obviar las dudas (o pleitos o litigios)..”* Y también: *“y atendiendo a que lo que queda por escrito es memoria para siempre ...”.* La idea está clara: es la misma motivación mixta de la que veníamos hablando. Valor religioso pero también secularización.
- A6: Cuando sólo consta como causa directa del testamento, el prevenir pleitos o litigios.
- E: Referencias especiales, no encasillables en los tipos mencionados hasta el momento. Del tipo, por ejemplo:
“Manifiesto es a todo fiel cristiano viviente que en pena de la primera culpe fue establecida la muerte y ninguno puede dudar la cosa más cierta y Jesucristo Dios y Hombre verdadero la quiso recibir en el sacro árbol de la cruz por redimirnos y considerando que hemos de ser llamados y juzgados cuando su santísima voluntad fuese y que nos ha de dar el premio conforme a nuestras obras, y temiendo la estrecha cuenta que se me ha de tomar en el tribunal del más alto y supremo Juez ante quien las cosas más ocultas de nuestros corazones son manifiestas , esperando que aunque mis culpas sean gravísimas su misericordia sea infinita y que no ha de permitir se pierda su obra, procurando seguir el camino verdadero que es el mismo Dios Nuestro Señor”. Como se ve,

su contenido es bien explícito; son esas escasas redacciones individuales que la convención notarial permite y que frecuentemente encontramos en los testamentos cerrados.

(83) Confróntese: PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *Ob. cit.* Pag.: 49

(84) Confróntese: ARIÉS, Philippe: *Ob. cit.* Pags.: 167-168.

(85) Una sola palabra sugiere en este caso mucho más que varios gruesos tratados. En A. H. P. M. Ante: José de Santadomingo y Navarro. Prot. N° 4.840. Fol. 104. De 13 de marzo de 1.825.

(86) A.H.P.M. Ante: Antonio de Cánovas Hilario. Prot. N° 2.664. Fol.: 244. De 30 de Octubre de 1.798.

(87) A.H.P.M. Ante: Juan Alfonso Serrano . Prot. N° 4.896. Fol.: 109. De 14 de Abril de 1.825.

(88) A.H.P.M. Ante: Joaquín Jordán Fernández. Prot. N° 3.268. Fol. 94. De 24 de Abril de 1.795.

(89) Véase: DELUMEAU, Jean: El miedo en ... *Ob.cit.* Pags.: 152-154. El eco lejano del miedo a la noche, lapso de tiempo en el que llega ese hermano pequeño de la muerte que es el sueño, es lo que tenemos aquí.

(90) A. H P. M. Ante: Francisco Espinosa de los Monteros. Prot. N° 2.784. Fol.: 247-247v. De 21 de Agosto de 1.751.

(91) A.H.P.M. Ante Joaquín Jordán Fernández Prot. N° 3.239. Fol.: 345. De 15 de Junio de 1.775.

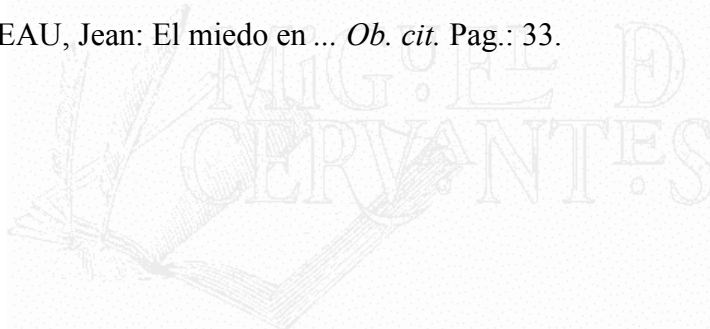
(92) A. H. P. M. Ante Joaquín Jordán Fernández .Prot. N° 3.268. Fol. 133v. De 28 de Mayo de 1.795.

(93) A.H.P.M. Ante: Antonio Costa García. Prot. N° 2.683. Fol. 244. De 1 de Agosto de 1.795.

(94) Del relativo silencio testamentario sobre la muerte pasamos a los consideraciones especiales y con un gran desarrollo discursivo a finales de la centuria. Es el mismo camino que va desde el miedo genérico y sin nombre hasta el miedo identificado y particular que en nuestro caso es una modalidad de muerte: la imprevista, la súbita y repentina, la “*mala muerte*” en fin. Para entender esto hay que hacerse eco de las palabras de Jean Delumeau , adaptación histórica a su vez de conceptos propios de la psicología social:

"Debido a que es imposible conservar el equilibrio interno afrontando durante mucho tiempo una angustia flotante, infinita e indefinible, al hombre le resulta necesario transformarla y fragmentarla en miedos precisos de alguna cosa o de alguien. El espíritu humano fabrica permanentemente el miedo para evitar una angustia morbosa que desembocaría en la abolición del yo".

La cita en DELUMEAU, Jean: El miedo en... *Ob. cit.* Pag.: 33.



TABLAS ESTADÍSTICAS CAPÍTULO IV

BIBLIOTECA VIRTUAL

CUADRO I

TIPOS DE ACTAS DE TESTAMENTO EN EL SONDEO POR AÑOS TESTIGO

AÑO	INDIVIDUAL	%	ANTE CLÉRIGO	%	MANCO MUNADOS	%	MÍSTICO (CERRADO)	%	POR PODER	%	OLÓGRAFO
1705	102	80,95	5	3,96	5	3,96	5	3,96	8	6,35	1
1730	145	72,14	5	2,48	25	12,43	2	0,90	25	12,43	-
1755	148	65,19	10	4,40	51	22,46	2	0,88	16	7,04	-
1775	136	73,91	9	4,89	24	13,04	-	-	15	8,15	-
1795	181	68,30	14	5,28	59	22,26	3	1,13	8	3,02	-
1825	104	69,33	7	4,66	-	-	-	-	2	1,33	-

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO II

TIPOS DE ACTAS DE TESTAMENTO EN EL SONDEO SOCIOLÓGICO

GRUPO-CORTE CRONOL.	INDIVIDUAL	ANTE CLÉRIGO	MANCO MUNADO	MÍSTICO/OLÓGRAFO	POR PODER	TOTALES
I 1705-20	18	-	1	8	10	37
1750-60	15	-	2	2	9	28

1790-1800	24	-	1	2	2	29
II 1705-20	29	-	2	6	3	40
1750-60	19	-	1	2	7	29
1790-1800	44	-	4	-	-	48
III 1705-20	20	-	1	-	3	24
1750-60	18	-	9	1	2	30
1790-1800	16	-	7	-	2	25
IV 1705-20	29	-	3	-	5	37
1750-60	14	-	6	-	5	25
1790-1800	23	-	10	-	-	33
V 1705-20	-	-	-	-	-	-
1750-60	-	-	-	-	-	-
1790-1800	27	-	9	1	2	39
VI 1705-20	22	4	1	-	-	27
1750-60	25	4	14	-	-	43
1790-1800	39	2	7	-	1	49

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO III

ELECCIÓN DE COMISARIOS PARTIDORES (SONDEO POR AÑOS-TESTIGO)

AÑO	Nº TOTAL DE OTORGAN TES	%	TESTADORES ELIGEN COMI SARIOS PART	%
1775	210	100	22	10,47
1795	328	100	106	32,31
1825	187	100	69	36,90

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes)

CUADRO IV

ELECCIÓN DE COMISARIOS-PARTIDORES EN 1790-1800. SONDEO SOCIOLOGICO

GRUPOS	NÚMERO DE OTORGANTES	%
ÉLITE	11	36,66
CLERO	15	30,61
BURGUESÍA PROFESIONALES LIBERALES	16	50,00
BURGUESÍA DE LOS OFICIOS	23	54,76
COMERCIANTES	37	75,51
HABITANTES RURALES SIN TRATAMIENTO DE DON/DOÑA	24	42,10
TOTALES	126	48,64

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados. Véase índice de fuentes.

CAPÍTULO V

LA REPRESENTACIÓN MENTAL DE LA MUERTE: EL DISCURSO ECLESIAÍSTICO

1. – ADVERTENCIAS PREVIAS.

En el capítulo II hicimos una caracterización previa de la fuente sermonaria para situarla adecuadamente, precisando su contexto y viendo en qué forma se nos presentaba el discurso clerical sobre los novísimos. Ahora vamos a dar un paso más y vamos a ver el contenido concreto que adopta el pensamiento y la mentalidad clerical sobre este tipo de asuntos. Utilizaremos para ello principalmente Oraciones fúnebres. Pero no exclusivamente.

Como quiera que el foco emisor es eclesiástico en general, había que atender también al desasistido clero secular pues veíamos cómo las Oraciones fúnebres eran pronunciadas, sobre todo, por franciscanos, dominicos, jesuitas y ya para finales del periodo de observación por canónigos. Es por ello que buscaremos también en los testamentos; en algunos de esos "bellos testamentos" de eclesiásticos donde la personalidad del testador da rienda suelta a sus ideas, fantasmas y sentimientos más íntimos.

Completaremos el cuadro con algunas otras fuentes que creemos significativas: manuales de preparación a bien morir, sermones sobre las postrimerías que no sean Oraciones fúnebres, Constituciones de cofradías, y algunas otras obras piadosas que enriquezcan nuestra visión lo suficiente como para que las conclusiones sean sólidas y justificadas.

Antes de comenzar convendría hacer una precisión: el contenido dogmático y teológico sobre el que se funda esta batería de fuentes no nos interesa. Por el contraste

es la proyección vulgarizadora de ciertas ideas más sofisticadas y elaboradas, que se hace sobre la sociedad y su recepción medida en actitudes de lo que vamos a hablar en este y en el próximo capítulo. Por fin, a la hora de citar por razones de comodidad lo haremos enumerando las diversas Oraciones fúnebres, de manera que nos remitimos desde ahora al índice de fuentes.

2. – MUERTE Y ESCENOGRAFÍA: LA MUERTE REPRESENTADA

Escenificar la muerte dentro de ciertos rituales es hacer concreta una idea abstracta, es representarnos la muerte nuestra. Esta súbita toma de conciencia visual no se puede hacer en las oraciones fúnebres con el cadáver de los personajes que son objeto de las mismas, pues este no está (no puede estar) presente. Sería el método más eficaz, qué duda cabe, para interiorizar y asumir el mensaje. Este difunto, sin embargo, se suplirá, como veremos más adelante con la iconografía macabra de las arquitecturas efímeras.

De todas maneras, en los sermones de misión sobre los novísimos si que encontramos a veces la utilización de ciertos elementos muy pedagógicos y aleccionadores como ahora vamos a ver. El franciscano Fray Diego Camuñas, que debió tener cierto éxito a principios de siglo en Murcia, pues hay varias obras suyas impresas de las décadas de 1.700-1.710 y 1.710-1.720 (1) en el sermón V del segundo tomo de su obra *Clamores apostólicos* utiliza el recurso de mostrar la shakespeariana calavera al auditorio para a partir de aquí reflexionar así:

(preguntándole a la calavera): “*¿Por ventura eres funesto despojo de alguna dama que en el mundo fue celebrada de hermosa?. ¡O h fuerte desengaño ¡.¿Qué se hizo de tu hermosura?. No veo sino triste fealdad ¿Y los ojos con que hechizabas la locura de los hombres mundanos? Aquí no registro sino dos oscuras cavidades. ¿Las rosas de las mejillas y carmines de los labios, qué se hicieron, que no ha quedado señal, sino huesos secos descarnados y hundidos?. Todo se convirtió en alimento de gusano, responde" (2).*

Esta escenografía es de neta raigambre barroca y su uso estaba en plena vigencia ya desde el siglo XVII y primera mitad del XVIII, tal como han señalado Andreu Domingo para el caso catalán y el profesor Antonio Peñafiel para el murciano (3).

La teatralidad barroca que ponía como condición previa del discurso eclesiástico sobre la muerte el que el auditorio se representase su propia defunción, todavía daba sus frutos en la centuria de la presunta Ilustración. No sólo se trataba de hacer funcionar a la

memoria sino de centrar a la vista los efectos de la descomposición del cadáver.

Es por todo esto por lo que, absolutamente todas las Oraciones fúnebres que hemos analizado comienzan siempre, antes de pasar al panegírico o cuerpo del sermón, con una especie de llamada de atención que sobre el auditorio hace el predicador para centrar la vista de todos sobre los túmulos funerarios que formaban parte de estas ceremonias.

Estas arquitecturas efímeras eran verdaderos soportes monumentales para unos programas iconográficos que pretendían explicitar las virtudes del difunto, pero al mismo tiempo, contenían los signos típicamente macabros: el esqueleto completo o partes del mismo, siendo los más repetidos la calavera y las tibias.

Todo esto no es nuevo: son los símbolos universalmente conocidos desde el final de la Edad Media (4). Lo que sí es nuevo es la utilización durante toda la Edad Moderna, del fuego, en forma de hachas o en forma de velas. Era este un elemento simbólico también antiguo, pero potenciado en este tipo de ceremonias. Así, en las Exequias fúnebres además de las velas y hachas instaladas en el catafalco del homenajeado muerto, el Cabildo catedral asistía con el fuego entre las manos: desde las "hachetas de a dos libras" del Obispo y Deán hasta las velas "de a cuarta" para los colegiales del Seminario de San Fulgencio y músicos de capilla de la Catedral entre otros, pasando por la vela "de a libra" de los prebendados (5).

La creación del ambiente entonces estaba conseguida. Era el momento de reflexionar sobre el tema de la muerte:

"Oíd con atención que esas oscuras bayetas nos dicen que murió (...) Esas pálidas antorchas, que como lenguas de fuego en esa parda cera, al paso que iluminan derraman copiosas lágrimas pronuncian que falleció (...) . Esos áridos huesos nos dan a entender que llegó el duro trance de expirar (...) Esa desnuda calavera nos avisa, que la prenda más grande de nuestro cariño pagó la deuda que contrajo al nacer" (6).

A veces se aprovechaba explícitamente para empezar a soltar el lastre ideológico, como hizo por ejemplo el jesuita Padre Carrasco en la Oración fúnebre por el Obispo D. Tomás de Montes, en 1.742:

"Oh luz que en las tinieblas alumbras, en las sombras resplandeces y en la noche desengañas. Desengañas en la noche porque abres camino para ver el día de la eternidad, luces en las sombras porque en tu mayor eclipse no has perdido el resplandor y alumbras en las tinieblas porque desde la región oscura de la muerte haces ver lo caduco y frágil de la vida ¡¡Qué otras cosas nos vocean esas fúnebres

bayetas sino que la humana vida es una sombra? ¿Qué esas trémulas antorchas sino que nuestro ser le alienta un soplo y otro menor soplo le apaga?" (7).

Otro jesuita, esta vez, el Padre Sebastián Torres, en la Oración fúnebre por la difunta reina D^a Bárbara:

"¿Qué es esto que introduciéndose con horror por los sentidos anega toda el alma en sombras?. Castillos, leones, quinas, águilas, laureles, coronas; todo reducido a polvo, a ceniza, sin quedar de todo lo que fue mas que una triste memoria. ¿En esto paran los regios castillos de España, las quinas reales de Portugal?. ¿En esto paran augustas las águilas y laureles del Imperio Romano.? ¡Oh el más poderoso desengaño! Si lo que parecía inmortal así muere, quién de los mortales se prometerá seguridades" (8).

Podríamos seguir insertando algunas otros pasajes de tenor similar, lo que indica que es ésta una primera característica del subgénero sermonario que ahora nos ocupa. Esto es la estereotipación.

La celebración de la muerte en la Murcia del periodo que estudiamos, está lejos de rechazar esta práctica de erigir catafalcos como expuso Santiago Sebastián, según el cual la crisis de las exequias reales se verifica hacia finales del siglo XVII perdiendo desde entonces los túmulos la riqueza y complejidad de épocas barrocas plenas y siendo el túmulo por Carlos III erigido en Palma de Mallorca el último de una gran serie multiseccular (9).

La teatralidad mortuoria barroca no es tan sólo algo oficial o, mejor dicho, institucional. Se trata de un concepto social, de un rasgo distintivo de la mentalidad que estaba fuertemente enraizada en las conciencias por lo menos hasta mediado el siglo. Los cortejos fúnebres en los que concurrían curas, frailes, pobres y cofradías con estandartes, velas, etc., debían proporcionar un espectáculo de la muerte casi cotidiano. En este sentido, la erección de arquitecturas efímeras no es sino la punta del iceberg social en este tema. De todas maneras, como gente de su tiempo, existían algunos particulares, especialmente poderosos, que aspiraron a un aparato fúnebre altamente complicado. Este es el caso de D. Cristobal de Bustos Carrasco Balboa Carrillo, señor de Cotillas, quién en su testamento de 1.755 mandaba se hiciera :

"un túmulo regular aunque más ancho y largo pera que se ponga en los nueve días de dichas dos novenas siendo mi voluntad se haga un paño que lo cubra de terciopelo negro con una cruz en medio a lo largo y ancho de dicho paño ..." (10).

Antes había instituido en su testamento un cortejo fúnebre muy simple, casi de pobre (sólo con cruz, cura y sacristán) Es una contradicción evidente. Quiso dar con esto último un ejemplo de cristiana modestia pero su mentalidad le había traicionado. Dejaba además el bueno de D. Cristobal toda una serie de cuadros religiosos y objetos litúrgicos que debían servir para adornar la iglesia del convento de Santa Ana, donde se mandaba enterrar, cuando se dijera las novenas que fundaba (a "María Santísima

de la Piedad en sus Dolores" por la mañana y *"a las benditas Almas del Purgatorio"* por la tarde, en el domingo siguiente al día de difuntos (11).

No podemos precisar los programas iconográficos de estas obras, pues las fuentes que disponemos no son explícitas al respecto, pero aún en época tan avanzada como en 1.789, con motivo de las Exequias por Carlos III se elevó túmulo con *"jeroglíficos, calaveras", "blandones ardientes", "figuras alegóricas de la pintura, arquitectura y escultura", "parcas", "columna truncada soportando el cetro y la corona", "lápida sepulcral" "Fama póstuma"* coronada de laurel con círculo de oro en la diestra y un Ave Fénix en la siniestra y 968 velas que junto a las 576 que adornaban la catedral daban un total de 1.544 (12). Pasada la centuria supuestamente ilustrada todavía nos encontramos ejemplos a principios del siglo XIX.

Así, por ejemplo, en las Exequias por Luis XVIII, hacia 1.826, volvemos a encontrar una de estas arquitecturas efímeras como soporte de una iconografía compuesta de:

"pilastras truncadas", "rayos y alas con que Vitrubio supone deificado el Héroe", "grande y decoroso sepulcro", sobre seis leones, cuatro "genios blancos en acción de llorar", "Lises de oro", "las virtudes cardinales", "genios de jaspe blanco con toneletes levantaban lámparas plateadas sobre sus cabezas" "trofeos de guerra", "relojes de arena alados y rodeados de la guadaña" y por fin una "pirámide truncada" para soportar "un almahadón cuadrado de terciopelo negro con franjas y borlones del mismo metal para recibir la Corona real de Francia". "La iluminación se limitaba a solas ciento cincuenta y dos luces distribuidas en forma piramidal" (13)

A pesar de todo, si bien la práctica en sí continúa, la iconografía macabra parece llegar tan sólo hasta mediados de siglo. Después no parece tan patéticamente realista como la desplegada durante el siglo XVII y durante los siglos de la Baja Edad Media, momentos "fuertes" como sabemos, por Michel Vovelle, del sentimiento macabro de la muerte (14)

Otro ejemplo: el túmulo de Fernando VI todavía contenía *"trofeos", "armas reales", "jeroglíficos", "bayetas" y "luces"* pero también una forma tradicional y medieval de representar a la muerte: un esqueleto dueño de los trofeos (15).

Todo parece más depurado y más alegórico en los catafalcos de Carlos III y Luis XVIII. En ellos, ha desaparecido el esqueleto entero y sólo aparecen o bien una calavera, en el caso del de Carlos III, o bien una guadaña y relojes alados, símbolos del paso inexorable del tiempo, en las arquitecturas efímeras por Luis XVIII. Este último caso, en realidad supone el final de una evolución hacia una manifestación artística menos barroca, pues notemos que si los túmulos de Fernando VI y Carlos III todavía contentan jeroglíficos, estos han desaparecido en

el caso del túmulo de 1.826. Han sido sustituidos por textos y no en latín sino en castellano, y no en prosa sino en verso:

*"De la ciencia, del poder
de la grandeza y la gloria
sólo queda la memoria"*

*"Igual es el proceder de la
inexorable Parca
con el vasallo y el Monarca"*

*"Morir en el Señor es
la más completa ventura
que logra una criatura"*

*"Tanto como el débil humo
y como la sombra vana
dura la gloria mundana" (16).*

Este cambio en la iconografía del catafalco en las Exequias públicas es bien revelador: el hombre común de principios del siglo XIX ya no podía interpretar fácilmente al menos, los jeroglíficos de la muerte, tan frecuentes y familiares durante los siglos XVII y XVIII. Sin duda fue por eso (en aras de hacer el mensaje más fácilmente asimilable) por lo que se suprimieron complejos símbolos de significado abstruso sin duda ya para los tiempos que corrían, debiendo complementarse palabra, ya no en latín, e imagen (17).

A finales de siglo algo estaba pues cambiando en la celebración de la muerte. No sólo el contenido de los programas iconográficos parece más laico y depurado de representaciones realistas y tremendistas anteriores. El propio hecho de celebrar oraciones fúnebres comienza a ser cuestionado no por ellas mismas, sino porque un aire nuevo parece empezar a recorrer este tipo de ceremonias a finales del período de nuestro estudio. Diríase que el imperceptible equilibrio entre lo profano y lo religioso de épocas anteriores comienza a romperse en favor de Elogios Fúnebres de tipo laico - lo hemos percibido en la iconografía - , y a veces salta directamente al discurso del Sermón fúnebre. Veamos un ejemplo bien sintomático:

"Y vosotros, Señores, qué esperáis de mí en este día? ¿Creéis acaso venga yo a disimilar las flaquezas o a lisonjear las grandezas humanas? ¿Pensáis que he

subido a esta cátedra de la verdad a dar falsas alabanzas a falsas virtudes? ¡ Infeliz de mi, si desde este lugar sagrado profiriesen mis labios un elogio profano mezclando el espíritu del mundo con una ceremonia de la religión (...) Yo sé bien que muchas veces en estas lúgubres ceremonias, suele tener más parte la vanidad que la piedad cristiana(...) sé muy bien que suelen convertirse muchas veces en espectáculo de fausto y vanagloria el objeto del mayor abatimiento que nos propone la fe, que muchas veces se sacan de entre las viles cenizas ideas de grandeza y elevación” (18).

Reconocer esto era poner el dedo en la llaga de un género herido por el servilismo y la adulación desde antiguo, pero tan importante como esta toma de conciencia es el momento en que se produce pues la Oración fúnebre data de 1.782, es decir, de aquellos momentos en los que hemos visto que el murciano empieza a contemplar una iconografía mortuoria menos macabra y además apoyada por textos ya no en latín. Todo lo confirmaremos más tarde, pero hacia el último tercio (desde 1.770-1.780)del siglo XVIII hemos percibido un cambio en este género que analizamos. Todo se vuelve menos convencional y artificioso y por tanto da la sensación de más sentido y profundo y el discurso religioso ante la muerte se endurece y se crispa e incluso se politiza abiertamente, cosa que hasta entonces había estado soterrada, velada tras la espesa coraza de los tópicos barrocos.

Son los años críticos que ha establecido Javier Herrero como el arranque del ultramontanismo decimonónico (19) y que han pasado al discurso antes muy retórico y estereotipado de las Oraciones fúnebres, como es el caso de la del Obispo Rubín de Célis, tenido por filojansenista, e impulsor del reformismo finisecular al apoyar decididamente la creación y acción de la Real Sociedad de Amigos del País de Murcia o los nuevos planes de estudio dentro del Seminario de San Fulgencio. En su Oración fúnebre podemos leer lo siguiente:

"¡Pero con qué valor aquí y allá, este guardián vigilante de la religión supo oponerse a cuantos intentaron poner sus manos sacrílegas sobre el sagrado depósito de la fe y manchar la pureza de la moral ¡(...) ¿Con qué esmero se aplicó este Inquisidor a examinar los libros impíos, condenar estas obras perniciosas que salidas del pozo mismo del infierno, agitadas por el soplo del más maligno de todos los espíritus, inundan, apestan, emponzoñan la fe de la península y han envenenado el corazón de estos reinos, sin que pueda resistirles potestad alguna sobre la tierra? (...) desterró los malditos planes de educación que ofrecen los reformadores de este siglo infeliz, ahuyentó estas malignas obras que son el gusto del día y que gentes que se precian de cristianas y católicas no reparan (¡Qué horror!) poner en manos de la juventud; esas obras de los jefes de la incredulidad, apóstoles de la irreligión, donde con insolente audacia y desvergüenza se le disputa a Dios el soberano atributo de su Providencia y sabiduría, haciendo de su divinidad un fantasma, o figura, un Dios de leño, insensible, que no atiende ni cuida de sus criaturas y de nuestra alma un ente material de igual condición y naturaleza que las bestias”. (20).

Si realizamos una lectura en negativo del jugoso pasaje, llegamos a la conclusión de que la crítica velada, sibilina, a las reformas de este Obispo en los planes de estudio del Seminario de San Fulgencio es lo que está detrás de lo que apariencia es un elogio. Observamos también cómo se ataca ya también, de forma indiscriminada y conjunta, al deísmo, al materialismo y al ateísmo, confundiendo esas doctrinas, probablemente de forma deliberada, pues aunque el predicador no las menciona expresamente, es evidente su familiaridad con las mismas, pues extrae unas conclusiones teológicas desde las premisas teóricas de esas doctrinas antes mencionadas.

En cualquier caso, lo que permanece es, en cambio, esa mezcla de iconografía civil (armas reales, trofeos, figuras alegóricas) y religiosa (la mencionada anteriormente). Esta mixtura de imágenes es el tributo que el artista (anónimo o al menos desconocido para nosotros en los tres casos de catafalcos que comentamos), tiene que pagar por el carácter de la fiesta en que se enmarcan estas obras: mitad actos políticos de fidelidad monárquica y mitad actos religiosos de tipo pastoral. Es esa misma mezcla la que traduce una concepción del mundo en la que no se separa - y tampoco se quiere separar- entre lo civil y lo religioso. La iconografía refleja ya, a pesar de todo, la presencia de figuras mitológicas, tales como genios que parecen anunciar le catafalco laico de los siglos XIX y XX de que habla Ariés y que son también exponentes del eclecticismo y regusto clasicista (dentro de esa mitificación historicista tan cara al Romanticismo) que ha detectado Isabel Gómez de Rueda para la iconografía del cementerio decimonónico en la región (21).

Otro elemento de continuidad, como parte del decorado de la escenificación de la muerte, es el fuego. Hemos visto anteriormente cómo estaba minuciosamente codificado el volumen y el peso ;jerárquicamente ordenado para ser exactos, de las velas para asistir el Cabildo catedral a estos verdaderos espectáculos. Como veremos, está también presente en los cortejos fúnebres. ¿Cómo explicar su presencia?. De que se trata de un fuego de tipo ritual no cabe duda. De que ese rito es mortuorio tampoco. Por ello es para nosotros un tipo de fuego que hay que insertarlo en las creencias religiosas del momento: sirve para alumbrar al alma en su peregrinación una vez se ha producido la separación de los dos principios. El material, el cuerpo, y el espiritual, la propia alma, a raíz de la muerte.

El camino es oscuro y peligroso y hay que facilitar el trabajo para que el periplo se lleve a cabo con ciertas garantías. Y son los vivos los que han de ayudar (y no sólo con misas y sufragios), a las almas de los muertos a buscar el camino correcto de la resurrección como se practicaba ya en la Antigüedad cristiana (22).

Para entender esta motivación no confesada hay que volver por un momento al sermonario y ver cómo se nos pinta el camino del alma una vez separada del cuerpo. El mismo franciscano que hemos citado antes dice lo siguiente, basándose en Tomás de Kempis. al que cita reiteradamente:

"¡Oh hombre, oh cristiano guardate con toda solicitud en padecer mala muerte porque es el principio, prólogo y proemio de donde comienzan todos los dolores y tormentos".

Sentada esta base, después, al describir la *hora mortis*, esto es, la agonía o separación del alma y el cuerpo dice:

"La tenebrosa nube y horrorosa oscuridad ocuparán todo el monte; es decir: envolverá en tinieblas a todo el hombre: los ojos y el entendimiento entenebrecidos, medio muertos los sentidos(...). Decidme amigos, decidme, ¿sabéis en donde lo pasará mi pobre alma esta noche?. ¿Quién la saldrá a recibir y a acompañar en aquella región no conocida.?" (23)

Esta manera de entender el fuego como fuente de luz no contradice otra manera de concebirlo: como purificación, es decir, como sufragio de ayuda al alma en su deambular *post-mortem*. Esta segunda acepción nos puede resultar más cercana: es bien conocido que el fuego era uno de los medios terapéuticos más usados en época preindustrial cuando se desataba una epidemia. Pero en nuestro caso, la purificación no debía hacerse con el cuerpo sino con el alma. Alguna vez esta otra explicación complementaria ha quedado explícita, aunque a veces se utilice también el fuego para recordar el Purgatorio:

"Ese fuego llama, que en el mismo punto que se ve en esa pira quemando no sin admiración le vemos a la Celeste Esfera subiendo ¿Qué denota, o con su lengua de fuego nos enseña?. Que murió la madre Sor María de Jesús y Santa Clara (...) . Y si el fuego, siempre a lo elevado está aspirando porque sólo logra su quietud y descanso en lo supremo. Está dando a entender que si piadosamente creemos que el alma de nuestra difunta Clara descansa en paz y que si por las flaquezas de la humana naturaleza se halla en el Purgatorio detenida y como fuego llama al tiempo que en él se abrasa, a la Patria aspira". (24).

Otro argumento probatorio de nuestras teorías lo encontramos en las cofradías. Sabido es que son especies de sociedades de ayuda mutua no sólo en vida sino, sobre todo ante la muerte, tal como estudió en su momento Maurice Agulhon en Provenza (25). Pues bien, dentro de los "servicios" que proporcionaban estas instituciones estaban no sólo la asistencia a los entierros y la constitución de los cortejos funerarios, tanto de los cofrades como de las personas ajenas a la cofradía, sino que esa presencia era con hachas o antorcha, con lo que bien se refuerza nuestra apreciación. Veamos algún ejemplo extraído de las Constituciones de estas asociaciones. Una de las más características de la Murcia del momento es la de San Pedro de Verona, por ser la del todavía temido Santo Oficio. En el capítulo IX leemos:

"Item se ordena que haya en esta Cofradía, para las funciones de festividad del Señor San Pedro Mártir y entierros de cofrades, para cada uno de los asistentes un cirio de tres libras de cera, todos iguales y redondos con las armas del Santo Oficio..."

Tan importante era la cera dentro de este contexto mental que las multas a los cofrades no se cobraban en dinero sino en cera. Así en el capítulo XVI de estas mismas Constituciones volvemos a leer:

"Todos los cofrades han de ser obligados a asistir al entierro de cualquiera que lo fuese, precediendo citación del día y hora, la que mandará hacer el Mayordono más antiguo, para que no se falte y el que no concurriere será multado en media libra de cera" (26).

En otra cofradía, esta vez menos poderosa y oficial que al anterior, pero no por ello menos asistencial, la de Ánimas y Santísimo Sacramento, leemos esto:

"Y porque es razón que quien procura y desea el servicio y honra de nuestro Señor Dios le honren sus criaturas, se ordena que la esclavitud tenga doce hachas o las que sean menester de cera blanca para que acompañen a cualquiera de los hermanos difuntos y su mujer" (27).

No es casual, ni una frivolidad, dado el contexto de referencia, que Michel Vovelle tomara como indicador significativo del repliegue de la piedad barroca el menor peso de las velas y cirios que acompañaban al difunto en su entierro.

Por todo esto, el Dr. Juan Lozano, en la Oración por el padre de Floridablanca, a la altura de 1.780, nos revela que las velas eran un elemento tradicional de sufragio por las almas de los difuntos, aunque tal vez hacia esos momentos la percepción clara de este hecho ya no se producía:

"Si esta multitud de antorchas que rodean su tumba elevada no valen para el sufragio, valen a lo menos para conocer que ha muerto el Señor Moñino en la confesión de la fe divina (...) Si el incienso que se tributa a los difuntos no alivia sus penas es útil a los fieles para entender que se les da en atención a que sus propios cuerpos fueron el templo vivo del Espíritu Santo (...) En suma todo este serio aparato de luces que brillan, de inciensos que humean, de misas y oraciones armoniosas que resuenan se debe al decreto de la ciudad" (28).

Esta impresión se nos confirma cuando acudimos a la documentación testamentaria. Allí, concretamente en el testamento del regidor perpetuo, D. Francisco Sandoval y Lisón, fechado en 1.787, comprobamos que hacia finales de siglo se estaba perdiendo una costumbre funeraria que este testador quiere conservar, pues es plenamente consciente de su valor y de su sentido:

"Item. Mando que la víspera del día de todos los santos, si acaso no pusiesen luces en el Panteón de los Sandoval, sito en la Capilla mayor donde tenemos el derecho de patronato de la iglesia del convento de Verónica de esta ciudad, los demás patronos de él se haya de poner por dichos poseedores de este vínculo sobre la losa del citado Panteón, dos hachas de cera por sufragio por las almas de mis padres y hermanos por ser así mi voluntad.

Item. Mando y es mi voluntad que sobre la lápida de la sepultura donde fuere sepultado, según dejo dispuesto en la cláusula que habla de mi entierro, se hayan de poner por dichos poseedores del Vinculo todos los años dos hachas que ardan por sufragio por mi alma" (29).

Son momentos de transición, intuitos a través de una lectura en negativo de algunas cláusulas testamentarias que prueban que viejas ideas y prácticas empezaban a caer en desuso o, al menos, se descuidaban y había pues que recordarlas.

Unos cuantos años antes, hacia 1.758, el fuego en el rito funerario parece algo natural, necesario. Otro testimonio testamentario, este de 1.775, resulta muy revelador: se trataba de envolver el cuerpo en fuego, rodearlo de velas y hachas. Veamos el primer ejemplo de los dos aludidos(30). Se trata del testamento del Canónigo de la catedral de Burgos e Inquisidor, D. Juan Guemes Nubla, que al ser un testamento por poder es especialmente rico en información:

"... Se amortajó con el hábito de la Orden de N.P. San Francisco y sobre él, las vestiduras sacerdotales y en esta forma se puso en una de las salas principales de su habitación en ataúd cerrado sobre una mesa bajo un dosel y en la cabecera un crucifijo con dieciocho luces rodeando el cuerpo otras seis y doce hachas que formaban círculo a la mesa donde estaba puesto y en esta conformidad pasaron a las referidas sus casas, las comunidades de los conventos de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, el de Santísima Trinidad calzada ... "

El otro testimonio dice así:

"Es mi voluntad que luego que yo sea fallecido se lleve a mi cuerpo a dicho convento e Iglesia del Carmen calzado(...) manteniéndose en ella hasta la hora que fuese correspondiente para ejecutar el entierro y permaneciendo una noche es mi voluntad que toda ella se mantengan dos velas encendidas, inmediatas a donde estuviesen el cadáver y luego que fuese de día se han de poner cuatro en el propio sitio y en sus inmediaciones diez hachas las que han de estar ardiendo durante estuviere sin enterrar ... "

Todo apunta pues en el mismo sentido: se busca la cercanía física entre el cadáver y el fuego.

Bien sea pues en Honras públicas, bien en rituales privados la utilización del fuego reviste dos aspectos de una misma realidad: la vela, el cirio, las hachas, igual que el crucifijo son objetos sagrados que forman parte, como en su día estableció Van Gennep, de los intercambios rituales de toda agregación a un nuevo grupo, como es el caso del difunto, que abandona a los vivos para ingresar en el mundo de los muertos (31). Esta sería la vertiente, digamos, culta y teologizada del fuego ritual. Pero hay

otra que está presente en los testamentos y que no se corresponde exactamente con ella. Es la derivada de lo que a partir de ahora llamaremos, siguiendo a José Luis Bouza (32), *escatología primitiva*, de origen precristiano e incluso preclásico. Ella supone una cierta familiaridad entre vivos y muertos y no una tajante separación como defendía el cristianismo teológico. Es por esto por lo que se piden velas cerca del cadáver o se las coloca sin más: las inmediaciones del cadáver es un espacio numinoso, escenario preferente del vagabundeo del doble o alma o espíritu. Por ello es el lugar de la luz: para ahuyentar tinieblas, para alumbrar al alma, para establecer en fin la comunicación entre los vivos plenos y ese otro género de vivos que con los difuntos para la escatología primitiva. Esto, por lo demás, es un rasgo estructural de toda mentalidad tradicional, todavía no atacada por la individualización y la autoconciencia de las sociedades industrializadas contemporáneas, tal como ha puesto de relieve recientemente Antxon Aguirre Sorondo para el caso vasco (33).

Como quiera que sea, y volviendo al principio de nuestra argumentación, es evidente también que se juega con el sentido de la vista para, manipulándolo hábilmente,

conseguir esa interiorización de la propia muerte. En esta forma, hay casos que realmente son excepcionales por lo que tienen de ingenua confesión de los propósitos de los predicadores de turno. Así, capuchino Fray Rafael de Elche debió resultar algo convincente cuando en la Oración fúnebre por el Marqués de Villesca y Rafal (Barón también de la Puebla de Rocamora) en una fecha tan tardía como 1.782, decía:

"Ahora vosotros, cristianos, que aún estáis apegados al mundo por vuestras pasiones, por vuestros deseos y por vuestras esperanzas volved dentro de vosotros mismos: abrid los ojos a vista del sepulcro, fatal término a donde todo viene a parar, abismo eterno a donde todo va a perecer, inevitable escollo a donde por último se estrella toda la aparente gloria del mundo. Reconoced ya sus ilusiones y engaño: haced de modo que esta muerte que tanto os ha conmovido, os sirva de disposición a la vuestra". (34).

Dejando por ahora a un lado el hecho de que durante los años '70 y '80 del siglo XVIII, la Oración fúnebre comienza a dejar de ser un subgénero rutinario e inercial, como antes insinuábamos, lo que parece claro, a la vista de todos estos testimonios que hemos reproducido, sacados de muy diversos lugares, es que el último tercio del siglo XVIII es una coyuntura de cambio en lo que a la iconografía de la muerte se refiere. La tendencia es por una parte, hacia una mayor serenidad, ocultando lo más realista y alegorizando la muerte en una estrategia elusiva, y por otra a un mayor acento en los valores laicos representados a través de la iconografía. Este momento de crisis en la sensibilidad colectiva hacia la muerte (relativo tan sólo) nos ha puesto, de rechazo, de manifiesto una estructura mental profunda en el aspecto puntual del papel del fuego dentro del rito funerario.

3.- LA MUERTE PENSADA.

¿Cómo piensa la muerte la mente clerical? ¿Que es la muerte para el que la explica a los demás, ya sea interesada o desinteresadamente?, ¿Con qué imágenes se la representa?, y derivado de lo anterior ¿Qué es la vida y con qué alegorías se la identifica y transmite?

En primer lugar, la muerte es una deuda que todos los hombres adquieren al nacer y que se deriva del pecado original cometido por el primer hombre, Adán.

Así nos lo explica el dominico Fray José de Funes en la Oración fúnebre por la memoria de Fray Antonio Mateos, provincial de la Orden de Predicadores de Andalucía:

“Detente tirana Parca, no esgrimas no, tu inexorable segur sobre aquel dorado hilo, que respetó tantos años tu rigor (...). Espera muerte cruel que si diferiste los plazos para el tributo, no has de cobrar el tributo de tan preciosa vida en un soplo. Aguarda, que no se retira el sol sine agonizando entre un pausado vaivén: tente que no se apaga la luz, sino es saludando entre lentos paroxismos la tenebrosa Región”.

Más adelante seguimos encontrando la misma idea:

“¡Oh muerte!. Siempre dice la vulgaridad has de quedar disculpada: pero esta vez no has de encontrar para los cargos respuesta. Dime, ¿porqué cuando sometida alagabas nuestras esperanzas, te atreviste a marchitarlas a el contraste de una rutina tan costosa?. ¿Fue porque siendo aquella vida de tu pálido cetro tributaria se llevó ya el tiempo de pagar la común deuda?.
(35)

Es la muerte medieval la que encontramos aquí. Esa muerte arrogante, caballeresca, cuasi señora feudal que exige implacable su tributo, es la muerte de la guadaña y el esqueleto, residuo de la baja Edad Media (36).

“Ea muerte, ¿dinos contra quién esgrimiste el curvo acero de tu rigurosa guadaña, para que se liquiden nuestros corazones en lágrima, que se deshacen en ellas esas encendidas antorchas?. ¿Qué has hecho muerte que así nos predicas?. ¿A qué poder avasalló tu dominio?. ¿A qué Nobleza abatió tu Parca?. ¿Qué has hecho, muerte, que has vestido a tantos corazones de luto? ... “.

Quien así habla no es otro que el conocido jesuita Padre Sobrino en la Oración fúnebre por el marqués de Beniel (37). Se trata de una representación mental muy rancia y que suena todavía más como un tópico del género en tanto en

cuanto el siglo XVIII es epidemiológicamente benigno, al menos en Murcia. Aquí el discurso eclesiástico y la realidad están en evidente contradicción. Pero esto no deja de ser lógico dada la clara intención moralizante y pedagógica que tienen estas obras.

Junto a esta concepción, otra predominante de evidente origen pagano. es la continua alusión a la Parca o a las Parcas, tal como hemos visto en el ejemplo anterior. Entonces, cuando la muerte es la Parca la vida se torna un hilo quebradizo y frágil que cortado de lugar a la muerte. Un buen ejemplo lo constituye la Oración fúnebre por Carlos II en 1.700. En ella encontramos esa referencia de que hablamos:

“Murió pues en paz nuestro Católico Monarca, como piadosamente lo acreditan los singulares afectos de ternura y devoción con que dio fin al curso de su vida, de que creo no ha tenido ejemplares su eficacia. Y ya señores que la Parca nos le ha ausentado cortándole el hilo de la vida, no se ausente nuestra lealtad de su memoria: lábrele el amor en nuestros sentimientos”
(38).

También debemos hacer notar que a veces la imagen de la muerte con guadaña se superpone a esta otra imagen más pagana y es la que alegóricamente acaba de un tajo con nuestro hilo-vida.

Una tercera imagen de la muerte viene dada por la alternancia luz/oscuridad. En ella, la noche, el ocaso, se identificaba con la muerte y el día o la luz con la vida. Obvio es en este juego maniqueo, que por lo demás subraya la idea del paso del tiempo, de la transitoriedad de la vida en la que el ocaso, el eclipse, significa lógicamente el apagarse de lo que para los oradores son luminarias vivientes (presuntos arquetipos morales a seguir). Este símil también permite, otra vez con fines didácticos, introducirnos en el tema de la vanidad, del desengaño tardobarroco de esta vida que sería, según este tema, sólo aparential, sólo pálido reflejo de la Eterna. Sería esta vida sólo una sombra.

Típico representante de todo lo que acabamos de exponer es el Sermón Fúnebre por el Obispo D. José Tomás de Montes (lo que no es nada casual dado el modelo de Prelado Diocesano que sale de Trento). Es una pieza oratoria, que pese a su estilo gerundiano, denota en el orador un conocimiento de autores clásicos notable

(tanto es así que llega a citar explícitamente a Ovidio). Es éste un extremo nada extraño ya que como han señalado Jan Bialostocki y Julián Gallego, algunos lugares comunes de la iconografía posterior están ya en la literatura clásica antigua (39).

¡Oh golpe, que siendo el contratiempo mayor haces creer ha llegado de cortar la vida el tiempo!. ¡Oh pérdida que no cabiendo en voces, la entiende el alma, con oír de una tórtola la voz!. ¡ Oh eclipse que anochece tantas vidas, con apagar sólo una luz!. ¡Oh luz que en las tinieblas alumbraba, en las sombras resplandeces y en la noche desengaña!. Desengañas en la noche porque abres camino para ver el día de la eternidad; luces en las sombras porque en tu mayor eclipse no has perdido el resplandor; y alumbras en las tinieblas, porque desde la región oscura de la muerte haces ver lo caduco y frágil de la vida. ¿Qué otras voces nos vocean esas fúnebres bayetas, sino que la humana vida es una sombra? ¿Qué esas trémulas antorchas sino que nuestro ser le alienta un soplo y otro menor soplo le apaga? Nos quoque florimus, set flos fui ille caducus, falam flamaque de stipula nostra brevisque fuit (Ovidio triets. Lib. V. Elogio) “(40).

A la vista de lo anterior, diríase que los clérigos del setecientos murciano, al menos en gran parte de dicho periodo, pretenden resaltar más lo frágil de la vida a través de esa formulación alegórica de su pensamiento que hemos visto con anterioridad y que acumula imágenes de diversa procedencia - a veces mezclándolas -, que resaltar cualquier idea de la muerte como tránsito entre la vida terrenal y la vida Celestial. Referencias a la Vida Eterna son contadísimas e indirectas y lo mismo podemos decir sobre la concepción de la muerte como un tránsito entre ambos espacios. Estas referencias se ven relegadas a los finales de los Sermones, para dar a entender a los fieles, que la persona objeto de panegírico tal vez se encuentre en el Cielo. Hay que resaltar que este silencio de la fuente es muy elocuente y significativo. La no referencia explícita de la Vida Eterna no hace sino traducir que el Sermón funerario es tanto una reflexión sobre la muerte, como una reflexión sobre la vida terrena, concreta y diaria a través del tema de la muerte y la reflexión moral que ello conlleva.

En el discurso eclesiástico murciano del siglo XVIII el hecho de la muerte, su celebración y la reflexión en voz alta que conlleva, tiene unas consecuencias morales que deben servir para la vida. Son por lo tanto directrices para vivir, reguladas según una determinada escala de valores, lo que se les proponía a los asistentes. – y que hemos llamada celebración de la muerte -. De esta forma, la muerte, nos lleva, inmediatamente, al tema del desengaño que todo viviente debe sacar como conclusión de esta vida. Así el discurso clerical sobre la muerte parece más dictado por el "miedo a la vida" de que hablaba Huizinga para los siglos XIV y XV (41) que por la esperanza cristiana en un Más Allá que no aparece por ninguna parte. ¿Esfuerzo pastoral, cristianización?. Sin duda una vez más detectamos uno de esos silencios tan elocuentes para el historiador de las mentalidades. En esta falta de contenido de la fuente vemos algo que es común a todo el

Sermonario fúnebre y a la literatura escatológica católica en general del momento: un "pesimismo antropológico" como lo llama Juan Madariaga o "Una concepción barroca y platónica de la vida" en palabras de María José Fernández Cordero (42). La idea motriz de esta concepción es que la vida es un "soplo", un



"sueño", una "tenue llama". Es el primer paso para asentar otro principio clerical sobre los novísimos: el miedo a la muerte repentina en tanto en cuanto puede derivar hacia muerte eterna al no mediar las debidas disposiciones para el tránsito. Incluso cuando el personaje objeto de Oración fúnebre murió más o menos rápidamente, los predicadores se empeñan en presentarnos el tránsito como el de una buena muertes realizando un verdadero contrabando en la predicación:

“Más qué he dicho?. ¿En la gloria ya nuestra Serenísima Reina?. ¿Pues y su muerte?. Pudiera decir que si por repentina no la había sentido, por prevenida la había pasado mucho antes. No hay muerte repentina, cuando hay vida virtuosa. No es el lance el de morir bien que se haya de fiar a las contingencias de una enfermedad dilatada (...). Sírvanos (la pérdida de la reina) también de desengaño y ejemplo Señores. De desengaño en su temprana muerte para no fiaros de los verdores de la edad. De ejemplo para procurar la imitación de sus virtudes “ (43).

4.- EL DESENGAÑO Y LOS MIEDOS ESCATOLÓGICOS.

Es el viejo tema barroco del “desengaño del mundo” que aparece en el discurso mortuario catalán del siglo XVII tal como lo ha puesto de manifiesto Andreu Domingo (44).

Las ocasiones para resaltar este viejo tópico eran idóneas ya que la mente clerical, siempre atenta en el fondo a la jerarquización social, cuanto más alto es el personaje objeto de Oración fúnebre, tanto más profunda debe ser el sentimiento de desengaño del mundo que debe inferir el fiel. Veámoslo:

“Valiente desengaño nos predica un Rey difunto: tremendo espectáculo es a nuestros ojos un Rey muerto. Cuantas luces alumbran esta pira, son despertadores de nuestra miseria. Cuantos clamores dan tristes las campanas, son golpes para avivar nuestra tibieza. ¿En qué letargo, pues, están nuestros sentidos, que no se despiertan a golpes tan recios?. ¿Qué prisiones embargan nuestro aliento, que no se mueve a tanto desengaño”(45).

“ Vive, finalmente, el señor D. Gil de Molina en el Templo del entendimiento para los desengaños; pues hallamos en el eclipse de este Sol el remedio de nuestra fortuna. A que puede llegar un hombre es, no solo a ser Noble, Señor y Poderoso (como lo fue el señor D. Gil de Molina) sino también a ser Rey y Monarca del mundo. Y para llegar nosotros a estos puntos de grandeza, basta que consideremos

en su cadáver el fin en que han de venir a parar todas las Noblezas, Señoríos, Poderes y Grandezas...”(46).

De aquí pronto pasamos sentimiento de la *vánitas*: si la muerte no implica más desengaño, es porque todo lo mundano y real no es más que aparental, pura nada; no es más que vanidad:

...“lo que digo (el que habla ahora es el trinitario Fray Bartolomé Sánchez, en la Oración fúnebre por la reina D^a Bárbara, hacia 1.758) es, que aprieten VV.SS. los puños en las Reales cenizas, que hoy lloramos, entre esas pavesas pues si a Moisés le toca repartir los desengaños, Spargat Moyses a toda numerosa tribu de Leví nos toca hoy apretar en ese conocimiento los puños; para que no se nos caigan de las manos: Tollite penas manus cineris; porque juntar y amanojar Dignidades, Prebendas, Prelacias y Mitras es lo mismo que recoger cenizas a manos llenas. Plenas cineris o porque ceñir coronas, aunque sean con muchas campanillas es lo mismo que tocar a muerto en las iglesias. Plenas cineris deorum vero ad pedes quasi mala primicia, mixit in medio Fintiunabulis. Y así Señor Ilmo. Erija V.S. debido trono a la piedad en ese luminoso Obelisco, para universal y común desengaño, para que avivando esas llamas sus incendios se aviven también en nuestros pechos los llantos...”.

Más adelante, en esta misma Oración fúnebre, podemos leer:

“El triste Palacio del mayor Imperio miramos hoy en ese melancólico Túmulo (...) decía Señor, que tenemos hoy a la vista en ese melancólico Túmulo, el triste Palacio de el mayor Imperio pues aquella mujer portuguesa, que numeraba en sus reales venas más Emperadores y reyes, que años y días, sirve hoy de desengaño a todo el Universo cuanto sirvió el respeto, y admiración, desde que dio a este mundo el primer paso; pero ahí veréis, oyentes míos en lo que vienen a para las Reales Coronas y suntuosos palacios, pues la mejor corona es una dicha tan enferma, que dentro de su fortuna abriga la desgracia, porque entre el reinar, respirara y el morir no hay más distancia que una letra de respiración: Requavit ecclesiastés hymus Vexilla regis respiravit, quitad la R, Spiravit (Lucas 22) “(47).

La visión del mundo que nos transmite esta idea recurrente va contracorriente de las vanguardias ideológicas del país. La cita precedente aunque extensa resulta altamente significativa: son los mismos tópicos del pleno Barroco. Fueran estas ideas, espontáneas o fueran dictadas por los límites de un género oratorio anclado en la inercia, lo cierto es que eran proyectadas sobre la sociedad murciana con carácter claramente estratégico. Es la estrategia de la pastoral del miedo. Se trata de remitirnos a la muerte para sacralizar la vida.

Este designio estratégico no es sin embargo monolítico e imperturbable. Hemos encontrado un punto de inflexión hacia 1.770-1.780, cuando la Oración fúnebre incorpore al repertorio de temas tradicionales algunos nuevos, o mejor dicho, expone y desarrolla más y mejor algunos ya conocidos. Es entonces, como ya hemos comenzado a ver en otro apartado del capítulo, cuando el discurso clerical ante la muerte cambia de enfoque y se hace más militante. De las ideas huera y tópicos, aún no perdiéndose, pasamos a un discurso más ofensivo y politizado en el sentido amplio del término. Son los primeros síntomas de secularización los que alertan a los clérigos, fuera sentida esta secularización de costumbres más como una especie de hipótesis preventiva o fuera real y tangible, esto es fuera más imaginada o realmente existente.(48)

Hasta estas fechas, por ejemplo, no habían aparecido nunca las evocaciones truculentas y un tanto morbosas a la descomposición del cadáver. En este punto concreto, el tono de los predicadores había sido muy comedido.

No había saltado a este tipo de subgénero oratorio un tema que sí estaba en cambio en otros sermones de tema funerario. Veamos unos ejemplos de dos sermones diferentes de dos predicadores también diferentes:

“Considere que su vida de presente es una luz tan delicada que un soplo basta para apagarla (...). ¡Si soy un poco de lodo, qué adoro!. ¡Si me tengo que resolver en gusanos, qué busco!. ¡Si me tengo que resolver en enfadosas corrupciones, qué idolatro!. Si mañana he de ser calavera, para qué tantas horas perdidas en aderezar una cara y tanto prolijo adorno en los vestidos por un cuerpo que ha de durar cuatro días” .

El otro ejemplo, mucho más terrible todavía, dice así:

“¡Oh muerte amarga!. ¿Así nos apartas a dos compañeros tan amados?. ¿Qué podrá considerar el cuerpo a su modo?. Yo que me he criado entre flores y hermosuras, ahora me arrojan entre los horrores de huesos y calaveras en una sepultura. Yo que buscaba los manjares más regalados, seré presto comido de gusanos. Yo que me deleitaba en los jardines y palacio estaré a pocas horas entre las sombras horrorosas de un estrecho sepulcro, lleno de mal olor sin más compañía que la hediondez, gusanos, huesos y calaveras descarnadas. ¿Qué será de estos ojos y de este rostro?. ¿Qué fealdad tan abominable tendrán?. Mis galas serán una pobre mortaja; mi cama y lecho la oscura, horrible y lóbrega sepultura. ¡Oh cuerpo, cuerpo!”(49).

Pues bien, como decimos, las Oraciones fúnebres se hacen eco muy tardíamente del tono y aún del contenido de tales pasajes que hemos reproducido y que corresponden a un sermonario de principios de siglo. Estamos ahora en una fecha tan tardía como 1.786 (pues antes, lo repetimos, estos pasajes son desconocidos) y habla el capellán y teólogo de San Isidoro, D. Juan Lozano y Santa en los funerales por D. José Moñino Gómez, presbítero y como ya sabemos, padre del Conde de Floridablanca:

“Hoy se cuenta el octavo de los días consagrados a los funerales que se tributan a la buena y compasiva memoria de aquel venerable anciano y sacerdote respetable, el Señor D. José Moñino y Gómez. Hace ocho días que sus miembros tienen estrecho comercio con la tierra misma. Ya dio principio a resolverse en polvo, el polvo frágil de sus carnes. Ya (según la frase de Job) aquella su lengua está en sabia conversación diciendo a la podre más humillante y horrenda ¡Oh corrupción, tu eres mi padre natural!(...). También protesta a los gusanos que le rodean: vosotros sois mi madre y mis hermanos”.(50).

No es este un caso aislado. Reaparece en el último de nuestros Panegíricos fúnebres, es decir, el pronunciado por D. Pedro Antonio de Eguía, canónigo Magistral y Rector del Seminario de San Fulgencio con motivo de las Exequias fúnebres por Luis XVIII de Francia, hacia 1. 826. La evocación de la corrupción del cadáver se hace aquí, después de aludir a un posible embalsamamiento, en estos términos:

“Que el clima, que el local, que , los aromas y el bálsamo hubiesen preservado por algunos años sus cuerpos, no obstante ellos hubieran de ceder a la corrupción y a la podredumbre. Los gusanos sustituyeron los oficios de un padre, de una madre y una hermana alrededor del lecho que recibió sus huesos en las tinieblas “(51).

Que ambos pasajes se parecen es una evidencia incontestable, lo que puede indicar una copia de uno a otro o bien el mismo pasaje del *Libro de Job* como fuente inspiradora. Este hecho además de significar poca frescura en unas obras de género como son estas, denota también que el tópico reaparece a fines del siglo XVIII y de alguna manera tiene fortuna para la posteridad, pues el segundo de los autores que acabamos de citar no tiene ningún empacho en incluirlo en su Oración fúnebre, ya bien entrado el siglo XIX. A pesar de todo, esto hay que decirlo, el desarrollo discursivo de esta idea no es muy grande. Estimamos que esto hay que imputarlo a la

especificidad de estas obras ya que, nunca hay que perder de vista que su objeto central es elogiar las virtudes del difunto, por lo que es a glosar la vida de los personajes allí recogidos a lo que se dedican preferentemente los predicadores. Sin embargo, el hecho de que desde los años 80 del siglo XVIII estas obras reproduzcan un lugar común de otros géneros de literatura religiosa nos parece muy significativo por lo que tiene de ruptura con una norma no escrita que imponía, en este tipo de obras, el no tratar, hasta esos momentos, este tipo de aspectos. Por lo demás todo esto es perfectamente concomitante con lo estudiado por Julio Antonio Vaquero Iglesias para el caso asturiano de la primera mitad del siglo XIX (52). Esta coincidencia la podemos interpretar con dos claves: el discurso clerical sobre la muerte se adapta a las circunstancias sociales e ideológicas de cada momento y el discurso clerical traduce una sensibilidad ya no barroca sino romántica. En la primera explicación es a la Ilustración primero y a su evolución, el liberalismo, después a lo que se pretende dar respuesta, agudizando el patetismo del discurso sobre las postrimerías. Esta causa explicativa se confirma viendo el *pedigree* ideológico de los predicadores, como el del Magistral Eguía, un destacado componente del círculo reaccionario y absolutista del Deán Ostolaza, diputado servil en las Cortes de Cádiz y ocupante de la segunda silla de la Diócesis desde principios del siglo XIX.(53) Aunque el sermón de 1826 es de Eguía tal vez tuviera la influencia directa (a pesar de encontrarse por entonces preso y no poder estar físicamente presente) del enérgico Ostolaza(el tono fuertemente apologético así lo sugiere) y de hecho fue dado a la imprenta por patronazgo de éste.

En la segunda explicación, la Oración fúnebre sería una manifestación más, del mismo estado de espíritu que inspira a un Goya, algunos artículos de Larra, algunas leyendas de Bécquer, algunas obras de Cadalso, como *Las noches lúgubres* y allende nuestras fronteras las realizaciones de la novela gótica (54). La primera explicación nos parece evidente, como más tarde veremos al hablar de la buena muerte, pero respecto a la segunda hay que hacer algunas sugerentes puntualizaciones.

Conviene no olvidar, por ejemplo, cómo desde 1.770 aproximadamente, se desarrolla toda una corriente literaria que incorpora temas macabros y muertes patéticas dentro de unos presupuestos estéticos ya netamente prerrománticos. En el teatro, en la poesía, y sobre todo en la *novela negra* aparece toda una nómina de escritores, estudiados para Francia por Robert Favre (55): Saint Lambert, Madame Thiroux, Florian, Lenierre, Loisel de Tréogate, Dorat y Marmontel, son los exponentes más destacados de esta corriente literaria que continúa una tendencia ya presente en anteriores autores como

Prevost y que anticipa a Sade (aunque este decantado más hacia lo cruel que hacía lo fúnebre). Es entonces, por ejemplo, cuando aparece lo macabro en la novela sentimental, como exponente de la fidelidad amorosa más allá de la muerte. Esto, en realidad, habría que enmarcarlo, como hace Philippe Ariés en los inicios de lo que él llama “*muerte del otro*”, esto es, dentro de la muerte romántica, o lo que es lo mismo, en una mutación “discreta” como él la llamó, desde el sentimiento de la propia muerte contrarreformista hasta un estadio evolutivo sobre la muerte en el que el tránsito es tenido por una ruptura sentimentalmente intolerable y por tanto secularizada en cierto sentido. Es la coyuntura de cambio en la segunda mitad del siglo XVIII entre la familiaridad y casi naturalidad con la muerte propia del Barroco, y la época actual, caracterizada por todo lo contrario. El mismo autor nos da la clave interpretativa de este fenómeno: el catolicismo sentimental romántico es el que dota de sentido a la resurgencia de lo macabro, venciendo así de alguna manera la violencia psicológica que nos provoca el cadáver y, en este caso la evocación de su descomposición, independientemente de que como él mismo insinúa, sea una reaparición de algo que estaba ya en el Barroco. Es la ambigua y polivalente unión de Eros y Thanatos, sublimada por la religión, como se deduce también de leer a Georges Battaille o a Mario Praz (56).

Nuestra argumentación se confirma por vía inopinada: por la imprenta. Algunos de los autores franceses mencionados más arriba ¡ están presentes en la Murcia de finales del XVIII! . Evidentemente no conocemos quienes los leían, pero es bien claro que el hecho de que un Marmontel fuera editado hasta seis veces entre 1.788 y 1.789 (57). Es, más que un síntoma, toda una evidencia de que había cierto tipo de mercado para este tipo de obras (en este caso concreto pertenecientes al género de la novela sentimental) y que el difuso clima de renacimiento de lo patético que hemos documentado en las Oraciones fúnebres tal vez era mucho más absorbente de lo que se pudiera pensar.

Es pertinente preguntarse ahora si todas estas nociones más o menos conscientes, estaban sólo en la mente de los predicadores, actuando por lo tanto estos como inductores de la sensibilidad macabra hacia el cuerpo como objeto de corrupción, o si por el contrario, son los predicadores sólo un reflejo de algo que flota en el ambiente social murciano de finales de la centuria. Esto es una manera de preguntarnos hasta qué punto estaba difundido socialmente la revalorización materialista del cuerpo que se lleva a cabo durante la Ilustración. No hay que olvidar, en este sentido, que las admoniciones de los predicadores iban encaminadas precisamente a desvalorizar la conciencia del propio cuerpo, tal como hemos visto en casos anteriores aplicadas en los ejemplos mencionados al caso de la mujer (con lo que de paso el predicador hacía la vieja identificación medieval de mujer = pecado).

Para estudiar esto, nada mejor que acercarnos a la difusión social de un terror poco confesado porque tal vez era poco confesable: el ser enterrado vivo. La concepción

que está por detrás de este miedo es oscura por no explícita. Sólo por pistas, por huellas, podemos aproximarnos a esta pieza de "caza mayor" en la historia de las mentalidades sobre la muerte. Las evidencias testamentarias son ahora nuestro mejor apoyo. Primero, la actitud tradicional: el abandono del cuerpo a la tierra, devolución al polvo o barro del que fuimos forma dos; es la despreocupación por la materia. Es lo que trasluce por ejemplo, con un imperativo casi categórico, el Escribano Mayor del Ayuntamiento en 1.795:

“Lo primero encomiendo mi Ánima a Dios que la crió de la nada y redimió con el precio infinito de la sacratísima sangre de su Unigénito Hijo, y el cuerpo a la tierra de que fue formado y a que debe reducirse” (58).

Como vemos estas últimas palabras muestran una gran despreocupación por el propio cuerpo.

Después las actitudes nuevas. El indicador más preciso para medirlas es, tal como observan Ariés y Vovelle, en los orígenes testamentarios del miedo, hacia 1.660-1.670 (59), el diferir temporalmente el momento de la muerte y el del entierro. Lo normal es que este plazo fuera una o varias veces 24 horas. Veamos algunos ejemplos: la que dispone su entierro es D^a Francisca de Saavedra y Barrionuevo, marquesa viuda de Beniel, hacia 1.756:

“Cubierto mi cuerpo con el hábito de los religiosos descalzos de la provincia de San Juan Bautista de la Rivera, ceñido con cuerda de cerda, por ser como soy hermana de es a orden, puesto mi cadáver sobre una tabla y por cabecera, dos ladrillos mis hermanos previniendo que todo el tiempo que permaneciere mi cuerpo en las casas principales de mi habitación se mantenga puesto al pie de la escalera principal permaneciendo en el tiempo de veinticuatro horas...” (60).

Mayor plazo temporal todavía demandaba D. Alejo Díaz Manresa (regidor perpetuo y decano del Ayuntamiento) hacia 1.798:

“... y el cuerpo mando a la tierra de que cuyo elemento fue formado, el cual quiero sea sepultado con dos hábitos, el uno interior con su cordón de Nuestro padre San Francisco y el otro exterior de Señora Santa Teresa de Jesús (...). Y que sea sepultado a las treinta y seis horas o a lo menos treinta de cuando haya fallecido” . (61)

Pero la palma se la lleva D. Jacinto Sanz de Andino y Carrúa hacia 1.825. Y de paso nos explica el sentido de estas disposiciones.

“... el cual quiero sea sepultado donde tiene dispuesto el gobierno y es mi decidida voluntad que aún cuando a mi fallecimiento no estuviere mi casa en estado de estrechez, a mi entierro no asistirá más que la parroquia, vistiéndose mi cadáver con el hábito que visten los religiosos de San Francisco de Asís no dándole sepultura hasta que se advierta la corrupción sin que se me hagan exequias particulares...”.(62).

Han pasado menos de setenta años desde el primero de los testamentos citados aunque la idea es la misma. El plazo temporal de exposición del cadáver, sin embargo, se va alargando. ¿También el miedo a ser enterrado vivo?. Sí, sin duda. Todavía se puede ser más explícito. Esta vez actúa como portavoz una antecesora de D^a Francisca (el marqués D. Gil Francisco de Molina y Junterón se casó tres veces), D^a Leonor de Gonzaga:

“Mando que mi cuerpo no se lleve a enterrar hasta tanto que no se hayan cumplido veinticuatro horas de estar difunto lo que ordeno por algunos casos que han sucedido, y encargo sobre ello la conciencia de mis albaceas” (63).

Es la formulación más temprana y a la vez elocuente de que disponemos, pues data de 1.705.

Podríamos insertar algún otro testimonio como el de D. Antolín Martínez Alarcón y María Dolores Espinosa de los Monteros en su testamento doble de 1.797, que piden se queden sus cuerpos “*en nuestras casas mortuorias todo el tiempo que permitiese la estación del tiempo o enfermedad de que fuere servido darnos para morir...*” (64) o el caso del comerciante D. José Lázaro de la Rosa y su mujer que quieren ser enterrados en ataúd “*con tapa sin cerradura*” (65) en su testamento... también de 1.797... El caso más llamativo, sin embargo, por lo que tiene de revelador, es el de otro regidor perpetuo, esta vez D. Francisco Sandoval y Lisón. En su testamento de 1.787 podemos leer estas sabrosísimas palabras:

“*Lo primero encomiendo mi Alma (...) conducido a la iglesia de san Nicolás permaneciendo en la capilla de San Cayetano, propia que es de mi casa y celebrando cuantas misas puedan decirse hasta la hora de mi entierro en ella (...) y concluido lo referido sea sepultado en la misma capilla del Señor San Cayetano y se haga bóveda con losa poniendo en ella mi nombre que se ha de colocar en medio de la tarima y que las letras sean claras y que se vean. Poniendo la cara fuera y los pies hacia dentro, acompañando dicho mi cuerpo la santa Cruz... con doce pobres de la casa de Misericordia con hachas encendidas*” (66).

El miedo existía. Primera constatación. Pero más interesante todavía es aclarar otras cuestiones. Singularmente el quién y el cuándo, pero sobre todo el porqué. Vámonos a las cifras: tenemos documentados 13 casos de otorgantes en los cuales, por unas pistas u otras, hemos podido determinar este tipo de miedo. Es una cifra bien modesta si la comparamos con los varios cientos de murcianos que integran nuestra muestra. Pero lo más importante es comprobar quiénes son: 10 están perfectamente identificados y son 2 marquesas de Beniel en 1.705 y 1.756; 2 regidores, uno de 1.787 y otro de 1.798; un comerciante y su mujer en 1.787, un clérigo tonsurado hacia 1.795; una hija del Marqués de San Antonio

mira-al-rio (*sic*) en 1.799; la mujer de D. Antonio de Rueda y Marín, caballero de Santiago en 1.775, y por fin, el Administrador General de Rentas provinciales, D. Julián Gómez de Albacete hacia 1.798. Tres casos no son identificables, 2 de ellos en 1.797 y el último, ya citado, de 1.825. Bien a las claras queda el quién. Los notables urbanos, lo más alto de la sociedad murciana del setecientos. Y también el cuándo: todos los casos menos 3 se dan desde finales de la década de los ochenta del siglo XVIII. De los restantes, 1 es claramente un caso importado, el de D^a Leonor de Gonzaga, persona que ha estado en contacto con la gran ciudad (Milán en este caso) y que es portadora de un miedo particular probablemente fraguado allende las fronteras políticas y culturales del marco geográfico de nuestro estudio (67). Este ejemplo permanece solitario durante la primera mitad del siglo y se acerca bastante a la cronología de Ariés y Vovelle sobre los inicios del miedo, siendo también altamente sugerente el hecho de que el próximo caso sea el de su sucesora en el título y puesto de marquesa consorte de Beniel, D^a Francisca de Saavedra Barrionuevo. Debemos deducir que o leía lo mismo que su antecesora o alguien del círculo de amistades o incluso del ámbito familiar del marqués(¿él mismo tal vez?) puede haber transmitido oralmente este miedo.

Dejando a un lado la explicación concreta de este caso particular, salta a la vista que hay una concordancia cronológica entre la aparición del tópico macabro en el discurso sobre los novísimos y la presencia de este miedo en parte de la sociedad murciana del momento. Probablemente una cosa incidiera en la otra pues sabemos que las personas objeto de Oración fúnebre pertenecían a los ambientes más elevados y selectos de la estructura social murciana del momento, justo allí en donde circulaban estas ideas sembradas por los clérigos. Como quiera que sea, y en cualquier caso el prerromanticismo literario coincide con la recuperación y el redoblado énfasis de miedos probablemente soterrados y que ahora (último tercio del XVIII) afloran con fuerza. A falta de estudios de bibliotecas privadas en Murcia, todo converge hacia que se leía cierto tipo de obras, independientemente que el rumor y la velada, la tertulia o el sermón (en este caso cabe hablar con seguridad) , es decir, el boca a boca, la transmisión oral , la historia contada al amigo o al vecino, pueda alimentar este miedo.

Pero hay otra fuente de inestimable valor en este asunto. La literatura. La literatura es la que se encarga de reelaborar los temas que flotan en el ambiente, introduciendo también la personalísima visión del autor . Buscando por este camino, no por el de la literatura de primera fila, sino por ese *maremagnum* de obritas menores y a veces provincianas que

surten los anaqueles de las bibliotecas de los archivos locales, es como, de cuando en cuando, uno se encuentra con verdaderas joyas y hasta sorpresas. No fue la menor de éstas la que nos proporcionó la lectura de cierto libro con título, eso sí, sugerente: *Junta de piedad y compasión para socorro de los ahogados y de los que caen con aparente muerte repentina* editado en Murcia hacia 1.791, es decir, en los momentos en los que el miedo a ser enterrado vivo empezaba a ser si no masivo sí al menos estar extendido en ciertos ambientes sociales. Su autor, el filántropo y preilustrado Lectoral de la Catedral de Orihuela, D. Marcelo Miravete de Maseres (68). Con un estilo chocarrero y un tanto irónico, muy del siglo, allí leemos:

“... *satisfecho de esta respuesta y como corrido, volvió a nuestro papel y me notó que era demasiado el temor que yo notaba a la muerte repentina en la parte segunda. Vindiqué mi temor con los motivos que allí van expuestos y luego seguía moralizando sobre el chasco pesadísimo que tiene un aparente muerto que al echarlo al sepulcro, o después, vuelve al sentido, y con estilo festivo aunque penetrante iba haciendo un sermón breve a todos, particularmente a las beldades caducas a quienes se queman diariamente tantos inciensos*” (69).

Aquí tenemos un caso de un clérigo que fue presa él mismo de los temores que se predicaban por entonces: “*a subitanea et improvisa morte, libera nos Domine*” o lo que es lo mismo, el temor al enterramiento vivo es tanto un temor literario (todos los que anteriormente hemos nombrado como portadores de este miedo, sabían leer y escribir y en algún caso sabemos de la existencia de sus bibliotecas privadas) de mentes calenturientas, así como una determinada recepción-interpretación del discurso clerical sobre la buena muerte y sobre su reverso, la mala (en este caso imprevista, súbita) muerte. No se nos escapa tampoco lo operativo, desde el punto de vista pastoral, de la pastoral del miedo en este caso, del tópico de la muerte imprevista y súbita. Para insistir en la ritualización sacramentada de la *hora mortis*, antídoto contra este género de mala muerte.

Más adelante podemos leer en este mismo libro que estamos comentando:

“*No hay peligro de la vida que más me atemorice que el de un insulto apoplético, de los que privan enteramente del sentido. De el precipicio puedo huir, del mar y del rio soy libre de apartarme, del rayo no puedo al todo preservarme pero puedo alejarme del sitio donde la nube está más furiosa (...). Hablando de tejas arriba, más ha de treinta años que rezo al tiempo de acostarme a dormir por la noche, una devotísima oración a nuestro Redentor, que me enseñaron los Padres de San Vicente de Paul del Seminario de Barcelona, dirigida al fin de que el Señor me libere de estos acometimientos y añado después el a subitanea et improvisa morte libera nos Domine(...) y como no es seguro, que la gracia se me conceda, me doy al sueño con miedo y ordinariamente con un pequeño Cristo asido de mi mano derecha, para ayudarme a morir, si me diese el mal algunos minutos de tiempo*” (70).

Tras esta bien elocuente confesión íntima, el autor dice que no es el miedo a morir lo que le espanta, sino que no advirtiéndose que está con vida se le dé sepultura, tal vez, como señala Mario Martínez Gomis por haber muerto el padre de D. Marcelo de apoplejía, experiencia que sin duda marcó a nuestro canónigo(71). Esta confesión, esta vez voluntaria y no arrancada, a no ser del olvido, nos pone sobre la pista: el miedo a ser enterrado vivo es un miedo inducido a través, al menos, del tema pastoral de la buena-mala muerte, pero habrá que esperar a los momentos en los que la Ilustración ha empezado a devenir cultura semipopular para que los miedos escatológicos cristianos confluyan con otros más mundanos y las lenguas se desaten. En ese sentido, resulta revelador el hecho de que D. Marcelo fuera un lector de Feijóo, se carteara con Mayans (siendo partidario además de *El orador cristiano*) y admirador del Deán Martí de Alicante, además de lector también de prensa variada (72). Sin embargo, D. Marcelo no era un caso aislado. Se trata de una figura que es un testigo de época y representa una fronteriza posición ideológica pues era también creyente en las ánimas, partidario de no enterrar en las iglesias pero no por razones higiénicas, como los plenos ilustrados tipo Jovellanos, sino por el miedo y el

peligro de enterramiento con muerte aparente(73) y partidario en fin de dilatar el enterramiento y de que hubiera una legislación al respecto, extremo éste que supone una estrecha concomitancia con varios de los testimonios que más arriba hemos reproducido. Hay que notar aquí que todos los elementos sociales mencionados son acomodados y que por tanto su estilo de vida (como lo prueban sus legados testamentarios) les hacen ser el auditorio ideal para este género de ideas relacionadas con la muerte imprevista como en otro apartado analizamos. Fueron, como vemos, un poco remolones en entregar su cuerpo a la tierra. Es normal, es algo muy humano. No hay renuncia ascética en estos sectores de la población, lo que resulta normal; no son santos.

Dicho todo esto, constatamos también un silencio clamoroso. El de los grupos populares tanto urbanos como rurales. ¿No se daba en ellos este pavor del que ahora hablamos?. El que guarden silencio no nos autoriza a hablar por ellos. De todas formas, veremos cómo ellos “hablan” pero de otra forma: asociándose, agrupándose en solidaridades pre, y sobre todo, post-mortuorias: . Esto es, organizándose en cofradías, de ánimas fundamentalmente. Una religiosidad con un rasgo profundo de *ailustración* de que habla el profesor Teófanos Egido (74) es lo que parece presidir sus actitudes ante la muerte: una comunidad arraigada y permanente, casi diríamos un familiaridad, entre los vivos y los muertos. Con ello, penetramos en otro nivel de lectura e interpretación de este miedo que ahora terminamos de analizar, el de la pura antropología. Pero de ello nos ocuparemos en el apartado de la mala muerte y a él nos remitimos.

Parece pues evidente que una parte de la población, las élites, no estaba tan desengañada de esta vida como quisieran los predicadores. Para estos, el correlato lógico de la *vánitas* y del desengaño es que el pensamiento en la muerte debe presidir cotidianamente nuestras acciones y reflexiones. En este sentido, toda la vida es para la muerte y ya no es válido aplazar toda la reflexión sobre las postrimerías y las acciones que ello conlleva hasta los momentos finales. Por lo demás, encontramos en los sermonarios esa nueva exigencia vital que Ph. Ariés ha detectado como novedad en los *Ars moriendi* de la época moderna comparándolos con la literatura equivalente característica y típica de la Edad Media(75).

Es por ello que las Oraciones fúnebres, con todo el aparato escenográfico que se despliega con motivo de ellas y con el imprescindible elemento de la palabra clerical (luego impresa), subrayan con su celebración otros tantos puntos calientes de un vaivén secular balizado de tanto en tanto por la muerte de figuras reales y/o notables locales, de pensamiento o al menos, invitación al pensamiento en la muerte. Este trasvase temático era de esperar ya que es entre el clero regular por donde circularían con mayor fruición la literatura hagiográfica y de los fines últimos en donde presumiblemente, junto a los abundantísimos sermonarios, están las fuentes inspiradoras de las obras aquí analizadas. Además, hay que recordar que otras obras también enseñaban a morir católicamente como el género epistolar sobre vida y muerte ejemplar de frailes o religiosos muy bien conocidos en Murcia (76) y también los jesuitas (que como sabemos son unos de los principales protagonistas y responsables en la autoría y escenificación de las Oraciones fúnebres) lo cultivaron con especial dedicación como método tanto pedagógico, pastoral como propagandístico (77). De esta forma la Oración fúnebre, impresa u oral, puede decirse que acerca y difunde masivamente entre el pueblo llano cristiano ciertos temas y reflexiones morales, callando por el contrario, otros.

La mella que hacían estas ideas en el cuerpo social murciano era realmente escasa a tenor de las continuas diatribas eclesiásticas sobre bailes, comedias, trajes y otras mundanidades que recorren el siglo desde la fuerte labor contrarreformista del Obispo D. Luis de Belluga (78).

Pero a veces ciertas pistas nos hablan de un éxito en este tema, que no por ser oportunista, es decir, cuando uno ha caído ya enfermo, deja de tener su interés. En este sentido, es altamente reveladora la confesión de D. Ignacio Romo, Regidor perpetuo, hacia 1.719:

“... y reconociendo los innumerables beneficios que tengo recibidos de la Majestad Divina, temeroso de la muerte que es cosa natural y la hora incierta, y que en este conocimiento he sido educado, deseando poner mi Alma en carrera de salvación imploro el auxilio de mi Dios y su Misericordia infinita a Quien entrego mi Alma y mi vida y todos los bienes que tengo y tuviese hasta el día de mi fallecimiento y me complazco del dominio que tiene sobre todo y de lo íntimo de mi corazón le pido que conocidas mis fuerzas humanas me dirija en esta disposición y testamento...” (79).

Otro testimonio más lacónico, pero por eso más contundente, y esta vez de un maestro torcedor de sedas, Antonio Caravaca González:

“... estando con lozana salud pero temiéndome la muerte que es cosa natural a todo viviente y que ninguno por justo ni pecador que sea de ella se escapa...” (80).

A todo esto, hay que recordar que desde mediado el siglo los testadores otorgan su última voluntad estando cada vez más sanos... sin embargo, el mayor éxito lo cosecharía el clero a través de ciertas cofradías en las que estatutariamente se prescribía el pensamiento cotidiano en la muerte, la lectura de libros como el Kempis, cosa que se seguía a tenor de los fondos editoriales de la librería de Francisco Benedicto que nosotros hemos analizado en otro lugar, al que nos remitimos (81), la celebración de meditaciones colectivas y públicas (una suerte de Ejercicios espirituales, *avant la lettre* con fondo mortuario) sobre ella o el llevar una vida tan católica que excluía la mala muerte: la de servitas sita en San Bartolomé cuya fundación data de 1.755, la del Santísimo Cristo de la Esperanza cuyas Constituciones datan de 1.754 y singularmente la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús, erigida en el Colegio de los jesuitas, en 1.752. La coincidencia temporal en la creación de este conjunto de cofradías es bien reveladora y responde a una estrategia bien precisa por parte del clero del momento.



5.- EL DISCURSO JESUÍTICO.

Todo lo que hemos visto sobre el tema del desengaño subyace en general en todo el discurso eclesiástico sobre la muerte, pero su quintaesencia se encuentra en el discurso jesuítico.

Son los jesuitas murcianos del XVIII los que más insisten en que se piense en la muerte como desengaño del mundo, lo que por otra parte no impide que buscaran a los poderosos de este mundo como si de verdaderos imanes se tratara. Las Constituciones de la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús las firman entre otros el marqués de Beniel, D. Joaquín Saurín, D. Diego Molina, D. Juan Francisco Carrillo de Albornoz y D. Juan Antonio Fontes Paz, es decir, lo más granado de la élite de poder local del momento (82).

Todos estos son pensamientos ya antiguos que siguen apareciendo en estas obras. Es la desvalorización real y sentida de la vida que Huizinga encontraba en el medievo pero ahora algo se ha movido: pese a su mentalidad, pese a su visión del mundo, los frailes y clérigos que nos hablan han recorrido un cierto camino; digamos que se han secularizado en alguna medida y es tal vez por ello que más que anhelar la muerte, como haría un místico del siglo XVI se toma la vida y se la desvaloriza, desde puntos de vista claramente metafísicos y con intención moralizante desde presupuestos morales del catolicismo postridentino. Es por ello que:

“Maestra hermosa de la naturaleza nos enseña desde los primeros umbrales, no a llorar la muerte, sí a llorar la vida, hemisferio de los males” (83).

La vida desde estos presupuestos, es por tanto sólo ocasión para el pecado, además de ser también algo transitorio y mudable, algo irreal.

Es mas, sabemos por la Oración fúnebre dedicada a la memoria del marqués de Beniel que los jesuitas organizaban en la Iglesia de su Colegio de San Esteban "*Pláticas de Buena Muerte*" y que los personajes por ellos dirigidos espiritualmente o bien leían o se hacían leer un tipo de literatura que era toda ella una meditación sobre la muerte que llevaba al menosprecio del mundo (caso del *Contemptus_Mundi* obra del Papa Inocencio III que se haría leer la reina D^a María Bárbara de Portugal, si hemos de creer lo que recoge su Oración fúnebre) o bien, como el marqués de Beniel, practicaban los Ejercicios Espirituales de San Ignacio que incluían desde sus primeras refundiciones hechas por sus comentaristas, tal como ha señalado Santiago Sebastián, meditaciones sobre la muerte (84).

“Supuesta esta verdad (se refiere a la muerte en tanto que niveladora, puse a todos afecta) séame licito decir, oh amado Señor Don Gil de Molina que muchos más debemos a vuestras cenizas, que a vuestros prodigiosos hechos; pues si estos nos admiraron, vuestras cenizas nos ennoblecen . Este fúnebre silencio es capaz de restituírnos las Cualidades de Nobles con el dominio de las pasiones, y señorío de los apetitos, que el olvido de la muerte nos quitó; y si bien ponderamos lo que ahora sois en el sepulcro, llegaremos a ser lo que fuisteis en el Señorío y Mando; pues lo mismo es en el hombre considerarse mortal que alcanzar el Reino “ (85).

BIBLIOTECA VIRTUAL

Esta corriente de pensamiento que se encuentra sobre todo en los jesuitas es deudora ante todo de la impronta peculiar de la Orden, es decir, del pensamiento semiascético de la Compañía de Jesús, que encuentra su máxima expresión en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola y en sus comentaristas. Y en segundo lugar del estado mental propio del Barroco con el consiguiente desarrollo de una corriente de Filosofía moral sobre el tema del desengaño del mundo que todo lo supone mudable y apariencia, en contraposición a lo único que permanece: Dios (86).

El principal argumento que los jesuitas aducirán para reflejar esta idea cuasi ascética a la que quisieran (sin saber el grado de éxito de ese empeño) sujetar la vida humana es lo que se podría denominar a pesar del evidente anacronismo, la “muerte democrática”, es decir, la igualación social por la muerte que a todos afecta. Es de nuevo una supervivencia reformulada del viejo tema bajomedieval del “*Ubi sunt*” que según Huizinga constituye una de las constantes de los *Ars Moriendi* medievales (87). Sin necesidad de buscar otros ejemplos vemos en la Oración fúnebre por el marqués de Beniel, antes citada (ejemplo típico de poderoso local, ocasión idónea por tanto para sembrar esta idea):

“Fije pues nuestro entendimiento la consideración en las cenizas de los sepulcros si quiere coronarse señor de sus pasiones, cave bien en esas cenizas y verá en qué para toda la gloria del mundo. Lo que más se estima en el mundo es llegar a la dignidad y soberanía de rey y ¿ qué es esa soberanía y dignidad? sino un poco de humo, que siempre ciega y muchas veces hace llorar, que con el tiempo se acaba, no quedando de todo eso sino no es polvo, cenizas, nada. Qué son las riquezas sino un trabajo para adquirirlas, un cuidado para guardarlas y un dolor y un cuidado para perderlas. ¿Qué

es la mayor hermosura?, sino una calavera con un velo encima. Quitó la muerte aquel velo y luego huís de lo mismo que adorabais (...). Qué cosa es la misma vida sino una lámpara de aceite, vidrio y fuego porque con un soplo se apaga. Con todo acaba la muerte, a nadie perdona, ni al grande ni al pequeño: todos se atreve su dominio, hasta los Señoríos, Cetros y Coronas echa por tierra reduciéndolo todo a cenizas y sólo el que considera en las cenizas en que ha de venir a parar, ese es el que posee las mayores grandezas” (88).

La misma idea se repite en la Oración fúnebre por Fernando VI. Allí leemos:

“La indiscreta voracidad de la muerte sabe el derecho que le compete sobre los hijos de Adán, sin distinción de grados, méritos, de coronas, de nobleza y majestades. Sabe que está llamada por su origen al Imperio universal de los hombres” (89).

Estamos en presencia, como se ve, de una concepción arcaizante de la muerte. De un lejano eco de las danzas macabras de la muerte, sólo que descafeinado respecto de la carga subversiva que tenía en la Edad Media, en tanto que exponente de la cultura popular (90), sino que este tópico temático en boca de los jesuitas funciona más bien al contrario; funciona con un carácter de integración social, máxime en el contexto solemne y festivo en el que se desarrolla esta conservadora apropiación culta de un viejo tema popular (no nueva pues se había verificado ya en el pleno Barroco) proyectado sobre la sociedad estamental del momento. En realidad esto es una constante de todas las Oraciones fúnebres, pero es en los jesuitas donde más desarrollo discursivo adquiere esta idea y donde más claramente se la expone. A los ejemplos ya citados podríamos añadir algunos otros:

“¿En esta vida cual es el mayor bien q qué puede anhelar nuestra ambición’. Sin duda diréis que es una Absoluta Monarquía por tener como propiedad un independiente despótico dominio. ¿Estáis firmes en esto?. (...) Grillos son, no libertad, cadenas son, no despótico dominio las Monarquías, tanto más pesadas cuanto son de oro fino. Pues no lloremos Senado Ilustre a la que regia se libertó de graves cadenas y grillos (la reina D^aBárbara de Portugal y España) (...). Oíd a otro Monarca más sabio, más ilustrado y más poderoso hablando de esos ápices de bienes y de todos los demás de este mundo. Vanidad de vanidades, sentencia, son todos ellos y alambicados todos ellos por una abstracción de un buen entendimiento no son más que pura vanidad (...). De él se sigue: luego vanidad el trono, pura vanidad el predominio, la plata, el oro, los diamantes, las margaritas, el vasallaje, la adoración y en fin todo una abstraída y depurada vanidad. Así es dice el Eclesiastés o Predicador Divino(...). Pues decidme: ¿Qué pura superficie se podrá tender, qué pura línea se podrá tocar en y sobre todo que todo él es una pura vanidad?. Yo les daba a los bienes de esta vida como aristotélico algún cuerpo pues les daba puntos, línea y superficie, pero ni a lo matemático ni aristotélico les doy cuerpo alguno pues muy lejos de tener longitud, latitud y profundidad no tienen de bien ni un punto indivisible. Todo, todo bien presentado es una pura vanidad. Omnia vanitas” (91).

De todo esto creemos que se puede inferir una identificación más o menos explícita e intensa por parte de los oradores con la ordenación social (jerárquica y estamental) vigente, al tiempo que se difunde desde el púlpito como una especie de consuelo el contemplar a la muerte como la gran igualadora social. En este aspecto, el discurso clerical, se torna claramente inmovilista. ¿Se debe esto entender como una deformación

tópica impuesta por los moldes del género que analizamos o por el contrario, adquiere esta derivación del tema una funcionalidad estratégica ante una realidad social conflictiva, tal como ha demostrado Andreu Domingo para el caso catalán del siglo XVII? (92).

Al hacernos la pregunta anterior creemos que hemos introducido una pseudocuestión: no parece que sean las relaciones sociales en conjunto, ni en el agro ni entre el artesanado urbano especialmente agitadas tal como parece desprenderse del trabajo de síntesis de los profesores Pérez Picazo y Lemeunier (93). Sin embargo hemos de recordar cómo comprobábamos el cariz problemático de las testamentarias y el consiguiente papel diferenciado y específico, respecto del albacea, del comisario partidor, surgido en un contexto de gran presión sobre la tierra por parte de una población que ha crecido mucho desde principios de siglo.

También creemos que no es totalmente adecuado hablar de mero tópico manido inherente al género de oratoria fúnebre al hablar de esta cuestión ya que salvo excepciones, es evidente que fuera del discurso jesuítico el tema de la muerte como circunstancia de igualación está poco desarrollado, lo que parece indicar, como anteriormente sugeríamos, una cierta especialización de la orden fundada por San Ignacio en tal tema, retomado de épocas anteriores y de otros tipos de sermones. ¿Cómo interpretar entonces la conjunción en los sermones de los jesuitas de esos dos temas que cabría calificar como plenamente barrocos y que por lo tanto resultan, dentro del conjunto general examinado, un grado más arcaizantes?

Nosotros por nuestra parte creemos (abstracción hecha de la evidente funcionalidad social, en el sentido integrador y conservador de estructuras y relaciones, estatus y funciones...) que se trata del esfuerzo más serio, tenaz y consciente de cristianización en masa de la población, en la que se intenta transmitir a los laicos e infundirles los ideales ascético-morales propios de la orden, en lo que podemos denominar un verdadero proceso de aculturación. Es en este sentido en el que hay que mirar a Trento y a los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio para entender lo que hemos explicado. Por ello consideramos que la condición previa, para la cristianización, según el discurso jesuítico, es el pensamiento casi cotidiano en la muerte. Es el primer paso casi catártico para interiorizar y hacer cotidianos los valores contrarreformistas y los ritmos católicos que son la exteriorización de esos valores. Como se ve, llegamos de nuevo, esta vez por otro camino, a encontrarnos con el deber ser, de la vida diaria del murciano del siglo XVIII.

Después del análisis que hemos llevado a cabo estamos ya en disposición de dar respuesta a la predilección que siente el Concejo murciano por los jesuitas hasta 1.767 fecha de su expulsión tras los motines del año anterior: la cobertura ideológica del feudalismo desarrollado si por tal entendemos la estructura estamental de la sociedad, la economía señorial y la monarquía absoluta confesionalmente católica.

Además de ello, los jesuitas habían acreditado desde el siglo anterior su pericia como escenógrafos en orden a crear el clima apropiado para suscitar la reflexión

que a ellos les interesaba sobre los novísimos (94). Sin duda, la coincidencia de esta especialización, con su mayor dedicación al sermón fúnebre no es nada casual, independientemente de otras razones locales ya apuntadas anteriormente, como su buena imagen general entre el pueblo derivada de su valiente comportamiento en tiempos de peste.

A pesar de lo anterior, no debe extrañarnos la popularidad de este tipo de actos a los que acudía numeroso concurso. Tampoco el que presumiblemente se devorasen estas obritas impresas. No por retóricas y tópicas las reprehensiones de los predicadores con motivo de las exequias de gente de nota y rango habrían de resonar menos consoladoras a los oídos de los oyentes menos poderosos o nada poderosos. El gran público, desde el punto de vista de psicología social está siempre ávido de evadirse de su realidad y encontrar consuelo, tal como defiende el profesor Álvarez Santaló refiriéndose al texto hagiográfico u otros devotos del Antiguo Régimen (95). La manipulación del tema de la *vánitas* es por ello, además de todo lo dicho con anterioridad, una especie de guiño o concesión al gran público en este tipo de obras, que por definición debían contener reflexiones del estilo de las que hemos mostrado.

Una vez desaparecen los jesuitas como protagonistas de la oratoria funeraria, el sermón fúnebre que miraba hasta entonces más hacia el pasado (hacia Trento) y que de alguna forma arrastra inercias, gira y comienza a incorporar temas nuevos, figuras y hechos que hasta entonces le eran ajenos. Esto lo veremos en los apartados siguientes.

6.- UNA BUENA VIDA.

Es el pensamiento de la muerte y las reflexiones en torno a ella lo que da paso a otros desarrollos discursivos. El pensamiento frecuente para el último suspiro y lo que con él comienza no deja de ser una idea matriz y genérica. Es sólo un principio rector general que en su seno ampara directrices mucho más concretas y específicas sobre el tipo de persona que los clérigos aspiran a ver alrededor suyo. De nuevo aparece aquí la idea, antes expuesta, de que la reflexión sobre la muerte en el fondo ya no es más que una reflexión sobre la vida. Si la vida es para la muerte, aquella debe ser ajustada a criterios cristianos en general y católicos en nuestro caso concreto. De esta manera, el sermón fúnebre aparece ligado a las necesidades pastorales de la reforma católica y es básicamente una vía más, junto con la hagiografía por ejemplo, en la construcción de un tipo ideal, esto es de un arquetipo del creyente-practicante. Pero por eso admite también una lectura en negativo para observar una contraimagen, como el reverso del arquetipo y comprobar cómo van evolucionando ambos estereotipos. Veamos.

A la “buena muerte” y todo el proceso que conlleva se ha unido como preludeo lógico una buena vida: la buena muerte, no es más que un resultado orgánico y lógico, casi natural de una buena vida. Veamos algún ejemplo: el Doctor D. Juan

Lozano Santa, en la Oración fúnebre por el padre del Conde de Floridablanca es meridianamente claro al respecto. Después de comentar la vida del presbítero D. José Moñino , afirma enfáticamente dirigiéndose a su auditorio:

“Cristianos. Como es la vida es la muerte. Es difícil morir bien el que vive mal y morir mal el que vive bien . Esta sentencia propia de un jerónimo y un agustino, debe ir impresa en nuestros pechos. Filosofad bien sobre la muerte y la vida. La Filosofía de la vida según toda su extensión, está abreviada en el amor santo a sí mismo, del prójimo y de Dios. Porque todos los Profetas y toda la ley prende necesariamente de este precepto”(96).

Llegados a esta fase de nuestra explicación se hace necesario detenernos brevemente sobre lo que los clérigos entienden por una “buena vida”. Captaremos con ello su sistema de valores, que viene dado por las supuesta o reales virtudes que se predicaban del difunto. No hay que olvidar, en este sentido que los autores de panegíricos , al menos en los casos de las Oraciones fúnebres por personajes de la Casa real disponían de repertorios previos de virtudes estereotipadas sobre los que trabajar para construir un modelo ideal de personaje, independientemente de que algunas cualidades si pudieran ser reales (97). Esto no obsta para que los plagios en estas obras de género, como en general en todas las exequias reales de provincia, lastre la evolución de este tipo de literatura. A pesar de ello vamos a ver cómo hay virtudes específicas según se trate de un individuo de cierto tipo, clase o condición.

Esta es una posibilidad más de la fuente sermonaria que cruzada con todo un haz de indicadores de prácticas sociales (mayor o menor prisa en el bautismo, tipo de lectura a través de la observación de las bibliotecas privadas de los inventarios post-mortem, criminalidad y violencias etc...) nos daría información precisa sobre la vida cotidiana de la Murcia del momento. No haremos aquí esta incursión temática pues nos llevaría muy lejos y por salirse del marco temático de referencia. Por el contrario, nos limitaremos a presentar el resultado de un seguimiento serial de los valores vitales y morales de aquellos que los clérigos desde el púlpito han calificado como buenos cristianos: pero antes de nada es necesario mencionar que los oradores, desde el púlpito, han calificado durante toda la centuria a las personas de que se habla ensalzándolas como “héroes”. Los términos *“héroe cristiano”* o *“héroe perfecto”* se suceden una y otra vez, aquí y allá durante la mayor parte del siglo, aplicados a los hombres, hasta ser sustituidos, a veces, por el contemporáneo de *“filósofo cristiano”*. Este cambio es bien revelador, como ahora veremos.

Hay en esto una yuxtaposición de influencias: por una parte es una lejana supervivencia de los Panegíricos del mundo antiguo (98), pero al mismo tiempo y sobre este soporte formal hay una difusión con fines pedagógicos de valores morales-religiosos. Pero como se puede visualizar por el CUADRO I no se trata de cualquiera valores morales-religiosos. En este sentido la imagen ideal del cristiano que pretenden los predicadores a la colectividad está muy bien definida: individuos con una religiosidad típicamente contrarreformista, es decir, externa, aparatosa, ritualizada, limosneros, afectos a devociones típicamente tridentinas (marianas en general, Rosario, Santísimo Sacramento y Ánimas). Se trata de un

fe confiada en las autoridades eclesiásticas (nótese la importancia del apartado referente a obediencia jerárquica y/o confesores⁹ y muy centrada en las buenas obras (de ahí que la limosna y la caridad, o ambas, eran virtudes que supuestamente adornaban a nuestros “héroes” y ello se nos recuerda reiteradamente). Es una imagen bastante monolítica y convencional que con las mínimas variantes impuestas por el sexo o el estado del difunto dan un telón de fondo sobre el que, no obstante, se alzan y deslizan algunas novedades en estas obras de género. Veamos primero el coro de fondo y luego nos centraremos en las primeras voces.

Llama en primer lugar la atención el hecho de adjudicarle a todos los reyes la virtud de campeones del catolicismo. Prueba este hecho un integrista católico y un concepción del poder, en la mente clerical, casi de tipo teocrático. La Monarquía de derecho divino es el telón de fondo ideológico que hallamos aquí. Así, de Felipe V se nos dice:

“Era sumamente agradecido a Dios a quién atribuía como a principio su exaltación sobre tantos reinos y naciones y por eso pretendía con tanto empeño la defensa y propagación de la religión católica y la santidad de las costumbres de sus vasallos, conociendo que con eso se afirmaba más su felicidad y la de ellos”(99).

Mucho menos convencional suena esta otra versión piadosa que se nos da de un monarca, esta vez de Carlos III:

“Cotejad circunstancias con circunstancias, siglos con siglos y veréis la diferencia de los afanes y cuidados de aquellos monarcas píos y religiosos a los que en nuestros días han acudido sobre el ánimo de Carlos III. Allí se veía atacada la religión en alguno o algunos de sus artículos. Pero en nuestro tiempo se ha visto correr un torrente impetuoso de libertad que queriendo ofuscar la majestad de nuestros dogmas, casi se ha atrevido, esos que el siglo llama espíritus fuertes a enseñar que se puede pecar impunemente. En aquellos tiempos la iglesia, al menor amago de estos desórdenes se juntaba en Concilios(...). Ahora sólo el brazo secular se ha visto con la dolorosa precisión de contener todos estos furiosos empujes y en fuerza de la soberana protección que ejerce sobre los Cánones auxiliar a la Suprema Cabeza de la religión cuando se ha encontrado reducida a los mayores desconsuelos”(100).

Resulta curioso comprobar cómo deformaba a su antojo el predicador la imagen de Carlos III, pues su política religiosa interna había ido encaminada a hacer volver al claustro a los regulares y a recortar los abusos en la recaudación de limosna por los mendicantes, esto es, poner en su sitio a los frailes y monjes, mientras que las relaciones con la Santa Sede no habían sido lo idílicas que cabría esperar del pasaje reproducido, tal y como se desprende de los trabajos de Antonio Luis Cortés Peña y Rafael Olaechea respectivamente para ambos aspectos del reinado de Carlos III(101).

En resumidas cuentas asistimos al proceso de fragua de ese catolicismo político propio del siglo XIX. La alianza del Altar y el Trono ya estaba en

la cabeza de algunos clérigos antes de que definitivamente quedara sellada con la Guerra de la Independencia y la labor de las Cortes de Cádiz. Para entonces serán los liberales el enemigo a batir pero por de pronto son esa otra especie de heterodoxos no menos temida: el impío, el filósofo, es decir, la Ilustración.

El sismógrafo clerical ha registrado casi inmediatamente las polémicas ideológicas de aquellos tiempos. Como ha escrito Javier Herrero la octava y novena décadas del siglo XVIII es la época de las sectas. Es el momento en que se importan las ideas conservadoras, sobre todo de Francia, gracias a las traducciones como las del Abbate Nonnotte (*Oráculo de los nuevos filósofos*) por el mercedario Pedro Rodríguez Morzo (por cierto, la terminología que usa el predicador murciano es muy probable provenga directa o indirectamente de esta fuente), Valescchi, Bergier y algo más tarde el exjesuita Luigi Mozzi. Es el paso previo para que se forme la contrailustración española con figuras como las del Padre Ceballos, autor de *La falsa filosofía* (1.774-1.776), el Padre Antonio José Rodríguez, quien publica en 1.776 *El Filoteo* o el menos afortunado todavía Fernández de Valcarce, autor de unos *Desengaños filosóficos* aparecidos entre 1.787 y 1.790(102).

Si hemos de creer a Marcelín Defourneaux, la mediocre eficacia inquisitorial, su lentitud de reflejos y las licencias a particulares, harían que el libro filosófico circulara más de lo que se hubiera creído y que estuvieran justificados los recelos expresados desde el púlpito por los predicadores (103). Existen suficientes indicios, a falta de confirmación documental, como para pensar que las tesis de Defourneaux son fundadas. En este sentido parecen hablar los partidos eclesiásticos en disputa por aquel entonces en Murcia: de un lado un grupo rovador “*montañés*” configurado en torno al obispo Rubín de Celis(1.773-1.784), y las ordenes mendicantes y la Inquisición del otro. En estas banderías las acusaciones, parece que fundadas, de posesión de libros prohibidos, tal como ha estudiado el profesor Viñao Frago, abundaron (104).

Hay que recordar en este sentido, y para tener el cuadro menos incompleto, que es por estos mismos años que se difunde o aparece ese miedo del siglo que es el de ser enterrado vivo, lo que traduce sin duda una nueva conciencia materialista sobre el propio cuerpo. Y hemos concluido que las gentes entre las que se da ese miedo tenían los suficientes recursos económicos como para poder permitirse leer determinada literatura..

El mero hecho de que el tipo de obras que analizamos comience a incorporar temas y enfoques nuevos respecto de otros ya viejos es sintomático. Las tímidas rupturas ideológicas del episcopado de Rubín de Celis suponen escasos pero efectivos pasos hacia delante en la apertura intelectual que conoce Murcia en el último tercio del setecientos. El regalismo impuesto por aquel obispo en el nuevo plan de estudios del Seminario de San Fulgencio hacia 1.774-78, estudiado por el profesor Cayetano Más Galvañ (105) o la labor educativa de la Real Sociedad de

Amigos del País de Murcia, aunque “tomada” por la élite de poder local, tal como demostró Matías Velázquez (106), son buenos exponentes de un cambio que si no profundo sí contribuyó a poner al menos un paréntesis en la inercia de una provinciana sociedad como era la murciana de entonces.

De todas maneras, varias cosas parecen claras. El Sermón fúnebre cambia desde los años 70-80 del siglo XVIII poniendo la reflexión sobre los novísimos al servicio de una ideología clerical conservadora que se enfrenta a los atisbos de renovación. Con ello además, se demuestra que no es un género tan inmóvil y estereotipado como pudiera, primera vista parecer, y que cubre oralmente las polémicas ideológicas que los impresos reservaban para los círculos cultos y letrados. Sólo que tenemos únicamente a la parte retardataria o conservadora de esas diatribas de la cultura letrada y de élite. Por ello, se puede concluir que el sermón fúnebre es plataforma de la corriente anti-ilustrada, de igual manera que lo es otro género de esta oratoria sagrada como son las misiones, por ejemplo, las del capuchino Fray Diego José de Cádiz que por aquellas fechas recorría España con cruces, cráneos y mortajas en la mano, tal como en su momento nos transmitió el estudio de la profesora M^a Victoria López Cordón (107).

Por todo esto, cabe ahora que nos preguntemos si la masa anónima fue “tocada” por estas controversias o si por el contrario, tal como cree el anteriormente citado profesor Teófanés Egido permaneció en esa **ailustración** de que habla. Solo podemos contestar en base a actitudes, esto es ,a través de ese otro discurso silencioso que son las disposiciones testamentarias.

Aplacemos por un momento esta cuestión y limitémonos ahora a constatar cómo entrado ya el siglo XIX es el liberalismo el principal enemigo ideológico a combatir desde el sermón. La última de nuestras oraciones fúnebres es en esto meridianamente clara. Una vez derrotado el “*temible Nabuco*”, el “*leopardo*”, es decir, Napoleón Bonaparte, se interpreta el regreso de Luis XVIII al trono francés como un designio divino, en estos precisos términos:

“ De este modo ilustrísimo Señor, allana Dios omnipotente los caminos para sentar en el trono de los Borbones al deseado Luis XVIII “.

Después sigue diciendo:

“ Nápoles y el Piamonte fueron los primeros teatros en que él ejerció su acción soberana federativa. Víctimas ambas de la arteria liberal les fueron arrancadas de sus manos por este rey que confederado con las potencias amigas de la Francia, les restituyó su legítimo gobierno”.

Más tarde le tocaría el turno a España para liberarla (1.823, Cien mil hijos de San Luis, fin del Trienio Liberal):

“Nuevas gracias al grande Luis XVIII que conocedor de los fuegos revolucionarios, nos dejó los antídotos con que apagar también las reliquias que bajo sus cenizas oculta la combustión constitucional (...). Digámoslo con verdad. Luis XVIII salva a nuestro adorado Fernando, a su real familia, salva nuestros intereses y nuestras vidas, salva nuestros pueblos y nuestra patria, salva nuestras leyes sabias y fundamentales” (108).

Creemos que no cabe mayor secularización ya del género y mayor politización del discurso sobre los novísimos, como es la explícita y nada cínica al menos, sino verídica alusión, sin ambages ni disimulos, a *nuestros intereses*. Como vemos, la alianza entre el Altar y el Trono ha terminado de fraguarse. El crisol ha sido la Revolución francesa y sus secuelas en España: guerra de la independencia y el afianzamiento del liberalismo. Son las mismas ideas que defendió el partido realista durante las sesiones deliberatorias para redactar la Constitución de 1.812, tal como estudió el profesor Emilio la Parra López (10).

En otro orden de cosas, y a la vista del cuadro sobre las supuestas virtudes que hemos realizado, es claro que lo que los sermones fúnebres reproducen son prototipos humanos contrarreformistas. Obispos celosos del rebaño, frailes cumplidores de su regla y mortificadores (un desprecio del cuerpo muy contrario a esa suerte de aprecio que supone el miedo de ser enterrado vivo), laicos prestos a dar limosna. ¿Qué mejor propaganda o mejor dicho autopropaganda?

Teniendo en cuenta que hay un marcado paralelismo entre las virtudes que hemos estudiado y las que forman el ideal heroico de la santidad a partir de los procesos incoados por la Congregación de ritos durante el siglo XVII (110), hay que concluir que el influjo de Trento se deja sentir aún durante buena parte del siglo siguiente. Pero el siglo XVIII no es el XVII, y el espíritu apologético y ofensivo que muestran las obras hagiográficas que los procesos alentaron o indujeron se ha perdido en los sermones del siglo XVIII: la ortodoxia católica lleva ya doscientos años fraguada. No parece que otras religiones exteriores sean los enemigos a batir o a combatir, más bien puede ser los restos de escatología primitiva y creencias mágicas y supersticiosas más o menos camufladas los verdaderos escollos de la ortodoxia. Por ello y en contraste de lo recio de las admoniciones de siglos anteriores, ahora el tono es más suave, más pedagógico aunque la finalidad de la pastoral fuera la misma: la interiorización y reproducción de unas prácticas de manera por lo menos formal, repetitiva, nada explicativa (111). Vulgarizadoras a escala de cultura oral de los ideales heroicos propios de unas élites católicas romanas, ¿surtieron efecto estas amonestaciones?. Sólo las disposiciones de los testamentos nos podrán arrojar alguna luz sobre el asunto.

7.- LA BUENA Y LA MALA MUERTE

Aquel día de 1.705 fue un día aciago para la vida de Tomasa Tamarit y para la muerte de su marido, Diego Martínez. Este había salido de fiesta, a las de San Antonio Abad en Beniel. Jamás regresaría de tan lúdica ocasión. Una desgracia se lo llevó al otro mundo.

“Sucedio la fatalidad de haberse encendido en las faltriqueras cantidad de carretillas que llevaba en ellas de que quedo tan mal parado que murio a las veinticuatro horas poco más o menos”.

Allí donde tal vez menos lo esperaba, pues iba de fiesta, se le había cruzado la muerte, como en los sermones, que sin duda habría oído más de una vez en su vida. ¿Se acordó entonces de lo que los predicadores decían?. Probablemente sí, y aún tuvo tiempo de liberarse *in extremis*, eso sí, de una mala muerte que no auguraba nada bueno para su alma:

“... luego que sucedio la fatalidad, reconociendo se ponía en contingencia de no testar ni enviar por escribano a esta ciudad, hizo y otorgó su testamento ante D. Francisco Martínez Cabeza de Vaca de Olivencia, cura teniente de la Iglesia parroquial de San Bartolomé de Beniel...” (112).

El celo y la lealtad de la viuda hicieron que esta muerte anónima del siglo XVIII sea hoy rescatada del olvido, pues al día siguiente de ingresar en tal estado de viudedad presentó el testamento del difunto ante el escribano para que lo legalizara y protocolara.

Por estas zonas del Levante español nos gusta jugar con fuego, y ya se sabe que el que juega con él termina por quemarse... ¡Qué excelente ocasión para un sermón de misión!. Como el que años después, en 1.710 escribiría el franciscano Fray Diego Camuñas titulado *“Espejo de desengaño en que abra los ojos la más torpe ceguedad. Un difunto en cuerpo presente en caso ocurrente de misión”* que ya hemos citado con anterioridad. En él afirma el seráfico padre:

“¡Oh católico difunto! .De más está el predicar cuando a todos nos predicas (...). ¡Oh si volviera a este mundo, qué nos dijera y predicara!. ¡Qué desengaños tan poderosos de lo que por allá pasa...!”(113). De nuevo la retórica teatralidad barroca.

Pero dentro de lo que cabe, Diego Martínez había sido un privilegiado, pus aún tuvo un cierto lapso de tiempo para aparejarse y ponerse a bien con Dios. Otros no podían decir, o mejor, dicho no decir lo mismo: habían caído fulminados al momento. Es entonces cuando todo un drama *post-mortem* comenzaba, era el epílogo de una mala vida, un mal final para una mala obra.

Este caso de esta muerte imprevista y la utilización que de circunstancias similares se producían en las misiones no es una curiosidad de lector de protocolos; es todo un ejemplo de ideas, comportamientos y miedos que estaban a la orden del día en la Murcia de finales del Antiguo Régimen. Y esto se refleja como en un espejo en las Oraciones fúnebres.

Las fuentes son tercas y de nuevo nos muestran un telón de fondo y de vez en cuando algunas variaciones sobre el mismo tema, todo como en el de la buena vida. Por cierto, que hemos advertido ya que en el sermón funerario es y pretende ser una reflexión o mejor aún una transmisión de arquetipos humanos con unas pautas de comportamiento muy determinadas y standarizadas. Ante la muerte también hay un comportamiento ejemplar que los predicadores nos revelan: es la buena muerte que corona toda vida humana, católicamente vivida. Sus rasgos por muy repetidos están perfectamente definidos. Como dice el profesor Carlos Álvarez Santaló:

“ La gente aprendió a morir (...) a través de diseños leídos cien veces y oídos muchas más” (114).

A este respecto, la librería de Francisco Benedicto, conocida por su inventario post mortem de 1.746 (115) es altamente reveladora. El que almacenara en número elevado determinados títulos es, sin duda, por las expectativas de venta, es porque existía una demanda de ciertos géneros de literatura. Allí nos encontramos, entre otra barahunda de títulos, *“doscientas docenas de comedias”* y *“doscientos pronósticos de Torres (Villarroel sin duda) atrasados”*, *“ dos mil quinientos juegos de catecismos”* (¿Astete, Ripalda?). Todo ello dentro casi de la literatura de cordel, por lo menos los dos primeros lotes. Pero además los otros *best-sellers*, aunque a distancia, son *“cuarenta juegos de Palafox”* (¿Luz a los vivos y escarmiento a los muertos?), *“cincuenta juegos del Kempis”* (*Imitación de Cristo*), veinte juegos de una obra titulada *Llave del Paraíso*, cincuenta y cinco juegos de diversas obras de San Francisco de Sales, (de ellos veinte de *Cartas espirituales*), y *“ciento veinte juegos de Concepción. Sermones varios”*. También varias hagiografías (*“veinticuatro juegos de Santa Rosalía”*, por ejemplo). Además de todo ello también aparecen, aunque con un solo ejemplar de relación de las Exequias o la Oración fúnebre por Carlos II y por Luis XIV.

Vamos a ver por tanto los trazos que hacen tan reconocible la muerte del buen católico y que son comunes a las obras que hemos mencionado y en un nivel todavía más vulgarizador a las Oraciones fúnebres.

Sus rasgos, como decimos, están bien definidos: es un muerte apacible, tranquila, gradual y que avisa, que anuncia su llegada. La razón es bien clara. Como ha estudiado José Luis Bouza, desde Trento la muerte del justo es como el sueño. Es el signo externo que denota la bienaventuranza en la Gloria. Es una idea presente en San Pablo y San Juan Crisóstomo, importada del paganismo, singularmente del platonismo y del estoicismo tardío del siglo II d.C. (116) Es una muerte altamente ritualizada: Viático,

Sacramentos, testamento, recomendaciones a la familia, son sus pasos más importantes. Una muerte que está acompañada del oficiante: del sacerdote y/o confesor. De esta forma la religión católica que ha acompañado al individuo en todo su caminar lo deposita en los umbrales del tránsito. Esta muerte es la que corona como el último y tal vez más excelso acto cristiano la vida de los que se glosa y que prelude una presumible vida eterna.

Por ello recibe tan minuciosos y detallista tratamiento en los sermones fúnebres. Al fin y al cabo, los clérigos eran conscientes de que en la época de la *“muerte del libertino”* tal como llama Ph. Ariés a la del no creyente (117) había que potenciar la noción de buena muerte como signo positivo de salvación y de fe religiosa, o de lo contrario, la muerte del buen cristiano y la del *“philosophe”* se diferenciarían morfológica y externamente al menos bastante poco. Había que crear la imagen en negativo de la muerte del criminal, resuelta en desvaríos, blasfemias y aspavientos, tal como ha estudiado B. Bennassar para ciertos presos sevillanos y Teófanos Egido para Valladolid (118).

De hecho, de esta mala muerte, pues es violenta, eran perfectamente conscientes los clérigos. Así vemos como en ese manual de auxilio a los sentenciados y moribundos, escrito por el capuchino Fray Francisco de Valencia, impreso o reimpresso a finales de la centuria se recoge:

“Dada la sentencia, ¿qué debe hacer el sacerdote asistente?. Debe esperar que el reo se sosiegue, sin escandalizarse de cosa alguna que haga o diga porque de ordinario al oír la sentencia se desacuerdan”(119).

Se está pues trasladando una imagen tópica aunque no por ello menos cargada de menos significación ideológica. Por esto, cuando un rey muere de repente como es el caso de Felipe V (120) se pasa por ello como de puntillas y además se aprovecha para sacar conclusiones en orden a establecer la *vánitas*.

“El santo rey Josías murió de repente, atravesado con una saeta en una batalla con el rey de Egipto Necao. También murió de repente nuestro Josías español y yo creeré que prosiguiendo la batalla con que persiguió vicios y maldades pues nada espanta más al vicioso que la muerte y esa repentina (...)es aviso para los mortales y tanto más ruidoso cuanto es persona tan alta y elevada” (121).

Otras veces se escamotea al auditorio el tema de la mala muerte. Como tema tabú que es sobre todo en personas encumbradas y destinadas a dar ejemplo por su posición social o política. Es el caso de la Oración fúnebre por Felipe V o en la de Fernando VI, en la que se oculta cuidadosamente los diversos intentos de suicidio que protagonizó y que, al parecer, murió sin auxilio espiritual y loco, tal como recoge Javier Varela en su estudio sobre el ceremonial funerario de la Monarquía española(122).

Pondremos un solo ejemplo, pero paradigmático, de cómo se describe la buena muerte. Se trata de la del Marqués de Villesca, relatada por el capuchino Fray Rafael de Elche, quien a su vez le auxilió a bien morir:

“¡Ah, si yo pudiera hablaros de la muerte del marqués con tanta serenidad de ánimo y con tanta presencia de espíritu como él ha muerto!. Su muerte no fue para él o disimulada o imprevista. Él mismo la vio venir en su más terrible aparato sin conmoverse. Él la sintió sobre sí sin alterarse. Aquella languidez, aquellos abatimientos, aquellas disminuciones de vida, aquella enfermedad de muchos meses, estaba diciendo que el día del Señor no estaba lejos y nos disponía a esperar su pérdida. Sin manifestar ni inquietud ni temor recibió la noticia con la entereza y serenidad de un héroe cristiano. Purificó su alma con una confesión de toda una vida (...). Debo decir señores para gloria de Dios, edificación vuestra y confusión mía que la ternura y devoto afecto con que recibió el Santo Viático y la Unción Extrema hizo derramar lágrimas a todos los circunstantes. ¡Oh y cuanto envidié el arreglo de su vida, la paz de su interior, y su preciosa muerte, debemos creer lo ha sido, habiendo tenido vida tan ajustada” (123).

El miedo a la muerte repentina es una razón más esgrimida desde el púlpito para llevar un buena vida, es decir, una vida al día en cuanto a cumplimiento con los Sacramentos y preceptos de la Iglesia.

Otra implicación de este tipo de muerte es que es pública y escenificada. Familiares y amigos rodean al moribundo. Es otro lugar común de las vidas de santos/as que es trasvasado a esta suerte de pseudohagiografía que es, en algún sentido, la Oración fúnebre. El morir en “olor” de santidad es también morir públicamente. (124). Así, lo que por definición es una imposibilidad material (el que fuera multitudinariamente visualizada la buena muerte) queda suplida por la difusión oral primero e impresa después de estas obras. Esta socialización pública de la muerte sería sin duda muy pedagógica al activar los deseos de emulación de los poderosos y de los menos poderosos.

¿Cómo es la muerte del réprobo y pecador?. Es la mala muerte. Es la imagen invertida y en negativo de todo cuanto venimos diciendo. Esta mala muerte es un término bastante genérico e impreciso pues esconde en su interior situaciones muy diferentes; las muerte imprevista, súbita, violenta, accidental y la del suicida. Todos estos subgéneros tienen un denominador común: no están ritualizadas ni codificadas: la muerte como rito de pasaje que es, exige en la escatología primitiva, cristianizada o no, según Arnold Van Gennep que se realicen todos los ritos pues de lo contrario el difunto, que tiene cierta supervivencia, no se integrará bien entre los muertos (125). He aquí, para nosotros, la clave profunda por un lado del temor que siente la Iglesia postridentina como institución gestora de los ritos funerarios, hacia la muerte imprevista o mala muerte y por el otro el pavor a la muerte imprevista, en tanto que no da lugar a ritos propiciatorios y de restitución del difunto a sus nuevo estado.

Esta afirmación se basa en el supuesto de que la escatología popular postridentina es, es decir, que se parece bastante a la concepción que sobre la muerte tuvieron y han tenido los pueblos extraeuropeos antes y también después del contacto con los europeos tras los siglos XV y XVI. Esto equivale también a decir que la Iglesia católica postridentina, no sólo cambió las mentalidades primitivas sino que también fue cambiada por ellas y aún los trasvases culturales entre paganismo y cristianismo son abundantes. De aquí que la cultura popular y unos de sus aspectos capitales, la religiosidad popular sea entendida hoy no tanto como un proceso de aculturación, es decir, de sustitución cultural, sino de **inculturación**, esto es, de encuentro y adaptación mutua entre cultura elevada de élites o letrada y cultura plebeya o iletrada u oral por la otra. Por ello, creemos que el término religiosidad popular es inadecuado: no define nada privativo de tal o cual sector de la sociedad que tenga unas prácticas específicas en lo tocante a la manifestación de su piedad.

Estimamos que la religiosidad popular es tanto espontánea como inducida, y por ello es compartida (fuera de ciertas élites y vanguardias que dejarán de serlo en épocas posteriores cuando ya hayan evolucionado en su conjunto la sociedad) tanto por la jerarquía eclesiástica como por los fieles de a pie. Es una dialéctica de “sube y baja” que introduce no poca ambigüedad en el término historiográfico *cultura popular*. Por ello la dialéctica religiosidad popular/ religión oficial es por definición una falsa cuestión. En realidad toda religiosidad es popular en tanto en cuanto es una vivencia particular de los aspectos normativos y doctrinales. El conflicto entonces se traslada al terreno estrictamente social: es el conflicto por el control del poder y la dirección de las manifestaciones religiosas. El concepto de popular aplicado a la religiosidad es puramente estratégico y meramente formal, no tiene contenido doctrinal específico. Este tiene que ser llenado y matizado en cada época histórica concreta.

Esta digresión era necesaria para acometer lo que ahora sigue, que es demostrar que efectivamente la escatología postridentina, o al menos su versión murciana contiene varios rasgos de primitivismo precristiano. Un yacimiento arqueológico mental que pretendemos excavar a continuación.

Primera evidencia: la comunión entre muertos y vivos es fuerte en las sociedades primitivas. No hay una separación tajante entre los dos ámbitos (126) de manera que hay comunicación entre ambos, lo que permite que el alma del que ha muerto de forma no adecuada puede importunar a los vivos. El Purgatorio y la incitación a decir sufragios por las almas puede interpretarse con esta clave. Hay que llevarse bien con ellas pues pueden servirnos de intercesores. Y el Purgatorio fue potenciado desde Trento, como sabemos. Los propios predicadores coqueteaban en sus sermones con esta idea y las apariciones de ánimas estaban a la orden del día en sus discursos. Veamos como Fray Diego Camuñas pretendía impresionar a su auditorio. Para hacer más vivos los

tormentos del infierno no dudó en llamar a presencia a un alma de un condenado:

“¡Ha del pozo del abismo!. ¡Ha de la cárcel de horrores!. ¡Ha del estanque de fuego!. ¡Ha de la mansión del llanto!. ¡Ha de los calabozos infernales! (...). ¿ No hay quien responda?. Suenan cadenas y va respondiendo una voz o el mismo predicador mudando del tono (recordemos que estamos en presencia de un sermón para misión y por tanto una verdadera representación teatralizada, una catarsis colectiva casi). Responde. Ya sale obedeciendo a tu voz uno de los desventurados habitantes de la infernal Babilonia. ¡Oh válgame Dios qué horror!. ¡Oh alma condenada y maldita de Dios!. Horrible , hedionda, asquerosa, angustiada, pavorosa y abominable cargada de cadenas de fuego cercada de serpientes y demonios, dime desventurada, ¿por qué te condenaste?. Me condené porque no le hice caso a las voces de los predicadores (...). ¿Y cómo lo pasas en esos calabozos infernales?. ¡Ay de mí!. ¡Que me abraso!, ¡que me muero!, ¡que reviento de dolor!, ¡que no lo puedo sufrir un punto que un momento se me hace un millón de años!. Vuélvete, vuélvete desventurada y maldita de Dios a tu cárcel y calabozo eterno a padecer sin fin por toda la eternidad de eternidades. Vuélvome, más sepan los que me oyen y ven que allá los espero en la infernal Babilonia por mis compañeros en eternas penas, si no hicieren penitencia de sus pecados” (127).

Los predicadores con afán didáctico y pastoral (la pastoral del miedo seguía en excelente forma como vemos) jugaban abiertamente con esta representación mental, en la que como hemos visto la comunicación entre vivos y muertos es fluida, normal. Notemos además, que el alma tiene en cierto sentido su “corporeidad” propia :oye, ve, siente dolor, etc...(128) y hasta la persona muere, en este caso, dos veces, la física y la espiritual.

Veamos otra versión de la aparición de ánimas *penantes*. Esta vez no es fingida por motivos educativos, como en el caso anterior. Ahora es evocada:

“Fray Constantino de San Salvador, religioso capuchino, varón penitente que murió en fama de santidad, algunos días después de su muerte se apareció a otro padre de la misma familia (según refiere su cronista Zacarías Boverio) el cual le preguntó el estado en que se hallaba a lo que respondió: habiéndome salvado por la infinita misericordia de Dios nuestro Señor estoy yo gozando de su Gloria. Más no dejé de estar tres días padeciendo las penas del Purgatorio en aquel ardiente fuego que me parecieron largos tormentos de tres mil años” (129).

Recordemos también que antes citábamos cómo se le aparecía un “Almo” a la madre Sor Francisca del Sacramento para decirle “*más es acá un solo momento de padecer que padecer ahí hasta el fin del mundo*”. Asimismo ahora convendría que nos acordásemos cómo las ánimas según el canónigo D. Domingo Illescas podían servir de abogadas de los vivos:

“Más no puedo pasar en silencio lo que dice el Doctor José Boneta (autor de unos Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos, verdadero clásico del género según Carlos Álvarez Santaló) singular devoto de las ánimas. Hablando éste de la Venerable Madre Ana de San Bartolomé, fiel compañera de Santa Teresa de Jesús, dice que para cualquier cosa que con particular afecto deseaba la dicha acudía a las ánimas del Purgatorio, haciendo pacto que si los alcanzaban de Dios les haría decir tantas misas o tomaría tantas disciplinas, cilicios, ayunos, etc. Y protesta haberle salido tan a medida de su deseo este concierto que muchas veces conseguían cosas desesperadas e imposibles de alcanzar sin milagro”(130).

Notemos que la creencia en las ánimas del Purgatorio supone una intervención siempre benéfica para los vivos, pero con la condición de que se ocupen de ellas. En la mentalidad clerical hay una ausencia: las ánimas del Purgatorio no hacen activamente el mal. Sólo se abstienen de interceder ante Dios cuando faltan los sufragios de los vivos. La escatología clerical sobre las ánimas del Purgatorio es pues optimista, pero interesada pues suscita la necesidad de misas por los difuntos de parte de los vivos.

La mentalidad popular, sin embargo, dará un paso más: una mala muerte es temida porque puede disgustar al muerto o mejor al principio inmaterial (se le llame alma, espíritu, doble...) que forma, junto con el cuerpo, la persona. Con esta clave de mentalidad profunda volvemos a reinterpretar el miedo a ser enterrado vivo: es un miedo mágico, propio de una mentalidad animista. De esta manera el miedo detectado, el de ser enterrado vivo se vuelva ambiguo. Es tanto una supervivencia de la escatología primitiva, aunque cristianizada y manipulada en beneficio propio por los clérigos, como un síntoma de un incipiente y finisecular individualismo y hasta cierto punto materialismo, más o menos asumido conscientemente para unos sectores sociales antes perfilados como notables urbanos.

Como bien ha creído Jean Delumeau (131) el vivo creído muerto y enterrado es un muerto mal integrado en su nueva situación vital (esa especie de segunda vida después de la física separación entre cuerpo y alma). Es un candidato a ser un aparecido. Por ello la mala muerte es también ahora la muerte fundamentalmente instantánea, súbita. Habría venido, por esta vía ,a engrosar la lista de los subgéneros anteriores de mala muerte.

Usando de esta interpretación podemos comprender algunos gestos aparentemente inexplicables a primera vista. Veamos: Antonio Roldán Martínez, en su testamento de 1.774 dispone así todo lo relacionado con su entierro, es decir, con la ceremonia que expresa el rito de paso:

“... y el cuerpo mando a la tierra, materia y elemento de que fue formado el cual es mi voluntad que luego que yo fallezca se ponga en el suelo y no en mesa ni otro bufete alto, en ataúd de madera forrado en bayeta vasta,

sin ningún adorno, cubierto y amortajado con el hábito y escapulario de mi Padre Santo Domingo puesto el Santo Rosario al cuello sobre el escapulario de forma que sea visto y permaneciendo en tierra, todo el tiempo del velatorio, sin quitar ni descolgar trasto alguno ni menaje de mi casa ni poner bayetas en puertas ni ventanas, si sólo algunas en el suelo sin otra pompa alguna sea conducido a la Parroquial Iglesia de Santa María de donde soy feligrés...”(132).

Para nosotros, esto es una colección de curiosidades pero entonces todas estas disposiciones tenían una significación bien precisa, cualquiera que fuera el grado de consciencia que se tuviera de ella, se mezclan en la cláusula testamentaria que acabamos de reproducir diversos elementos rituales de origen diverso: el rechazo de bayetas y que estas sean vastas indica rechazo de la pompa y de la vanidad mundana esto es evidente y por aquí el ánimo del testador ha sido sensible a las llamadas de los sermones funerarios. El resto puede ser interpretado como una manifestación de la escatología primitiva: dotar al alma de objetos defensivos y taumatúrgicos como son el escapulario y el rosario colocados ambos de forma que sean vistos para el viaje *post-mortem*, colocar el cuerpo en el suelo y no sobre una mesa o bufete y no colocar bayetas ni en puertas ni ventanas para que si el alma regresa al hogar (lugar del duelo y el velatorio) no se pierda, al encontrar obstruidos los accesos. Y que encuentre el lugar reconocible: por eso nuestro otorgante manda que no se toque nada del menaje de la casa. Los lugares familiares en vida debían serlo también en la muerte. Todo ello ya fue bien conocido por Van Genep que lo atestigua antropológicamente y por Jean Delumeau y Manuel Hernández que lo documentan históricamente (133).

Existen otras huellas de esa escatología primitiva que sigue viva todavía durante el siglo XVIII. Es el caso de las comidas funerarias. Rito de integración del difunto en su nuevo estado. Seguían existiendo en la Murcia del XVIII. Veamos un ejemplo fechado nada más y nada menos que en 1.825, lo que prueba que hasta entonces llegaba todavía esta costumbre del banquete funerario, que para algunos era supervivencia del ágape precristiano y para otros, en un nivel puramente antropológico, lo interpretan como un rito de reintegración y purificación del alma del difunto. Después de pedir a los herederos que excusasen “*el lujo, pompa y vanidad, tan indebida a un miserable pecador*”, D. Juan Belmonte Ramos, que así se llamaba nuestro hombre, continuaba disponiendo lo referente a su entierro, en estos términos:

“... A consecuencia de ello y con el mismo fin, prohibo estrechamente que el dicho día de mi fallecimiento y posteriores se guarde y observe por mis familiares hermanos y demás consanguíneos, luto, ni duelo alguno según la mundana costumbre que hasta aquí se ha observado, por consiguiente prohibo igualmente a los mismos que en los expresados días reciban plato o fineza alguna de los que se acostumbra en semejantes casos y que son más propios de una boda que de un funeral” (134).

De nuevo nos encontramos aquí con una confesión indiscreta, esta vez de una persona con una religiosidad a la que repugnan ciertas prácticas interpretadas como pompa mortuoria que se intuyen generalizadas y que también estaban presentes en otros lugares de España, como el País Vasco (135). Es por esta razón por la que se suelen dejar, a veces, sumas de dinero para lutos pues esto suponía una serie de gastos que incluían no tan sólo el confeccionar un vestido de cierto color, sino también otras celebraciones rituales como la del banquete. Por ejemplo, María Vidal Gómez estipulaba, hacia 1.795, “*veinte pesos de a quince reales cada uno*” y “*una colcha blanca de motas*” para los lutos, que habían de entregarse a Carmina Ruiz, mujer de D. Antonio Camachos, contador de fragata en Cartagena (136).

Y de igual forma estaban presentes las ofrendas de alimentos como sufragio, o como pago de sufragio. Esta práctica, sin embargo se ha modernizado y ya no revestía la forma de pan o animales como en otros tiempos y lugares. Al menos, entre ciertas esferas sociales había adquirido el aspecto de un producto muy en boga en el siglo XVIII: el chocolate. La moda dieciochesca de tomar chocolate ha saltado también a las prácticas funerarias. Por ejemplo, D^a Inés de Rueda y Chillerón dispuso lo siguiente:

“Item. A las referidas mis amadas madres agustinas y capuchinas de esta ciudad en el día en que yo fallezca, a cada comunidad se le han de entregar seis libras de chocolate y cuatro de bizcochos, y les encargo que concluido el desayuno cada una de dichas religiosas rece un Avemaría a Nuestra Señora por mi alma “ (137).

Otras veces, el testigo de turno es normalmente un etnólogo o historiador aficionado que se limitaba a dar cuenta, sin interpretarlo a no se para escandalizarse por su piedad que aborrecía de tales gestos, y que así compartía de alguna manera enfoque con el primer caso antes citado. Es la postura, por ejemplo, de Pedro Díaz Cassou, cuando todavía a finales del siglo XIX era testigo de “bailes de ánimas”, otro ritual funerario de supervivencia y que a lo que se ve era difícil de erradicar (138). Para comprender esto último hay que tener en cuenta que en la escatología primitiva la perpetuación de los ritos tiene valor por sí misma como elemento garante de una buena integración en el mundo de los muertos. Por ello, creencias o prácticas desarticuladas, sin un referente ideológico contemporáneo, es decir, mentalidades en torno a la muerte son tan arraigadas y entran dentro de eso que los historiadores llamamos larga o muy larga duración.

Llegado a este punto de nuestro discurso es hora ya de interpretar históricamente y no tan sólo describir antropológicamente., esto es ¿qué factores explicativos podemos aducir para poder comprender el fenómeno de la revalorizada, por temida, mala muerte?. Esto es lo mismo que preguntarse por los factores específicos, coyunturales y también estructurales del medio social murciano y el marco natural pueden haber

contribuido a configurara esta mentalidad mortuoria murciana que intentamos diseñar y perfilar lo más fino que nos permiten las fuentes.

Sin duda el primero es el discurso sermonario que así actúa positivamente sobre las conciencias al revalorizar y problematizar la *hora mortis* y la agonía en su enfrentamiento ideológico con las luces del siglo y los tenues, pero reales, fermentos de modernización ideológica finisecular que se dan en Murcia. En segundo lugar, cabe preguntarse también hasta qué punto la criminalidad con violencia puede haber influido en la configuración de una mentalidad que rechaza horrorizada la posibilidad de la mala muerte, en unos momentos en los que las sugerencias sobre las conciencias de las epidemias tendían a amortiguarse. Si las tenazas estructurales de cualquier sociedad preindustrial basada en la agricultura, es decir, sometida a los ciclos meteorológicos (sequías, langostas, y sus consecuencias hambres y epidemias) siguen presentes pero van a menos, parece mantenerse un rasgo estructural de mentalidad y que no es otro que la violencia física. La sociedad murciana había sido violenta y los ajustes de cuentas entre bandos habían sido bastantes corrientes, bien por bandolerismo, bien por disputas caciquiles que todavía desencadenan alguna que otra tragedia en estos momentos, tal como ha estudiado Guy Lemeunier para la Edad moderna (139). Es más, Murcia sigue siendo todavía una tierra de frontera. El moro en la costa está tan arraigado en la mentalidad murciana de entonces que Fray Pedro Sánchez Ruiz, cuando intentaba mitificar el linaje de la Casa de los Vélez nos pinta, como veíamos, un panorama bien elocuente: al cuarto Marqués acudiendo ¡ a las pocas horas ¡ a la defensa de Cartagena y ¡ desde Valladolid nada menos!. Y esto era en una fecha tan avanzada, cronológicamente pero no mentalmente, como 1.751. ¿Acaso las Constituciones de las cofradías, como ámbito de hermanamiento, no especifican que se han de dejar las armas a la entrada de las reuniones? (140).

El medio físico también pone de su parte. Aquí hemos de invocar al salvaje Segura. Las crecidas periódicas del río, las tristemente famosas riadas se llevan de vez en cuando un tributo de vidas. Tal es así que Pedro Díaz Cassou menciona como hechos a tener en cuenta dentro de los episcopados respectivos, o sea memorables, hitos de la memoria, estas avenidas. Repátese por ejemplo, su Serie de obispos de Cartagena. Tengamos además en cuenta que el ahogado es también un mal muerto y D. Marcelo Miravete de Maseres, ese canónigo de Orihuela que antes nos confesaba el miedo a la muerte repentina por si era enterrado vivo, instituye hacia 1.791 esa *Junta de Piedad* en la ciudad hermana por la que pasa el Segura. En ella, llevado de una filantropía muy del siglo, instituía un equipo de rescate de los que caían en el “*río, acequias o pozos*”

, formado por médico, cirujano ayudantes, convocadores (para dar aviso a la Justicia del suceso) nadadores, hacheros, conductores y celador: Mentalidad secularizada la suya, pero no del todo pues reconocía:

“ Más como mi principal deseo en los lances de estas desgracias es, que reciban los desgraciados la Absolución Sacramental, y que es esta se les asegure del mejor modo, ya gritándoles al oído por si oyeren interiormente; ya oyéndoles en confesión. Si empiezan a ser capaces de mostrar dolor de sus culpas: es mi voluntad que el Alguacil mayor envíe a alguno de los conductores y pida en el convento más cercano al lugar en donde se saque al ahogado un confesor que asista en este tiempo para que los absuelva bajo condición...” (141).

8.- LA HORA MORTIS: LA AGONÍA

Si creemos las Oraciones fúnebres y la versión convencional que dan de los hechos, la agonía de todos los homenajeados fue gradual, tranquila, pacífica y normal. Sin embargo, alrededor del moribundo se desarrolla todo un drama todavía en el siglo XVIII. Los actores del drama son conocidos ya: de un lado Satanás y sus criaturas, del otro la Virgen, los santos, el ángel custodio o sus representantes y aliados en la tierra, curas y frailes. Es exactamente el drama que pinta Francisco de Goya en su obra titulada *San Francisco de Borja asistiendo a un moribundo impenitente*, obra fechable hacia 1.788, en la capilla de dicho santo de la catedral de Valencia, mandada ejecutar por la condesa de Benavente, D^a Josefa Alonso de Pimentel en tanto que heredera de los Borja y por tanto patrona laica de dicha capilla. Este *exemplum* goyesco ya recoge, en avanzada cronología por lo temprana, todo ese inquietante mundo de la noche y demoníaco que desarrollará luego el genial sordo en series como *Los caprichos* y *Los disparates*. Aquí el artista fue notario visual de lo que estaba flotando en el ambiente mental relacionado con las postrimerías.

Todo ese maniqueo mundo de las postrimerías aparece en las Oraciones fúnebres, aunque sólo en una ocasión. No debe extrañarnos esta sequedad, que no ausencia, puesto que el sermón fúnebre dada su naturaleza y circunstancias concretas, no parece ni el momento ni el lugar para golpear muy duro en la estrategia del miedo que alimenta el clero desde el púlpito. Más bien sólo se insinúa el tema y sobre todo, como hemos visto en el apartado anterior se pone el acento en la descripción e implicaciones morales, teológicas y hasta políticas de la buena muerte. Por el contrario, sí que encontramos este drama en otro tipo de fuentes literarias o paraliterarias, como a continuación desarrollamos.

Fray Diego Camuñas una vez más nos alumbró con “excelsa” ciencia. Nos contrapone, en un sermón de misión dos moribundos, uno justo, otro pecador y réprobo. Al primero le hace decir:

“Para morir vine al mundo, desde que nací estoy muriendo, a este paso me traen y conducen todos los pasos de mi vida. Yo pasaré de este mundo al otro, adonde pasa todo el mundo”.

Por su parte, se reserva el predicador para sí la descripción de la agonía, en tercera persona entonces, del réprobo:

“... siente con amargura y dolor irreparable que se muere...”.

Y más tarde ya hace hablar al moribundo:

“Mi alma sea entregada a los demonios... Miro al pecador que está en desgracia de Dios que vuelve los ojos con horror y asombro a un rincón de la alcoba (...). Veo al enemigo común y su infernal aspecto, que me aturde, veo una tropa de feos ministros de la Justicia de Dios, que me cercan, que me ponen en estrecho. ¡Oh qué angustias!. ¡Oh qué dolores!. Estos son los enemigos que habían de cercar Jerusalén (...). Estas infernales tropas cercaron la cama del afligido enfermo, lo pondrán en angustias y agonías mortales en los último paroxismos y sollozos. Miran estos moribundos con airados y espantosos ojos a los circunstantes. ¿Qué horror es ese en la vista de afligidos agonizantes?. Una de dos causas, o ambas causan la turbación horrorosa de la vista a los enfermos moribundos. O porque se arranca el alma del cuerpo violentamente haciendo resistencia. O porque se ponen delante los infernales y feísimos espíritus y no pueden sufrir ver visiones tan horribles y espantosas”.

Después seguimos leyendo:

“¿Quién hay cristianos que no tiemble este pavoroso paso?. ¿Quién hay que no se llene de congojas?. ¿A quién no se le descoyuntan los huesos?. ¡Oh pobre hombre que todo estarás postrado entre mortales angustias!. Un sudor helado te ocupará todo el cuerpo...” (142).

En fin, como vemos, el panorama que nos pinta el predicador es bastante terrorista. Hay que decir, sin embargo, que el padre Camuñas concluía que una mala muerte o mejor, una agonía turbulenta era por llevar una mala vida (la de un avaro en el caso del exemplum propuesto para misión). Veamos como nos pinta la agonía otro franciscano, esta vez Fray Cristobal Rosell en un método de ayuda a bien morir que lleva por título, ya de por sí sintomático y revelador: Armería espiritual. Método de ayuda a bien morir con armas místicas, eficaces, defensivas y ofensivas, templadas en la fragua de soberana caridad que manejará el que auxilie al moribundo oportunamente, jugándolas con destreza a favor de él.

En esta obra, editada en 1.774, concretamente en la introducción, se nos ha deslizado lo siguiente:

“El misterio de ayudar a bien morir a los que están en peligro de muerte, es de los más gloriosos y necesarios que pueden hacer los confesores, porque de la mala o buena muerte depende la salvación o condenación de las almas. Pues con la buena muerte se da el sumo don de la perseverancia, a quien está prometida la corona y con la mala muerte se concluye la final impenitencia que se castiga con la pena eterna” (143).

Hay varias ideas nuevas entre las dos obras propuestas para chequear el tema. No podía ser de otra manera puesto que median más de 60 años entre ambas (la primera es de principios del XVIII). En primer lugar, el momento concreto del tránsito se ha revalorizado. Ahora se le atribuye a la hora de la muerte un valor, si no nuevo, sí al menos acrecentado. En segundo lugar, ha aparecido un nuevo elemento constituyente de la mala muerte: la impenitencia, es decir la impiedad. Antes, la mala muerte era síntoma de avaricia o de lujuria pero no de falta directa de fe y a lo sumo podía ser también síntoma de una fe laxa y acomodaticia, expresándose, por ejemplo en la falta de la frecuentación de los sacramentos. Esta novedad que incorpora la segunda de las

obras respecto de la primera, que es solo de detalle, en el tema de la mala muerte es debida, sin duda, al carácter y la temática específica de esta segunda obrita en octavo (transportable por tanto, seguramente para facilitar el llevarla al sacerdote o fraile en su misión cerca del moribundo). Pero según creemos este cambio casi imperceptible se debe explicar por algo más.

Para nosotros hay que relacionarlo con la actitud defensiva que el clero adopta en el tema de la agonía, prueba decisiva de la piedad o de la impiedad, en unos momentos, en los que como estudió Paul Hazard, una muerte despreocupada o incluso risueña ha pasado a formar parte del ideario de la Ilustración europea (144). En el mismo sentido habla la despreocupada, irreverente, e irónicamente volteriana (a pesar de la conversión in extremis y la muerte católica del filósofo francés) manera de afrontar la religión e incluso las postrimerías de escritos españoles tales como la correspondencia de Cadalso, Iriarte y Moratín o el Testamento político del filósofo Marcelo (145). Era la hora pues de agitar de nuevo los viejos fantasmas a la cabecera del moribundo y hacer otra vez o continuar haciendo del acontecimiento algo traumático, es decir, hacer de la muerte física un acontecimiento-ruptura. Por ello, junto a este manual para ayudar a bien morir, antes mencionado, aparecen a finales de siglo toda una serie de obras que insisten en este mismo leit-motiv de una agonía traumática. Algunas son reediciones murcianas de autores ya conocidos, y otras son anónimas pero coinciden en el tema, en la función y sobre todo, por ser lo más significativo ahora para nosotros, en la cronología: las dos o tres décadas finales del siglo.

Sin año de edición pero sin duda de finales de siglo, es una obra de un jesuita, el Padre Señeri, un autor clásico del comptentus mundi, titulada Semana preciosa y utilísima para el alma, que es en realidad una serie de oraciones para la agonía. También se publica entonces una Semana Mariana para implorara la intercesión de María Santísima Madre y Abogada y por su medio una buena muerte, del Padre Constancio Arsoni que es muy parecida a la anterior (146). Hacia 1.796 se publica también una obra anónima titulada Breve práctica de devoción para implorar socorros de la dorada y amorosa Providencia de Nuestro Dios y Señor por la Intercesión de los Santos Ángeles de la Guarda, que eran de los más convocados a la lucha contra los demonios para defender el alma del moribundo (147).

¿Domesticar la muerte?. Sin duda. ¿Ideologizarla en el sentido católico como argumento en las controversias intelectuales seculares?. También. Todo habla como si los clérigos, llevados de un celo pastoral acrecentado temiesen apostasías de última hora, malas acciones y palabras, o incluso la indiferencia y la naturalidad (bien fuera antigua, ingenua y arraigada o reciente e ideológica, es decir, la de los philosophes) ante el destino del alma. ¿Pero es que había impíos en la Murcia del siglo XVIII?. Gente anclada en la escatología tradicional y primitiva sí que la hemos documentado, pero la otra especie no ha dejado huellas en nuestras fuentes, aunque anteriormente hemos detectado el miedo dieciochesco a ser enterrado vivo, lo que supone un embrionario, pero evidente paso hacia la autoconciencia del propio cuerpo.

A pesar de todo podemos – como en otras ocasiones hemos mencionado – “trampear con el silencio”, tal y como hace Michel Vovelle, o sea realizar una lectura en negativo de nuestras fuentes. Es así cómo en la Oración fúnebre se nos introducido implícitamente la muerte del libertino: De nuevo la Oración fúnebre por el padre de Floridablanca nos da el tono. Veamos:

“Esta dulzura de muerte es digna de notarse. En personas de vida relajada sería un azote y fatal carácter de reprobación . Más está lejos de serlo en quien ha hecho una vida regular preparándose al amparo de la Filosofía de Cristo”. (148).

Estas frase son muy reveladoras: jugando con la buena muerte en tiempos de filósofos se puede hacer indistinguible la de un buen y un mal católico, las de un creyente y un no creyente.

Todos o muchos indicadores ya analizados, los discursos comentados; todo parece apuntar en el mismo sentido: en la Oración fúnebre anterior se nos contrapone un arquetipo de “filósofo cristiano” a los “philosophes” de verdad, por así decirlo. En la Oración de Rubín de Celis se nos habla de un buen patriota (fue mecenas de la Real Sociedad de Amigos del País de Murcia y su Presidente, esto es cierto) pero se desliza la semántica del término hacia la identificación de patriotismo con ortodoxia y defensa de la religión católica. Se nos presenta a Carlos III como campeón del catolicismo más ultramontano (tópico del género) y como vigilante de los libros extranjeros (lo que ya no es tan tópico), etc... Es por fin la época en que la tarea apologética ha encontrado unos nuevos contrincantes, esta vez exteriores al cuerpo místico de la Iglesia:

“Este amor filosófico nos pone a cubierto del funestísimo que derrama la falsa filosofía condenada por San Pablo: alerta nos dice recelando que nos encante alguno con vanas filosofías. Estas han corrido en nuestro siglo. Estas forman el monstruo que dio a luz a un Bayle, un Rousseau, un Voltaire, un Diderot, un D’Alembert. Tienen la virtud de separar a los hombres del sólido amor a los otros y a Dios. Los deja embriagados de sí mismos, como si fueran otras tantas divinidades, pero nuestro amor filosófico los intima a su Criador: les hace llorar delitos y las más horrendas transgresiones, los conduce a una vida enteramente nueva, los llena de compasión por los atribulados ya vivos, ya difuntos...” (149).

Como vemos la Oración fúnebre adopta el lenguaje secular, pero la idea que subyace sigue siendo la misma que antes: la defensa y propagación del modelo ejemplar de muerte católica, es decir, ritualizada y clericalizada. Nos encontramos, pues, a fines del siglo XVIII con realidades que anuncian ya situaciones del siglo siguiente. Se trata del primer eslabón que llevará a la identificación de buena muerte o muerte católica con ortodoxia y conservadurismo políticos. Españolidad y entierro católicos tienden a identificarse. La plena ideologización del tema no parece verificada todavía durante el siglo XVIII, a pesar de que ya existían ciertos rasgos de la crítica de los ilustrados hacia los confesores y sacerdotes que se arremolinaban en torno a los moribundos buscando un sinfín de prebendas, tal como recogió en su día Jean Sarrailh (150). En este contexto es donde hay que insertar la revalorización de la hora mortis: un expediente argumentativo de la contrailustración local, preventivo más que curativo, en contra de los tibios gérmenes de modernización ideológica que vive Murcia en el último tercio del siglo XVIII y conectado con la antifilosofía española del momento.

Habrá que esperar a la fractura moral e ideológica de la Guerra de la Independencia para que lo que estaba antes en boceto, se perfila perfectamente. Será necesario para esta ideologización plena del tópico sermonario de la buena muerte la presencia del liberalismo como ideología, fenómeno este típico del siglo XIX, tal y como estudió en su día José Jiménez Lozano en la aparición de los primeros entierros y cementerios civiles a principios de del siglo XIX.(151). Estas ideas que estaban verdes e implícitas

en el Panegírico por D. José Moñino ya están plenas , explícitas y maduras en el de Luis XVIII. Así, en esta última obra podemos leer lo que sigue referido a la muerte mía como diría Ariés:

“Oráculo incontrastable, contra el que nunca pudo oponer la más pequeña réplica el impío furor de una filosofía prostituida. Artículo que jamás debilitará el ciego y pertinaz arrojo de los rivales del cristianismo, como incapaz de citar, ni época ni lugar en que persona alguna haya burlado su severidad y cumplimiento (...). No señor, no es un solo sueño la muerte, no una mera inexistencia, como hablan los impíos. Morir, en el idioma de la religión cristiana es además de estas imágenes tan contestadas por los sentidos, situarse el hombre en la terrible crisis, que va a decidir de su eterna suerte y que ha de colocarlo o a la diestra del amor o a la siniestra de su Dios. Inseparables estas ideas, según los decretos de la Divinidad le hacen sentir al espíritu su terrible eco y cubrirse al mismo tiempo de un pavor humillante”. (152)

Como vemos la pastoral del miedo de la que habla Jean Delumaeu, recobraba nuevos bríos, solo que ahora por otras razones que había que añadir a las tradicionales. Antes de pasar a estudiar si todas estas concepciones proyectadas por diversas vías, tuvieron audiencia en el cuerpo social sobre el que se proyectaban veremos cómo se preparaba una agonía a finales del siglo XVIII y así nos haremos cabal idea de los que se sobrentendía en el Sermón fúnebre referido a la agonía. ¿Cuales eran las armas del arsenal según Fray Cristobal Rosell?. Fundamentalmente tres: la cruz, el agua bendita y la oración. La primera es la que esgrime el personaje central del cuadro de Goya mencionado al principio de este apartado. Sobre la segunda de esas armas, nos dice el autor de la obra que citamos:

“¿Qué batalla más peligrosa que la que tiene el hombre, al final de su vida, en que pelea con los príncipes de las tinieblas? .Pues buen remedio para salir con victoria: Rocíele a menudo el Ministro de Dios con el agua bendita” (153).

El efecto taumatúrgico y casi mágico de los objetos litúrgicos es aquí evidente: su acción benéfica opera por contacto directo, físico. Es la misma idea que le hacía dormir asido el crucifijo al canónigo Miravete que temía no despertar en este mundo .Es la misma textura de la mentalidad que explica la manera de comportarse de algunos testadores cuando afirman llevar un hábito no después de muertos, como era norma, sino antes, todavía en vida. Así, D^a Violante Rosel, viuda de D. Cristobal Fontes Carrillo dice, hacia 1.717:

“... cubierto mi cuerpo con hábito de N^a Señora del Carmen que tengo en mi casa y he llevado por devoción...” (154).

El hábito como mortaja se entiende como un poderoso elemento de ayuda, casi mágico tal como José Luis Sánchez Lora ya entrevió (155). No lo menciona el padre Rosell pero es normal, su obra iba destinada a los curas y frailes y no a los laicos. Una variación sobre este mismo tema es la de demandar no cualquier hábito sino uno en concreto. Cuando lo ha llevado algún religioso o religiosa con fama de santo/a. Entonces es todavía mucho máspreciado a los ojos del testador. Deviene la categoría de casi reliquia y ostenta todavía más poder ante las acometidas del maligno o sus heraldos. Así es, como D^a Francisca Verastegui en su testamento, otorgado mediante poder por su marido, D. Juan Lucas Carrillo y Gil pidió ser amortajada con el hábito

de madres capuchinas “y con especialidad me encargó fuese amortajada con el que al tiempo de su fallecimiento fue vestida la Madre Sor María Francisca Lucas , nuestra hermana”(156). Para entender esto último en sus justos términos, hay que decir que el convento de capuchinas gozaba por entonces de gran reputación y que su fundadora, Sor María Angela Astorch fue tenida por santa. En 1.743 esto dio lugar a un reconocimiento del cadáver por parte del entonces obispo D. Juan Mateo López y al encontrárselo incorrupto, se inició la información para la beatificación.

Esta mentalidad maniquea no sólo la encontramos en los manuales de ayuda a bien morir, donde por otra parte es lógico que apareciera. Impregna otras obras piadosas. Podemos rastrearla en otros sitios. Así, por ejemplo, en el Capítulo X de las Constituciones de la Congregación de servitas, titulada Práctica para la hora de la muerte en las llagas de Jesús, encontramos esto:

“Aquí tienes, ¡Oh ánima cristiana! El refugio para escapar de las garras del león infernal en la hora de la muerte. (...). Procura ahora y entonces recurrir a las santas heridas del Crucificado y allí hallarás de cierto, no sólo escape de los asaltos de todos tus enemigos sino también armas para herirlos y ponerlos debajo de sus pies. Las tentaciones que suele el Demonio sugerir a los moribundos son varias y casi infinitas: o ya contra la fe, ya de desesperación, ya de aquellos objetos y pecados que nos fueron en la vida de mayor tropiezo. Todas y de cualquier suerte que sean , ¿dónde se pueden vencer mejor que en las sacratísimas llagas de Jesús?. ¿Pues quién no se acoge a esta guarida para asegurarse la perseverancia en la Gracia?. Especialmente en aquel momento del que depende la eternidad” (157).

Una agonía problematizada exigía que el moribundo se armase de tal guisa pero todavía faltaba invocar a las potencias del Bien, a los “medianeros” y abogados pues las humanas fuerzas no eran suficientes para la hora decisiva, sobre todo teniendo en cuenta que tanto estaba en juego. Por ello, no era nada aconsejable fiarlo todo a las propias capacidades. Se establece así un ranking en las preferencias, que se destaca de la invocación genérica, marcada ésta por el número, mientras que lo que quiere al particularizar y concretar la medianería celestial es la calidad y no la cantidad, aunque a veces cantidad y calidad vayan unidas.

Tres potencias benéficas se llevan la preferencia: la Virgen María, San Miguel y el Santo Ángel de la Guarda. De la primera se nos dice en una obra de devoción de la época:

“¡Oh Santa María, Madre de la dilección hermosa!. En la hora de mi muerte sed mi defensa y firme amparo para que queden confundidos los que buscan a mi alma para perderla! (...). ¡Oh Santa María, Madre Virgen, ahora y en la hora de mi muerte sed esperanza mía. Cuando mis días y años se acabaren con gemidos, cuando la virtud me faltare y la luz de mis ojos me dejare, levantaos entonces Vos para ayudarme (...). Responded por mí Señora cuando mi lengua esté pegada al paladar y mis huesos sean llevados hacia el polvo de la muerte (...). Alúmbreme tu rostro cuando por todos lados se cercaren las angustias, para que no me mire con ojos terribles mi enemigo (...) en las angustias de la muerte ayúdame Vos Señora a pelear con las huestes infernales (...). ¡Oh santa María, Estrella del mar, que nunca supo el ocaso de la culpa!. En la última hora alúmbrame con la claridad de tu rostro y fijos en mí tus misericordiosos ojos, aparta de mí al Príncipe de las tinieblas” (158).

El carácter guerrero de San Miguel es antiguo y bien conocido pero aún durante el siglo XVIII se nos recordaba esta misión:

“Estos son de Miguel los notables atributos: custodia, defensa y maestro de los vivos, protector, amparo y guía para el Cielo , de los muertos”.

Las razones son de orden estrictamente militar:

“Crió Dios la primera criatura espiritual, Miguel, la copiada imagen de su Majestad, hízola Príncipe de los Ejércitos seráficos, sabiduría de los querúbicos, gloria de los Tronos, imperio de los Principados, poder de las Dominaciones, fortaleza de las Potestades, fervor de las Virtudes, capitán General y Caudillo de los Ángeles y Arcángeles. Llama viva en la eficacia y poder, viento fuerte en la vehemencia y velocidad pues a su imperio se mueven esos celestes orbes” (159).

Así descrito sobran comentarios que expliquen el porqué de la presencia de San Miguel cerca de la cama del agonizante., aunque el Padre Señeri, jesuita nos proporciona una evidencia todavía más directa, en una reedición (sin año, ero en la Imprenta de la viuda de Felipe Teruel) de su Semana preciosa y utilísima para el alma, concretamente en la oración para el martes:

“También, Oh! Feliz San Miguel Arcangel del Alto Dios os presento hoy mi Alma, rogándoos afectuosamente que cuando llegue la muerte, me estéis propicio, dándome socorro y ayuda contra las malas tentaciones y que queráis presentar mi Alma delante del trono de su Divina Misericordia por lo cual os tomo hoy por mi Protector y salvaguarda para siempre. Amén.”(160)

Y por fin el Ángel de la guarda. Es el caso más ingenuamente revelador de toda la escatología primitiva pues nos lo encontramos asociado al tema de la mala muerte, “ocasión numinosa” por antonomasia, como creen los primitivos y por ello circunstancia peligrosa en la que el alma puede ser raptada o se puede perder en su viaje post-mortem. Según el capuchino Fray Juan Francisco de Valencia, así se le debe razonar al que va a ser prontamente ejecutado de muerte:

“ Usted ha de saber que aunque no lo vemos su Ángel Custodio ya estará aquí acompañado de muchos otros Ángeles que él habrá convocado para que vengan con nosotros al suplicio... llegaremos al suplicio y los santos Ángeles desviarán de allí a todos los demonios y cercarán a usted. Su Ángel Custodio dirá de modo que usted no sienta el morir. Luego que usted expire su Ángel Custodio tomará en brazos a su alma y formando todos una celestial procesión, sin pasar por el Purgatorio, en un instante la pondrá en las Puertas de la Gloria. Antes de abrir ya oirá la música, la alegría y la fiesta tan grande que habrá dentro de ella porque usted se ha salvado. Los Ángeles que habrán acompañado su alma llamarán para que les abran y los de dentro al instante abrirán de par en par las puertas de aquella hermosísima ciudad. Saldrá nuestro Dios y Señor y con el mayor cariño recibirá su alma diciendo aquellas palabras: esta alma la había perdido y ya la he encontrado”(161).

Podemos entender ahora, con todas estas premisas, la razón de que el testamento no se deje para la última hora desde mediado el siglo XVIII: hay que aplicar todas las

fuerzas y atenciones al negocio de una salvación que se juega en muy poco tiempo y contra enemigos formidables y temibles. Recordemos a ese respecto que los que testaban sanos era tan sólo el 12,21% en 1.705 (un 15,26% si le añadimos los que declaran achaques) y ya entre 40-45% o más desde el sondeo de 1.755 en adelante (realizando también esa suma). Nos remitimos al cuadro V del capítulo 4°. Con estas premisas se puede también entender el hecho de la figura del Comisario-partidor tenga un fulgurante éxito desde que aparece por primera vez en los testamentos del sondeo de 1.775 : de tan sólo un 10,47% de demandantes en ese año pasamos a un tercio o más ya desde finales del siglo. Descargar en él todo lo profano y económico del contenido del testamento podía despreocupar la conciencia y emplearla en otros menesteres más estratégicos, como por otra parte reconocen las fórmulas notariales estudiadas, ya que la que nosotros hemos denominado Referencia a la muerte es predominante la correspondiente a los tipos A3 a A5 (que incluían referencias a la hora incierta de la muerte como una de las causas explícitas del otorgamiento del testamento) desde finales de siglo con porcentajes del 45-50% de las actas de testamento.

Esta visión de la agonía como hora terrible y muy problemática, es común a ciertos sectores sociales desde épocas bien tempranas, pero donde más arraigada y desarrollada se encuentra es en el sector del clero durante el primero de los cortes cronológicos del segundo sondeo. El que nosotros hemos dado en llamar sondeo dirigido con un criterio sociológico evidente. En este sector social y en estos momentos precisos (principios del siglo XVIII), podemos vislumbrar a través de algunos bellos testamentos normalmente cerrados todos los temas y concepciones que hemos ido analizando. Mencionaremos, en concreto, cuatro testamentos que son verdaderas joyas para nosotros:

- *El de D. Diego Montero. Presbítero y Notario apostólico además de Agente del Convento de Santa Clara, de 1.703 (162).*
- *El de D. Antonio Manresa Pérez Laguna (Beneficiado del número de la Catedral), de hacia 1.707 (163)*
- *El de D. Domingo García Caravaca (Prebendado de la catedral). El único que es abierto, de 1.709. (164).*
- *El del canónigo Dr. Bartolomé García Ocón Guerrero de la Parra, de 1.715.*

En este último, verdaderamente paradigmático y es por esta razón el que vamos a citar, podemos leer:

“... y porque la astucia del demonio es grande y la ignorancia humana mucha (...) y desde ahora tengo, confieso y abrazo de mi voluntad y renunció a Satanás, a sus obras y pompas y protesto firmemente que quiero vivir y morir en ella (la Iglesia) con la ayuda de la divina gracia, no obstante cualquier estorbo, sugerencias, tentaciones y acechanzas del Demonio o accidente de enfermedad porque desde ahora que puedo lo digo y confieso así para entonces ya para siempre y si por si acaso por algún accidente o alguna sugestión del Demonio por alguna otra causa prorrumiese interior o exteriormente en alguna palabra, acción o pensamiento contrario y opuesto a las verdades católicas, que confío y creo que Dios no lo permita, o fuese tentado en cualquiera manera desde ahora para entonces, en virtud de esta propuesta, lo revoco, ceso y anulo y es mi voluntad no se tenga por dicho hecho ni pensado...” (165).

Comprobamos entonces una nueva finalidad del testamento dieciochesco murciano que era inesperada y que estaba anticipada entre los clérigos y que sólo raramente se confiesa: anticiparse a una muerte repentina o a una agonía en la que todo se juega. Fijémonos que algo se ha movido en la mentalidad al menos(en la realidad práctica no lo sabemos todavía): la salvación ya no depende tanto de una vida ajustada moralmente a los preceptos religiosos como de un tránsito en el que todo se puede ganar o todo se puede perder en un último momento de debilidad. Veamos algún ejemplo: D. Diego Sanmartín, Arcediano, todavía nos confiesa en 1.795 lo siguiente:

“...hallándome gravísimamente enfermo en cama de accidente con que el Señor se ha servido acordarse de mí, de que en breve espero morir pagando el común tributo a todos los hijos de Adán cuya hora me estremece no por dejar el cuerpo en este mísero valle de lágrimas y mar insondable de calamidades ni por angustiosa separación de él y mi alma sino por la estrecha cuenta que he de dar ante el severo Juez (...) y por los ruegos de los santos de mi nombre, de mi especial devoción y Ángel Custodio a quienes también llamo en mi amparo (...) me asista en esta obra, me conserve cabales como los tengo mis sentidos y potencias tales cuales por su bondad se dignó dárme los Y en la espantosa de mi muerte para que siendo preciosa ante sus divinos ojos logre la eterna bienaventuranza con su visita en la Celestial Sión”(166).

El matiz del juicio particular no invalida este testimonio, que por lo demás, habrá de ser leído en negativo: justo de lo que dice no tener miedo es de lo que lo tiene, y mucho. Confiesa miedo a la muerte eterna o espiritual pero se adivina también el miedo socialmente difundido, del que él es portavoz, a la muerte puramente física.

Otra confesión reveladora es la de D. Juan Antonio Balibrea , Escribano Mayor de todas las rentas reales de Murcia. También a finales de siglo nos confiesa lo siguiente:

“... con razón justa debo temer esta muerte (*se refiere a la muerte física*) y aperebirme de las cosas más preciosas y necesarias par tan dificultoso paso (...) y si por algún caso al tiempo que mi Alma se despidiere del cuerpo con las ansias de la muerte o por otra tentación hiciere o dijere palabras que no sean de católico buen cristiano, desde ahora para entonces no consiento en ello como cosa que no será de mi voluntad y todo lo doy por ninguno y quiero que no valga y se tenga como cosa no hecha por mi y que esta protección sea valedera para siempre” (167).

Todavía encontramos situaciones angustiosas en 1.825 y es que varios siglos o al menos décadas de agonías predicadas difíciles y peligrosas, recrudescidas desde el último tercio del siglo XVIII ante la competencia del modelo de muerte del impío o del filósofo que muere bromeando, no iban a ser precisamente esas muerte dulces que las Oraciones fúnebres difunden como tópico de género. Por esta razón vamos a rematar el capítulo con el último de nuestros ejemplos, el de D. Francisco García Pacheco, cuyo testamento esta fechado en 1.825. Dice el pasaje seleccionado así:

“Protestanto que si por algún accidente o rigor de la última enfermedad o por sugestión diabólica insinuare o diere a entender por palabra, acción u otra demostración no se presuma ni tenga por mía porque desde ahora para entonces, como fuera delito, la detesto y aborrezco porque en esta católica fe y santa creencia quiero ser presentado en el Divino Juicio y en ella vivir por todas las eternidades. Y reconociendo la rigurosa, cierta e inevitable deuda de la muerte y lo incierto de su hora, la que suplico y ruego a

Dios no sea en el invierno de la desprevención que su Majestad aconseja por San Mateo si no es totalmente desembarazado de todas las cosas de este mundo, para que estas no me impidan la acertada disposición de mi alma para el tránsito de este Valle de lágrimas al de la vida eterna...” (168).

He aquí una nueva peculiaridad de las actitudes ante la muerte en Murcia a finales del Antiguo Régimen: una separación dramática, predicada y sentida, de cuerpo y alma, mucho más acentuada que en otros lugares de España (169). Es evidente pues el paralelismo entre una preocupación creciente ante el destino de la propia alma y una decreciente ante el destino de la de los demás, expresada en el desinterés cada vez mayor por las Ánimas del Purgatorio que expresan determinados círculos sociales, concretamente el que podríamos denominar de los notables urbanos. Los grupos populares, por su parte, tanto urbanos como rurales evolucionan de otra manera. Pero esto es ya materia que examinaremos en el próximo capítulo.

NOTAS AL CAPÍTULO V

- (1) Véase: CAMUÑAS, Fray Diego: *Clamores apostólicos y ciegos alumbrados. Asuntos para dos misiones*. Imprenta de Jaime Mesnier. Murcia, 1.710. A.H.M.M. 11-F-11 y 11-F-12.
- (2) Idem. Vol. II. Pag. 110.
- (3) Véase: DOMINGO, Andreu: “El discurs eclasiàstic sobre la mort: els sermons funerals” en *L’Avenç* N° 78. Enero de 1985. Pags.: 72-75 y PEÑAFIL RAMÓN, Antonio: “Misiones y captación de masas en la España del Antiguo Régimen: predicación en Murcia del Padre Calatayud” en *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes*. Universidad de Murcia. Murcia. Pags.: 1.262-1.274.
- (4) Sobre esto nos remitimos a BIALOSTOCKI, Jean: *Estilo e iconografía. Contribución a una ciencia de las artes*. Barral. Barcelona, 1.973. Pags.: 200 y ss.
- (5) Confróntese: A.M.M. Actas Capitulares del 11 de junio de 1.714. Fol. 115 y 115 vto.
- (6) Oración fúnebre (en adelante O.F.) N° 9. 1.749. Pags: 2-3.
- (7) O.F. N° 3. 1.742. Pags.: 1-2
- (8) O.F. N° 14. 1758. Pag.: 1
- (9) Véase SEBASTIÁN, Santiago: *Contrarreforma y Barroco*. Alianza. Madrid, 1.985. Pags.: 107-110.
- (10) A.H.P.M. Ante: Antonio Blanes Jiménez de León. Prot. N° 2.513. Fol.: 542vto-546vto. De 26 de agosto de 1.755.

- (11) Idem. Fol.: 542-542vto.
- (12) Véase: *Relación sucinta en las solemnes honras que hizo la ciudad de Murcia a la buena memoria de su difunto rey el Señor Don Carlos III*. Imprenta Real. Madrid, 1.790. Citado por DE LOS REYES, Antonio: *Ob. cit.* Pags.: 195-206.
- (13) Véase: *Descripción de la fúnebre religiosa pompa con que el Ilustrísimo Señor Deán y Cabildo de la Santa Iglesia de cartagena honró la buena memoria del benéfico pacificador de las Españas, el Señor D. Luis XVIII de Borbón*. Herederos de Muñiz. Murcia, 1.826. Pags.: 8-15. (A.H.M.M.).
- (14) Véase VOVELLE, Michel: *La mort et l'Occident de 1.300 à nos jours*. Gallimard. París, 1.983. Pags.: 100-125 y 239-256, respectivamente para la Edad Media y el Barroco.
- (15) La muerte caballeresca y arrogante es un tema acuñado durante la Baja Edad Media también. Para esto nos remitimos a HUIZINGA, Johan: *El otoño de la Edad Media*. Alianza. Madrid, 1.984. Pag.: 203. También es útil el ya citado BIALOSTOCKI, Jean: *Ob. cit.* Pags.: 189-192.
- (16) Véase: *Descripción de la fúnebre...Ob. cit.* Pag.: 9.
- (17) Javier Varela ha llamado la atención sobre este asunto, resaltando cómo existe una continuidad entre los jeroglíficos de los catafalcos reales del siglo XVII y los de la primera mitad del siglo XVIII. Estos (la nave, el reloj, el sol, la flor, el espejo, la vela encendida, el águila, el Ave Fénix, etc...)han terminado por hacerse incomprensibles y desaparecen en los catafalcos madrileños desde Carlos III. Este símbolo es bien sintomático de una nueva sensibilidad ya triunfante en los círculos cortesanos de Madrid. Es una ruptura plena con la cultura simbólica del Barroco que tanta boga tenía entre las élites sociales de otro tiempo, tal como han demostrado Julián Gallego y James Amelang. En Murcia, por el contrario, esta cultura simbólica todavía está presente en el catafalco de Carlos III. Véase para todo esto: VARELA, Javier: *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la Monarquía española (1.500-1885)*. Turner. Madrid, 1.990. Pags.: 109-112 y 157-162. Para un estudio en detalle sobre los jeroglíficos barrocos: GALLEGO, Julián: *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Cátedra. Madrid, 1.987. Pags.: 25-150. Por su parte, James Amelang llamó la atención sobre la afición por los emblemas y los jeroglíficos en la élite de poder local barcelonesa. En este sentido no hay que olvidar que las Exequias oficiales son emanación directa del Concejo que nombra Regidores comisarios para la puntual realización de los eventos. Lo hermético y excluyente es la categoría mental que manifiesta esto, lo que nos recuerda otra vez que estas fiestas de la muerte todavía eran en la Murcia de finales del siglo XVIII escenario de exhibición de un lenguaje simbólico y visual para iniciados ante la masa popular. Sobre esto nos remitimos a, AMELANG James: *La formación de una clase dirigente. Barcelona 1.490-1.714*. Ariel. Barcelona, 1.986. Páginas: 173-188.
- (18) Aunque es pura retórica, el hecho de reconocer la teatralidad de estas circunstancias es ya bien revelador. Véase O.F. N° 19. 1.782. Pag.: 1. El hecho de que la fecha sea bien avanzado el reinado de Carlos III y que se trate de una obra que ensalza a un noble (un Grande de España, el Marqués de Villesca, Barón de

- Rocamora) nos parece bien significativo de que la sensibilidad ante unos actos tradicionalmente aparatosos comienza cambiar.
- (19) Véase. HERRERO, Javier: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Alianza. Madrid, 1.988. Pags.: 27-53 y 91-115.
- (20) O.F. N° 20. 1.784. Pags.: 19-20. Para entender estas palabras en su adecuado contexto conviene decir que la Oración fúnebre era pronunciada por un dominico y que esta orden formaba la oposición tomista al obispo Rubín al introducir este un nuevo plan de estudios en el Seminario de San Fulgencio, caracterizado por su filojansenismo (como por ejemplo, al implantar obras de Teología de autores tales como Gaspar Jeunin, Daniel Concina o Lorenzo Berti). Sobre esto véase: MAS GALVAÑ, Cayetano: “Jansenismo y regalismo en el Seminario de San Fulgencio de Murcia”, en *Anales de Historia Moderna*. Universidad de Alicante. N° 2. Alicante, 1.982. Pags.: 259-290. Sobre el segundo de los autores citados afirma Teofanes Egido ser un antilaxista en su *Teología cristiana*, aparecida en 1.749 y *debelador* del también teólogo en boga Diana. Véase sobre esto último: EGIDO, Teófanos: “Religión”, en *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Editorial Trotta-C.S.I.C. Madrid, 1.996. Pag.. 759.
- (21) Véase: ARIÉS, Ph.: *El hombre... Ob. cit.* Pag 149. Para el estudio de la escultura funeraria durante el Romanticismo del siglo XIX hemos consultado la obra de GÓMEZ DE RUEDA Isabel: *El arte y el recuerdo. Formas escultóricas de la muerte en los cementerios de Murcia hasta las primeras décadas del siglo XX*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1998. Son especialmente útiles para mostrar la heterogeneidad de iconografías y significados las páginas : 85 a 102.
- (22) Sobre esto véase: ARCE, Javier: *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*. Alianza. Madrid, 1988. Pag.: 162. La utilización del fuego en el ritual mortuorio pagano influyó en el cristianismo pero con un nuevo significado: las antorchas que se portan en los cortejos fúnebres representan la luz eterna y perpetua de la resurrección.
- (23) Véase: CAMUÑAS, Fray Diego: *Clamores apostólicos... Ob. cit.* Vol. I. Pags.: 50 y 56-57.
- (24) O.F.N° 11. 1.753. Pag.: 3.
- (25) Véase: AGULHON, Maurice: *Penitents et Franc-Maçons de l'ancienne Provence*. Fayard. París, 1.984. Pags.: 107-123.
- (26) *Constituciones de la Ilustre Cofradía del Glorioso Mártir San Pedro de Verona de la Inquisición de Murcia*. A.H.M.M. 10-D-6. Pags.: 18-19 y 29.
- (27) Véase: constituciones y Libro de acuerdos de la Cofradía del Santísimo Sacramento y Ánimas (1.712-1.774). A.C. B-362. Pag.: 3.
- (28) O.F. N° 21. 1.786. Pags.: 1y 2.
- (29) A.H.P.M. Ante: Antonio José de Calahorra. Prot. N° 2.608. Fol. 272vto. De 28 de octubre de 1.787.

- (30) Ambos ejemplos en A.H.P.M. Ante: Fco. Espinosa de los Monteros. Prot. N° 2.790. Fol. 317-317vto. De 9 de noviembre de 1.758 y ante Gabriel Martínez Frutos. Prot. N° 3.431. Fol. 84vto-85 de 5 de octubre de 1.775.
- (31) Véase: VAN GENNEP, Arnold: *Los ritos de paso*. Taurus. Madrid, 1.986. Pags.: 40-42.
- (32) Este autor ha llegado a una breve pero excelente caracterización del animismo, basándose en Taylor y Frazer para comprobar las raíces precristianas del “sueño del justo”, entendido como síntoma de la “buena muerte” en la época contrarreformista. Véase: BOUZA ÁLVAREZ, José Luis: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. C.S.I.C.. Madrid, 1.990. Pags.: 422-426.
- (33) Véase: AGUIRRE SORONDO, Antxon: “El fuego en el ritual funerario vasco”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, L. Carlos y otros (Coordinadores): *La religiosidad popular*. Ob. cit. Vol. II Pags.: 344-360.
- (34) O.F. N° 19. 1.782. Pag.: 24
- (35) O.F. N° 8. 1.748. Pags.: 1y 2
- (36) Véase: BIALOSTOCKI, J.: *Ob. cit.* Pags.: 189-192 y HUIZINGA, J.: *Ob. cit.* Pag.: 203.
- (37) O.F. N° 13. 1.757. Pag.: 30.
- (38) O.F. N° 1. 1.701. Pag.: 19.
- (39) Véase: BIALOSTOCKI, Jan: *Ob. cit.* Pags.. 185-192 y GALLEGO, Julián: *Ob. cit.* Pags.: 38-40 y 77-79.
- (40) O.F. N° 3. 1.742. Pag.: 2.
- (41) Véase: HUIZINGA, J.: *Ob. cit.* Pags.: 199-202.
- (42) Es un tópico impuesto por las reglas del género y por la ideología clerical basada en un supuesto ascetismo que Bouza Álvarez califica de “neoestoico”. Véase: MADARIAGA ORBEA, Juan: “Mentalidad y cambio. Un estudio de actitudes ante la muerte en los siglos XVIII y XIX”. en *Historia social y mentalidad. Revista de Historia Contemporánea* N° 5. Universidad del País Vasco. Bilbao, 1.991. Pags.: 75-81 y también FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús: “Aspectos básicos...”. *Ob. cit.* Pags. citadas
- (43) O.F. N° 4. 1.742. Pag.: 33.
- (44) Confróntese: DOMINGO, Andreu: *Ob. cit.* Pags. citadas.
- (45) O.F. N° 1. 1.701. Pag.: 21.

(46) O.F. N° 13. 1.757. Pags.: 23-24.

(47) O.F. N° 15. 1758. Pag.: 10.

(48) Esta secularización de costumbres de que hablamos es la consecuencia natural de la difusión de la filosofía racionalista pero también puede adoptar otra variante ante los ojos del predicador: una religiosidad interior que algunos, como el profesor Antonio Mestre han calificado junto con otros ingredientes, de jansenista. Como quiera que sea, es evidente que el reinado de Carlos III es una coyuntura de cambio en lo que se refiere a las élites y a la difusión social de la Ilustración, tal como en su día pusieron de manifiesto el propio Mestre o más recientemente y con carácter más marcado todavía Francisco Sánchez-Blanco Parody. Ambos se basan en los mismos argumentos sacados en principio de Defourneaux: el poco éxito de la Inquisición en la impermeabilización cultural de España, el papel de las tertulias y de la correspondencia privada como medios de difusión del racionalismo etc... Sobre esto véase: MESTRE, Antonio: "Religión y cultura en el siglo XVIII español", en GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo: *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. B.A.C. Madrid, 1.979. Pags.: 702-713 y 723-728. y SÁNCHEZ BLANCO PARODY, Francisco: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Alianza. Madrid, 1.991. Pags.: 239-255. Ambos autores coinciden en los medios de difusión pero el segundo de ellos afirma que bastantes de nuestros ilustrados llevaron hasta sus últimas consecuencias el materialismo de que hacían gala: Iriarte, Samaniego, Olavide, Aranda, Narros, Azara, Cabarrús, Meléndez Valdés y Marchena. Desde luego, si hemos de atender a la composición de la biblioteca de alguno de esos personajes la idea de Blanco es la correcta, pues por ejemplo en la de Azara nos encontramos a autores de reconocido ateísmo y arquetípicos de las luces, tales como Spinoza y Voltaire...respectivamente además de muchos otros. Pero el problema que nos interesa no es este, sino ¿son representativos casos así o son aislados; dicho de otra manera, hubo un difusión semipopular de las luces tal como la detectada por Vovelle para la Provenza?.

(49) Véase: SÁNCHEZ RUIZ, Fray : *Año Predicable* .Tomo III Sermón I. Pag.: 11 y CAMUÑAS, Fray Diego: *Ob. cit.* Vol. II. Pag.: 1000, respectivamente. Ambas en A.H.M.M. 11-F-15 y 11-F-12.

(50) O.F. N° 21. 1.786. Pag: 1. Este pasaje está extraído del libro de Job y es un verdadero lugar común pues ya aparece también, casi con idénticas palabras en la obra del Padre Camuñas (Sermón XV. Vol. II. Pag.: 314. Dice: "*Adiós amigos y parientes, que ya he mudado de parentela, ya no tengo más padre ni más madre, ni más hermanos que la putrefacción, corrupción y gusanos...*").

(51) O.F. N° 24. 1.826. Pag.: 28

(52) Véase: VAQUERO IGLESIAS, Julio Antonio: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Siglo XXI. Madrid, 1.991. Pags.: 5-7. Para este autor la evocación de la muerte física es usada como un argumento de grueso calibre contra la ideología liberal durante al menos la primera mitad del papado siglo.

(53) Véase: CANDEL CRESPO, Francisco. *La azarosa vida del Deán Ostolaza* .Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1981. Páginas: 113 y ss.

(54) La eclosión de lo gótico es más decimonónica que dieciochesca aunque los antecedentes y primeras manifestaciones del género son de finales del siglo XVIII,

como es el caso del *Castillo de Otranto* de Horace Walpole, aparecido en 1764 , *El manuscrito encontrado en Zaragoza* de Jan Potocki o *La noches lúgubres* de José Cadalso, aparecido en 1789-90 .La quintaesencia de la concepción gótica de la existencia la encontramos sin embargo en obras como *Melmoth el errabundo* de Ch. Maturain(existe edición española en la Editorial Valdemar, de 1.996) un clérigo irlandés por cierto , aparecida en 1820. Esta obra le sirve de modelo a Mario Praz para hablar de la crueldad a lo Sade pero nosotros también la contemplamos como un ejemplo de aparecidos, enterramiento de vivos, etc.. o sea, de una utilización como material literario (con la finalidad romántica de trasmitir lo sublime, esto es lo aterrador) de lo que llamamos escatología primitiva. Véase PRAZ, Mario: Ensayo introductorio a *El castillo de Otranto* . Bruguera. Barcelona, 1982. Páginas: 5 a 45.Sobre Cadalso nos remitimos a GLENDINNING, Nigel: Introducción a CADALSO, José: *Noches lúgubres*. Espasa Calpe. Madrid, 1993.

(55)Véase: FAVRE, Robert: *La mort dans la litterature et la pensee française au siècle des lumieres.*_ Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1.978. Pags.. 415-444.

(56)Véase: ARIÉS, Ph.: La muerte... *Ob. cit.* Pags. 43-48. Sobre el sentimiento romántico acerca de la muerte y la manera en que se mueve el genio creador en él, puede encontrarse gran información , sobre todo de tipo literario, en: PRAZ, Mario: *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*.Ediciones El acantilado. Barcelona, 1999. Páginas: 115-344.

(57) Véase: EGEA MARCOS, M^a Dolores y RUIZ ABELLÁN M^a Concepción: *Ob. cit.* Pags.: 137-138.

(58) A.H.P.M. Ante Joaquín Jordán Fernández. Prot. N° 3.268. Fol.: 102. De 1 de mayo de 1.795.

(59) Véase: ARIÉS, Ph.. : El hombre... *Ob. cit.* Pags.: 300-302 y 329-335 y VOVELLE, M.: Pieté... *Ob. cit.* Pags.: 79-82.

(60) A.H.P.M. Ante: Fco. Espinosa de los Monteros. Prot. N° 2.788. Fol.: 370vto.- 371. De 2 de noviembre de 1.756.

(61) A.H.P.M. Ante: Antonio Cánovas Hilario. Prot. N° 2.664. Fol.: 245. De 30 de octubre de 1.798.

(62) A.H.P.M. Ante: Deogracias Serrano de la Parra. Prot. N° 4.925. Fol.: 139vto. De 11 de febrero de 1.825

(63) A.H.P.M. Ante: Pedro Espinosa de los Monteros. Prot. N° 2.743. Fol.: 273vto.. De 24 de septiembre de 1.705.

(64) A.H.P.M. Ante: Antonio de Cánovas Hilario. Prot N° 2.663. Fol.: 56. De 10 de marzo de 1.797.

(65) A.H.P.M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot N° 2.380. Fol.: 4 .De 3 de enero de 1.797.

(66) A.H.P.M. Ante: Antonio José de Calahorra. Prot. N° 2.608. Fol.: 257-257vto. De 28 de octubre de 1.787.

(67) D^a Leonor de Gonzaga, casada en segundas nupcias con D. Gil Francisco de Molina y Junterón, marqués de Beniel, era natural de Mantua y había estado casada a su vez, en primeras nupcias, con D. José Bercelino María Visconti, marqués de Santo Alejandro, natural éste de Milán. Pertenece, por tanto la marquesa consorte de Beniel, por nacimiento y por casamiento a lo más alto de la nobleza italiana del momento, es decir, su medio social de origen es bastante más cosmopolita que una provinciana Murcia a principios del siglo XVIII. Seguramente haya estado en contacto fuera de Murcia con ese miedo de ser enterrado vivo pues la cronología aportada para su arranque por los historiadores franceses, hacia 1.660-1.670 ,encaja en su caso.

(68) Véase sobre la figura de D. Marcelo el estudio de MARTÍNEZ GOMIS, Mario: “D. Marcelo Miravete de Maseres y sus proyectos de prevención médico-sanitaria en la Orihuela del siglo XVIII”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Revista de Historia moderna*. Nº 6-7. 1986-1987. Universidad de Alicante. Alicante, 1988. Páginas: 169-191.

(69) Véase: MIRAVETE DE MASERES, D. Marcelo: *Junta de piedad y compasión para socorro de los ahogados y de los que caen con aparente muerte repentina*. Imprenta de la viuda de Felipe Teruel. Murcia, 1.791. Pag: 11. En A.H.M.M. 4-C-28.

(70) Idem. Pag.. 32.

(71) Véase. MÁRTINEZ GOMIS, Mario: *Ob. cit.* Pags. cit.

(72) Véase MARTÍNEZ GOMIS, Mario: *Ob. cit.* Pags. cit.

(73) Afirma textualmente: “*repito que no temo morir, temo sí que me entierren vivo, como tantas veces ha sucedido a otros y de ahí nace el temor de los insultos. Representese cualquiera el lance que cae privado, que lo sangran y la sangre no sale (...) que le dan ventosas sajasadas pero no pude manifestar su dolor, que lo declaran difunto, le cubren el rostro y lo entierran y después vuelve en sí, o percibe antes, como se de algunos casos, el aparato de su entierro y que ya lo sacan de su casa para llevarlo al sepulcro, ¿habrá pena que iguale esta pena?*”. *Ob. cit.* Pag.: 33.

(74) Véase: EGIDO, Teófanos: “La religiosidad de los españoles (siglo XVIII)”, en *Actas del Coloquio Internacional Carlos III y su siglo*. Tomo I. Universidad Complutense. Madrid, 1.990. Pags.: 767-792.

(75) Véase: ARIÉS, Ph.: *El hombre...* *Ob. cit.* Pags.: 250-255.

(76) Véase: EGEA MARCOS, M^a Dolores y RUIZ ABELLÁN, M^a Concepción: *Ob. cit. Passim*.

(77) Véase: EGIDO, Teófanos: “La expulsión de los jesuitas de España”, en *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. B.A.C. Madrid, 1.979. Pags.: 748-750.

(78) Véase: PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *Mentalidad...* *Ob. cit.* Pags.: 155-201.

(79) A.H.P.M. Ante Pedro Fajardo Calderón. Prot. Nº 2.801. Fol.: 138-138 vto. De 16 de diciembre de 1.719.

- (80) A.H.P.M. Ante: Antonio Costa Irlas. Prot. N° 2.693. Fol.: 46. De 13 de enero de 1.762.
- (81) La librería de Francisco Benedicto contaba, hacia 1746, con 50 ejemplares del Kempis, lo que dada la naturaleza y dimensiones del negocio, es una cifra muy elevada, y que quiere decir, evidentemente, que el mercado para esa obra estaba asegurado en aquella Murcia de mediados del siglo XVIII. Véase el Inventario de bienes de Francisco Benedicto, librero. Ante: Tomás Hidalgo Granados. Prot. N° 3.044. Fol.: 74-89vto. De 18 de octubre de 1.746. La figura del Benedicto la hemos estudiado en ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: “El mercado del libro en la Murcia del siglo XVIII: la librería de Francisco Benedicto”, en *Actas del Congreso El mundo hispánico en el siglo de las luces*. Tomo I. Universidad Complutense y Sociedad española de estudios del siglo XVIII. Madrid, 1.996. Pags.: 299-310.
- (82) Véase: *Constituciones de la Muy Noble Congregación del Sagrado Corazón de Jesús fundada en el Colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad de Murcia*. Sin imprenta. Murcia, 1.752. Pag.: 16. A.H.M.M. 1-E-16. Esta congregación reunía a la élite de poder local murciana y fue lanzada a mediados de siglo por los jesuitas. El fruto de la pesca fue excelente: “... *dieron sus nombres ciento cuarenta y cuatro personas de la más distinguida calidad, alistándose setenta y dos caballeros y número igual de señoras para que se formase de lo mejor el panal y dulzuras de esta suavísima devoción*” (pag.:3). Esta Congregación era concebida como un verdadero escaparate de exhibición de los miembros de la élite: sus funciones eran públicas y se recomendaba que los caballeros comulgasen juntos el día de la fiesta semanal “*para que la hiciese más santa el buen ejemplo*”. Creemos que el autor de las reglas tenía en mente las banderías y facciones dentro de la élite, lo que había dado lugar y daba lugar a violencias de cuando en cuando. Se trataba de superar tales circunstancias y hacer de la Congregación un modelo de concordia y por ello de integración social. Todas las funciones contaban con media hora de plática a cargo del Padre rector del Colegio de la Compañía que era el Prefecto nato de la Congregación.
- (83) O.F. N° 14. 1.758. Pag.: 12
- (84) Véase: SEBASTIÁN, Santiago: *Ob. cit.* Pags.: 93-94.
- (85) O.F. N° 13. 1.757. Pag.: 25.
- (86) Un ejemplo claro de esto lo vemos en la Oración fúnebre por el marqués de Beniel: “*Hallo prueba de esta proposición en la Filosofía. Ninguna cosa de este mundo es permanente, todo en las criaturas son procesos o pérdidas, vidas o muertes, nacimientos u ocasos. Sólo Dios es infinitamente inmutable (...) y así como la inmortalidad es atributo de Dios, así es propiedad del mundo la mudanza*”. O.F. N° 13. Pag.: 11. Sobre el ascetismo jesuítico se puede ver información en ARIÉS, Ph.: *El hombre...* *Ob. cit.* Pag.: 253; BIALOSTOKCI, J.: *Ob. cit.* Pags.: 200-201 y sobre el Barroco nos remitimos al siempre clásico Maravall. MARAVALL, J.A.: *La cultura ... Ob. cit.* Pags.: 309-355.
- (87) Véase: HUIZINGA, Joham: *Ob. cit.* Pags.: 194-198.

- (88) O.F. N° 13. 1.757. Pag.: 26.
- (89) O.F. N° 16. 1.759. Pag.: 6.
- (90) Sobre este tema véase: HEERS, Jacques: *Carnavales y fiestas de locos*. Península, 1.988. Pags.: 42-45 y 142-163.
- (91) O.F. N° 14. 1758. Pags.: 15-16.
- (92) Confróntese: DOMINGO, Andreu: *Ob. cit.* Pags.: citadas.
- (93) Véase: PÉREZ PICAZO, M^a Teresa y LEMEUNIER, Guy: El proceso... *Ob. cit.* Pags.: 153-166 y 179-192. Mientras que en el agro las dificultades sólo se manifiestan en el último tercio del siglo XVIII existiendo anteriormente una gran “*estructura de dominio*” usando la terminología de los autores citados, que no genera contestación generalizada en beneficio de la oligarquía urbana y la nobleza terrateniente, los gremios, por su parte adoptan una actitud reglamentista y defensiva, (o sea proteccionista) frente a la competencia exterior. Recientemente uno de estos autores ha aportado interesantes novedades en este asunto ya que apunta hacia la década de 1760 como la de una cierta crispación y numerosos pleitos, que no violencias directas, en el agro murciano, al tender los señores a transformar el dominio eminente en útil en sus señoríos, esto es, a transformar la enfiteusis en arrendamientos, como ya había hecho con anterioridad el marqués de Beniel. Sobre esto nos remitimos a LEMEUNIER, Guy: “El régimen señorial en cuestión. De los enfrentamientos antiguos a la lucha por la tierra en los señoríos del Reino de Murcia (SS. XVI-XVIII), en SARASA SÁNCHEZ, E. Y SERRANO MARTÍN, E.: *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica. Vol. 2* Institución Fernando el católico. Zaragoza. 1993. Páginas: 355-387. Es sugerente el hecho de que coincida la politización del tópico de la buena muerte y la revalorización de la agonía en los sermones con esa violencia difusa que existe en el campo murciano a finales del Antiguo Régimen.
- (94) Véase: ARIÉS, Ph.: el hombre... *Ob. cit.* Pag: 148.
- (95) El profesor Álvarez Santaló, estudiando el contenido de algunas de estas obras ha señalado recientemente su vertiente evasiva y consoladora par los lectores individuales o colectivos. Véase: ÁLVAREZ SANTALÓ, L. Carlos : “El texto devoto en el Antiguo Régimen. El laberinto de la consolación” en *Chronica Nova* N°18. Universidad de Granada. Granada, 1.990. Pags.: 9-35.
- (96) O.F. n° 21. 1.786. Pag.: 16.
- (97) Véase: VARELA, Javier: *Ob. cit.* Pags.: 55, 116 y 144
- (98) Las Exequias u Honras fúnebres de tipo público se parecen mucho a las que en la Antigüedad se daban en la Roma pagana y después cristiana. Existen múltiples elementos de continuidad en el ritual público romano pagano y el de los primeros tiempos del cristianismo: uno de ellos es la *laudatio funebris* no pronunciado ya , eso sí, por un pariente, senador u orador famoso sino por el obispo. Véase: ARCE, Javier. *Ob. cit.* Pags.: 160-168. otras costumbres funerarias paganas también

sobrevivieron como veremos. Tal es el caso de los denominados “llorones” (remedo de las plañideras greco-latinas) que todavía usaba el Cabildo catedral murciano cuando moría alguno de sus miembros. Costumbre que resulta poco cristiana, como ha señalado también , cuando estudia este aspecto del ritual mortuario cortesano Varela, en *Ob. cit.* Pags.: 30-33.

(99) O.F. N° 6. 1.746. Pag.: 19.

(100) O.F. N° 23. 1.789. Pag.: 15.

(101) Véase: CORTÉS PEÑA, Antonio Luis: *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*. Universidad de Granada. Granada, 1989. Pags.: 71- 202. Y OLAECHEA, Rafael (s.i.): *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII. La agencia de preces*. Talleres “El noticiero”. Zaragoza, 1965. Pags.: 339 y ss.

(102) Véase: HERRERO, Javier: *Ob. cit.* Pags.: 35-53 y 91-115. Que los antifilósofos murcianos leían a Nonotte y al marqués de Caraciolo es un hecho documentalmente probado por el profesor Viñao Frago con ocasión de uno de los episodios de la oposición regulars obispo Rubín de Celis con motivo de los nuevos planes de estudio implantados por el obispo en el Seminario de San Fulgencio a principios de la década de los 70 del siglo XVIII. Véase: VIÑAO FRAGO, Antonio: “El colegio-Seminario de San Fulgencio: Ilustración, liberalismo e Inquisición “, en *Áreas* N° 6. Editora Regional. Murcia, 1.986. Pag.. 28.

(103) Véase: DEFOURNEAUX, Marcelin: *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*. Taurus. Madrid, 1.973. Pags.: 107-127.

(104) Varios de los integrantes del círculo ilustrado del obispo Rubín de Celis disponían de obras gracias a licencias. Se configura, como mínimo, un núcleo de difusión oral, vía tertulia, de las ideas de eso que los sermones llaman , con más o menos fundamento doctrinal, “*espíritus fuertes*”. Véase: VIÑAO FRAGO, Antonio: “El Colegio...”. *Ob. cit.* Pags.: citadas. Por su parte Cayetano Más, ha llamado la atención sobre el carácter jansenista como un ingrediente fundamental del círculo de Rubín y de la formación de algunos futuros liberales decimonónicos formados allí a raíz de las reformas emprendidas durante el episcopado de ese obispo. Véase al respecto: MÁS GALVAÑ, Cayetano: “De la Ilustración al liberalismo: el Seminario de San Fulgencio de Murcia (1774-1823)”, en *Trienio*, N° 12. 1988. Páginas. 102-175.

(105) Véase: MÁS GALVAÑ, Cayetano: “Jansenismo y regalismo...”. *Ob. cit.* Pags.: citadas.

(106) Véase: VELÁZQUEZ Matías: “Los amigos del país: análisis de una élite del Reino de Murcia durante la primera etapa de la Real Sociedad Económica (1.777-1.786)”, en CHACÓN, Fco. (editor): *Familia y sociedad en el Mediterráneo Occidental. Siglos XV-XIX*. Universidad de Murcia. Murcia, 1.987. Pags.: 13-29.

- (107) Confróntese. LÓPEZ CORDÓN, M^a Victoria: “Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz”, en *Hispania* N° 138. C.S.I.C. Madrid, 1978. Pags.: 71-119.
- (108) La defensa del ordenamiento social del antiguo Régimen es ahora, apunto de desaparecer, defendida abiertamente y sin prejuicios. Así el predicador de esta Oración fúnebre nos presenta una imagen de la buena muerte que ya afecta a todos, y un ordenamiento social debido a la Providencia: “ *En fuerza de estos justos honores las clases todas y condiciones de los hijos que viven dentro de ella, colocando hoy sobre los altares al pacífico artesano, que lleno sus días en el ámbito de su taller, enumerando mañana entre sus santos al soldado, que entre las fatigas de una penosa milicia sostuvo los derechos de Dios y del César, canonizando al inocente y laborioso pastor, que habitó las selvas y venerando en respetuoso homenaje las acciones con que el Monarca justo protegió en su reino las conquistas de la Cruz y plantó aún más allá el Evangelio de Cristo*”. Y es que después se reputa y predica como virtud de Luis XVIII el recomponer “los destrozos que dejaron un filosofismo atrabiliario y la rotura general de todos los respetos sociales”. Las citas en O.F. N° 24. 1.826. Pags.: 35, 42, 44-45. Los pasajes anteriormente reproducidos en páginas 23 y 31.
- (109) Véase: LA PARRA LÓPEZ, Emilio: *El primer liberalismo y la Iglesia*. Instituto de Estudios Juan Gil Albert. Alicante, 1.985. Pags.: 35-65.
- (110) La imagen de la santidad contrarreformista fue estudiada, a partir de los Expedientes de la Congregación de Ritos, por Romeo de Maio y sus rasgos se ajustan como un guante a lo que los predicadores dicen desde el púlpito: aspiración a imitar a Cristo, lucha contra la carne y uso de penitencias rigurosas como cilicios o disciplinas, práctica de la caridad, es decir de la limosna, obediencia a la Iglesia jerárquica, aspiración misionera que en nuestro caso es sustituida por preocupación pastoral, etc.... Para todo ello nos remitimos a DE MAIO, Romeo: “L'ideale eroico della santità nella Controriforma”, en RUSSO, Carla (Ed.): *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Regime*. Guida Editori. Nápoles, 1.976. Pags.: 285-301.
- (111) Es una religiosidad puramente formal, que no dota de contenido, por mínimo que este fuera, a los ritos que predica y que dará como consecuencia una extraña (para nosotros) familiaridad y convivencia entre creencias ancestrales y creencias cristianas. Es precisamente en la repetición maquinal y cotidiana de las prácticas religiosas en lo que se pone un gran énfasis e importancia. Sobre esto véase: DELUMEAU, Jean: *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Lábora. Barcelona, 1.973. Pags.: 237-244.
- (112) A.H.P.M. Auto para reconocimiento y protocolización del testamento de Diego Martínez. Ante: Nicolás Ibáñez Navarro. Prot. N° .058. Fol.: 47. De 20 de enero de 1.705.
- (113) Véase: CAMUÑAS, Fray Diego: *Ob.cit.* Tomo II. Sermón XV. Pag.: 302.
- (114) Véase: ÁLVAREZ SANTALÓ, León C.: “Adoctrinamiento y devoción en las bibliotecas sevillanas del siglo XVIII”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, L.C. y otros (Editores): *Ob. cit.* Pag.: 42.
- (115) A.H.P.M. Inventario de bienes de Francisco Benedicto, librero. Ante: Tomás Hidalgo Granados. Prot. N° 3.044. Fol.: 74-89vto. De 18 de octubre de 1.746. Hemos estudiado su figura y su negocio en otro lugar: “El mercado del libro...”. *Ob. cit.* Pags. cit.
- (116) Véase: BOUZA ÁLVAREZ, José Luis: Religiosidad conterreformista... *Ob.cit.* Pags.: 377-415.

- (117) Sobre esto véase: ARIÉS , Ph.: El hombre... *Ob. cit.* Pags.: 261-262.
- (118) Véase: BENNASSAR, Bartolomé: Los españoles. *Actitudes y mentalidad desde el siglo XVI al siglo XIX*. Swan . Madrid, 1.985. Pags.: 213-219 y EGIDO, Teófanos: “La religiosidad colectiva de los vallisoletanos”, en *Historia de Valladolid*. Tomo V. Valladolid, 1.984. Pags.: 227-234.
- (119) Véase: DE VALENCIA, Fray Juan Francisco: *Ob. cit.* Pag.: 71.
- (120) Felipe V murió de repente y por eso no se puede decir que fuera precisamente lo que se entendía entonces por “buena muerte”. Sobre esto confróntese: VARELA, Javier: *Ob. cit.* Pags.: 133-135.
- (121) O.F. Nº 6. 1.746. pag.: 20.
- (122) Véase: Varela, Javier: *Ob. cit.* Pags.: 135-137.
- (123) O.F. Nº 19. 1.782. Pags.: 21-23.
- (124) Véase: DE MAIO, Romeo: *Ob. cit.* Pags.: 302-304.
- (125) La mentalidad primitiva pone el acento, dentro del conjunto del ritual funerario, en los ritos de agregación del muerto con el mundo de los muertos pues se piensa que si está mal integrado en su nuevo estado puede inmiscuirse en el mundo que acaba de abandonar, es decir, en los asuntos y vidas de los vivos, bien para hacer el bien o bien , más frecuentemente, para hacer el mal. Esto sucede sobre todo con los cadáveres de los que han muerto de mala muerte: son los candidatos natos al espectro maligno. Por ello, el miedo a ser enterrado vivo por muerte imprevista o súbita es en realidad, y en el fondo, un miedo al espectro. Sobre esto nos remitimos a THOMAS, Louis-Vicent: *Antropología de la muerte*. F.C.E. México, 1.983. Pags: 250-257. Y VAN GENNEP, Arnold: *Los ritos de paso*. Taurus. Madrid, 1.986. Pags.: 158 y ss.
- (126) Véase: FRAZER, J.G.: *La rama dorada*. F.C.E. Madrid, 1.991. Pags.: 217-235.
- (127) Véase: Camuñas, Fray Diego: *Ob. cit.* Vol. II. Sermón XI. Pags.: 234-235.
- (128) Según Louis-Vicente Thomas la repetición simbólica de lo antiguo está en lo nuevo: La representación mental de la comunidad vivos-muertos comporta que estos repiten la vida de vivos: “ *la vida en el más allá es idéntica a la de acá abajo (los muertos comen, cultivan sus campos...)*”, en *Ob. cit.* Pag.. 492. La representación mental del predicador reproduce esta visión y la proyecta sobre el auditorio: es así como la imagen tanto del Paraíso como del Infierno es una visión casi humana. Veamos un ejemplo de este rasgo estructural de la escatología primitiva propia de la mentalidad popular y también de su religiosidad. El Padre Camuñas, una vez que ,como sabemos, les ha enseñado la calavera a su auditorio, reflexiona así: “ *Veo aquellos inmensos espacios de aquellos Campos celestes, tal variedad de flores que los matizan y tal hermosura cual nunca pudo imaginar entendimiento criado. ¿Qué oyes?. Oigo aquella dulcísima armonía de la música de los Ángeles, aquellos suaves cánticos y celestes motetes con que los bienaventurados entonan al Creador las divinas alabanzas . ¿Qué percibe el olfato?. Una fragancia que regala el sentido, con que no tienen que ver los ámbares, almizcles ni aromas de la tierra. ¿Y qué gustas?. Eso no lo puedo explicar responde, es la dulzura inefable, los platos y regalos como del Cielo y Gloria. ¿Qué tocas?. Todo lo que toco causa gran deleitación, toco gratisimo al sentido, sin mezcla de impureza*”. Por contraposición, si resulta que la clavera que ha enseñado a su auditorio es la de un condenado, se despacha así: “*¿Qué hueles en aquellos hornos encendidos?. ¿Qué he de oler en aquella sentina horrorosa?. Si la carne corrompida y hedionda echada en el fuego causa tan intolerable hediondez, ¿qué hediondez saldrá de infinitos cadáveres corrompidos agusanados, que se están usando en aquellos hornos?. ¿Qué manjares y comidas tienes por allá?*”

- Hiles, acíbares, sapos y culebra...*”. En CAMUÑAS, Fray Diego: *Ob. cit.* Vol. II. Sermón V. Pags.: 110-111.
- (129) Idem. Vol. II. Sermón XII. Pag.: 243.
- (130) Véase: MARTÍNEZ ILLESCAS, Domingo: *Piadosa devoción en que por nueve... Ob. cit.* Pags.: 9-10.
- (131) Véase: DELUMEAU, Jean: El miedo... *Ob. cit.* Pags.: 134-138.
- (132) A.H.P.M. Ante: Antonio Herreros Sánchez. Prot. N° :3036. Fol. 93 vto.
- (133) Véase: DELUMEAU, Jean: *Ob. cit.* Pags.: citadas y HERNÁNDEZ, Manuel: *La muerte en Canarias en el siglo XVIII (un estudio de historia de las ,mentalidades).* Ayuntamiento de La Laguna. Santa Cruz de Tenerife, 1.990. Pags.: 122-123. Según FRAZER: (*Ob. cit.* Pag.: 233), estas almas que rondan la casa del muerto, allí donde se encuentra el cadáver, son la razón de quitar los espejos: el reflejo de los vivos al proyectarse en ellos, puede hacer que sean raptadas sus almas por la del difunto. También véase: VAN GENNEP;: *Ob. cit.* Pag.: 75.
- (134) A.H.P.M. Ante: Mariano Valero y Sevilla. Prot. N° 4.925. Fol.: 444vto.
- (135) Esto prueba que estamos ante rasgos estructurales de la mentalidad preindustrial y no ante supervivencias particulares en ámbitos geográficos precisos. Véase: MADARIAGA ORBEA, J.: “Mentalidad: estabilidad...”. *Ob. cit.* Pags.: 102-104.
- (136) A.H.P.M. Ante: ANTONIO José de Calahorra. Prot. N° 2.616. Fol.: 192. De 9 de diciembre de 1.795.
- (137) A.H.P.M. Ante: Joaquín López Molina. Prot. N° 3.371. Fol.: cuadernillo independiente tras el testamento. De 26 de Noviembre de 1.775.
- (138) Véase: DÍAZ CASSOU, Pedro.: *Tradiciones y costumbres de Murcia. Almanque folklórico, refranes, canciones y leyendas.* Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1.983. Pags.: 26.
- Más recientemente, Manuel Luna Samperio y Miguel Lucas Picazo han interpretado estas supervivencias, ligadas a cofradías de ánimas, como el resultado de los resquicios dejados por el centralismo religiosos y político de la capital. Las cofradías pervivirían hasta incluso el siglo XX por no existir una parroquia que encauce esta devoción en zonas de huerta que dependían para la cura de almas de la ciudad. Además estos autores vinculan los “*bailes de ánimas*” de Díaz Cassou con el ciclo festivo de invierno, propio de sociedades agrícolas. Véase al respecto. Véase: “Religiosidad popular: hermandades y cofradías en la huerta de Murcia”, en *Actas del Ier Encuentro sobre Cultura tradicional y folklore.* Editora Regional. Murcia, 1.990. Pags.: 267-296.
- (139) Véase: LEMEUNIER, Guy: “Una gente belicosa y de ánimos altivos. Sobre los bandos murcianos de la época moderna”, en LEMEUNIER, Guy: *Economía , sociedad y política en Murcia y Albacete (siglos XVI-XVIII).* Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1.990. Pags.: 267-296.
- (140) Un ejemplo: la misión de los porteros de la Congregación de servitas era cuidar la capilla de la cofradía “y no permitirán entre nadie con armas y las tomarán de quien las traiga y las pondrán en parte segura”. Anteriormente, en el Capítulo IX podemos leer: “en estas juntas se propondrá por el padre corrector o Prior, los fines y motivos de ellas y los congregantes con modestia, sin confusión, cada uno en su lugar, responderán si o no, sin altercados, llana, breve y sinceramente...”. Todo ello en SALVÁN, José Antonio: *Escuela de María santísima de las Angustias y Congregación de los siervos de los Dolores.* Sin imprenta. Murcia, 1755. Pags.. 140y 133 respectivamente.
- (141) Véase: MIRAVETE DE MASERES, Marcelo: *Ob. cit.* Pags.: 22-28.
- (142) Véase: CAMUÑAS, Fray Diego: *Ob. cit.* Vol. I. Sermón III. Pags.: 51-55.

(143) Véase: ROSELL, Fray Cristóbal: *Armería espiritual...Ob. cit.* Pag.: 1. Es una idea vieja pero que vuelve a reaparecer. Así la formulaba el Padre Camuñas en 1.710, en el sermón citado: “ *la buena muerte del justo es un tesoro de inestimable precio. Llave con que se abre el paraíso. Es la puerta del Cielo, dichoso principio de todos los bienes*”.

(144) Véase: HAZARD, Paul: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII.* Alianza. Madrid, 1.985. Pags. 30-109.

(145) En España también se dio la irreverencia entre los ilustrados. Recordemos en este sentido, cómo Cadalso escribe a Iriarte mofándose de la forma tradicional de morir o cómo en 1.774 se escribe una obra fuertemente materialista y burlesca cual es el *Testamento político del filósofo Marcelo*, que supuestamente demuestra que el filósofo no pierde las ganas de reír aún cuando encara la muerte. Para esto último: SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, Francisco: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII.* Alianza. Madrid, 1.991. Pags.: 195-198 y 239-243.

(146) Ambas obras en A.H.M.M. 2-B-9.

(147) A.H.M.M. 1-B-26

(148) O.F. Nº 21. 1.786. Pag.: 15. Probablemente el predicador se haya inspirado en la obra del antifilósofo sevillano Fray Fernando Cevallos, titulada *La falsa filosofía o el ateísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos y sus regalías, contra los Magistrados y Potestades legítimas*, aparecida en 1774. Sobre esto nos remitimos a SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, Francisco: *Europa... Ob. cit.* Páginas: 267- 284.

(149) Idem. Pag.: 16-17. Otros ejemplos de los ecos que las corrientes culturales del siglo nos lo proporcionan las de Carlos III y Rubín de Celis. Así por ejemplo en la de Rubín leemos un matiz nuevo, similar a la buena muerte de D. José Moñino: “ *rendido a la violencia del más fiero e insufrible de los accidentes, tolerando con indecible paciencia vehementísimos dolores (...) lleno de conformidad y de resignación (...) desprendido de todo afecto terreno, purificada su alma en las fuentes de la penitencia (...) sin temor ni cobardía pero igualmente sin presunción ni vana confianza (...) consumó su sacrificio, descansó suavemente en el sueño de la paz...*”. O.F. Nº 20 1.788. Pags.: 40-41.

En la de Carlos III podemos leer también pasajes bastante menos estereotipados que en épocas pasadas. Campeón del catolicismo contra la impiedad y el filosofismo: “ *Tiempo peligroso, cuando esta espantosa ramera de Babilonia, sentada sobre el dragón de la impiedad, llevando el veneno de la falsa filosofía en la copa dorada de su aparente elocuencia, pretende hacer tributarios de su tiranía a los reyes de la tierra, cuando corriendo de polo a polo, arrastra una parte notable de los hombres que embriagados en el vino de su prostitución, fueron víctimas miserables de su infeliz hermosura. En estos mismos tiempos ¡Oh reino afortunado!, cuando notaba que pretendía violentar tus puertas y aún entrar disimulada en tus países (...) reconoce la pronta providencia del Altísimo que en el pecho del gran Carlos ha formado una columna de hierro y un muro de metal capaz de defender la fe santa de tus mayores contra todo el poder de la impiedad y de la humana astucia*”.

Otro ejemplo: “ *... en nuestro tiempo se ha visto correr un torrente impetuoso de libertad, que queriendo ofuscar la majestad de nuestros dogmas, casi se ha atrevido, esos que el siglo llaman, espíritus fuertes, que se puede pecar impunemente (...). Ahora. Sólo el brazo secular se ha visto con la dolorosa precisión de contener todos estos furiosos empujes y en fuerza de la soberana protección que ejerce sobre los cánones,*

auxiliar a la Suprema cabeza de la religión cuando se ha visto reducida a los mayores desconsuelos”. Ambos textos en O.F. N° 22. 1.789. Pags: 21-22. Y N° 23. 1.789. Pag.:15.

(150) Confróntese: SARRAILH, Jean: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. F.C.E. México, 1957. Páginas: 627-631 y 644-647. El utilitarismo ilustrado de Jovellanos, en su *Informe sobre la Ley Agraria* le hace decir: “Otras veces – y esto es más grave aún – los sacerdotes seculares o regulares, a la cabecera de los moribundos, multiplican sus esfuerzos para conseguir legados importantes. La hora es propicia para las liberalidades; abundan en este momento las nuevas fundaciones de conventos, colegios, hospitales, cofradías, patronatos, capellanías, memorias y aniversarios, que son los desahogos de la riqueza agonizante, siempre generosa, ora la muevan los estímulos de la piedad, ora los consejos de la superstición, ora, en fin, los remordimientos de la avaricia”. Por su parte, Meléndez Valdés, en sus *Discursos forenses*, afirma, en la misma línea que el asturiano: “¿Por qué las Leyes... no arregalarán por sí mismas las sucesiones en vez de dejarlas, como lo están al capricho incierto, a la imaginación asustada de un moribundo, dirigido frecuentemente por los asaltos y astutas sugerencias de personas extrañas, codiciosas de arrebatarle sus bienes en aquellos momentos de dudas y agonías en que la libertad está apagada y el terror engrandece sus fantasmas?”. Como vemos el tono de esta segunda diatriba, de 1821, es más duro y más explícito resulta también el drama de las postrimerías aunque aquí se nos ha deslizado ya el romántico y secularizado término de *fantasma*.

(151) Véase: JIMÉNEZ LOZANO, José: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Taurus. Madrid, 1978. Páginas: 68 y ss.

(152) O.F. N° 24. 1.826. Pag.. 26.

(153) Véase. ROSELL, Fray Cristóbal: *Armería... Ob. cit.* Pag.. 18.

(154) A.H.P.M. Ante: Pedro Espinosa de los Monteros. Prot. N° 2.755. Fol.: 37vto. De 31 de enero de 1.717.

(155) Véase: SÁNCHEZ LORA, José Luis: “Claves mágicas de la religiosidad”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, L.C. y otros (Coordinadores): *La religiosidad... Ob. cit.* Vol. II .Pags.: 125-145.

(156) A.H.P.M. Ante: Baltasar Ruiz. Prot. N° 3.906. Fol. 68. De 1 de marzo de 1.705.

(157) Véase: SALVÁN, J. Antonio: *Ob. cit.* Pag: 98.

(158) Véase: ARSONIO, Constancio: *Semana mariana para implorar la intercesión de María Santísima, nuestra madre y abogada y por su medio una buena muerte*. Imprenta de la viuda de Felipe Teruel (sin año). Murcia. Pags.: 31 a 56.

(159) Véase: RUIZ, Fray Pedro: Año predicable. *Ob. cit.* Pags.: 367-368.

(160) Confróntese: SEÑERI, Pablo (S.J.): *Semana preciosa y utilísima para el alma*. Imprenta de la viuda de Felipe Teruel. Murcia (sin año de edición). A.H..M.M. 2-B-9. Página: 16.

(161) Véase: DE VALENCIA, Fray Juan Francisco: Explicación ... *Ob. cit.* Pags.. 80-81.

- (162) A.H.P.M. Ante: Pedro Espinosa de los Monteros. Prot. N° 2.744. Fol.: 154-160. De 29 de diciembre de 1.703.
- (163) A.H.P.M. Ante: Miguel de las Peñas Torralba. Prot.N° 3.670. Fol.: 214-219. De 22 de octubre de 1.707.
- (164) A.H.P.M. Ante: Antonio Jiménez de León. Prot. N° 2.827. Fol.: 130-143. De 3 de junio de 1.709.
- (165) A.H.P.M. Ante Miguel de las Peñas Torralba. Prot. N° 2.481. Fol.: 248vto. De 19 de abril de 1.715.
- (166) A.H.P.M. Ante Joaquín Jordán Fernández. Prot. N° 3.3 68. Fol.: 75vto-76. De 3 de abril de 1.795.
- (167) A.H.P.M. Ante Francisco Bocio y Belda. Prot. N° 2.548. Fol.: 215-215vto. De 30 de abril de 1.795.
- (168) A.H.P.M. Ante Venancio de Cañada. Prot. N° 4.360 (sin numeración en los folios). De 27 de febrero de 1.825.
- (169)

José Antonio Rivas

Álvarez no encuentra muchos rastros en los testamentos sevillanos de esta angustia ante la agonía. Véase: RIVAS ÁLVAREZ, José A.: *Ob. cit.* Pags.: 106-112. Hay otras trazas de esto, como por ejemplo, el pedir que se releven sacerdotes en el lecho del moribundo o el remunerar sus servicios tal como hizo D. José Ventura, comerciante de origen maltés, en 1.798: “ *Mando que verificado mi fallecimiento se de y entregue una caja de plata de las dos de mi uso al religioso que me asista y auxilie por vía de legado que de ella le hago y le suplico ruegue a Dios por mí*”. Este caso concreto revela una mentalidad bastante secularizada pues entiende el bien morir como un negocio, con un intercambio muy concreto (oraciones y propiciación sacerdotal de un rito de integración adecuado, a cambio de bienes puramente materiales), sin duda debido al hecho de que nuestro hombre era comerciante y por ello acostumbrado a los contratos, pues enfoca el asunto casi como si de uno de ellos se tratara.. El documento en A.H.P.M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. N° 2.383. Fol.. 870vto. De 12 de octubre de 1.798.

TABLAS ESTADÍSTICAS CAPÍTULO V

CUADRO I

LA ORACIÓN FÚNEBRE: ESTUDIO DIACRÓNICO./1

Tipo Cuali dad	R 1700	N 1728	r 1742	O 1742	O 1743	R 1746	R 1747	PD 1748	P 1749	ASC 1753	O 1753	N 1757
1		=		*	=				=		=	*
2	=	=				*	=				=	*
3			*			*			=	=		*
4			*	*	=			=	=			*
5												*
6			*	*	=			=	=	=		*
7					=	*		=	=	=		
8	=			*						=	=	
9				*				=		=		
10				*	=			=		=		
11	=					*	=		=			
12						*			=			*
13						*			=			
14					=				=			*
15	=					*	=					
16							=					
17							=					
18							=					
19										=		
20			*								=	
21												
22												
23									=			
24								=		=		
25					=						=	
26												

Fuentes: A.H.M.M. Sermones fúnebres consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO I/2

LA ORACIÓN FÚNEBRE: ESTUDIO DIACRÓNICO/2

Tipo Cualidad	r 1758	r 1758	R 1759	r 1760	PD 1772	N 1782	O 1784	P/N 1786	R 1789	R 1789	R 1826
1					=	=	=				
2		=	*	=	=				=		
3	*		*	=	=	=					=
4		=	*	=				=	=	=	
5	*					=					=
6				=	=	=					
7	*				=	=					
8					=			=			=
9											
10					=		=	=			
11					=				=		
12	*		*	=	=			=		=	
13			*		=			=			
14									=	=	
15			*				=		=	=	=
16			*			=					
17	*						=				
18											
19				=							
20					=	=		=			=
21						=					
22						=		=			
23						=		=			
24											
25											
26							=				

Fuentes: A.H.M.M. Sermones fúnebres consultados (véase índice de fuentes).

DESCODIFICACIÓN DE LOS SÍMBOLOS CONVENCIONALES PARA PODER INTERPRETAR EL CUADRO ANTERIOR:

Las letras que aparecen sobre los años en la fila superior del cuadro anterior significan:

R: Oración fúnebre pronunciada por un rey

N: “ “ “ “ “ noble

r: “ “ “ “ una reina

O: “ “ “ “ un obispo

PD: Oración fúnebre pronunciada por el Provincial de los dominicos

p: “ “ “ “ un laico particular

ASC: “ “ “ “ la Abadesa de las Claras

P/N: “ “ “ “ un presbítero y noble (padre de Floridablanca).

Los signos que aparecen en las casillas correspondientes, sirven para distinguir la fuente de la oratoria. Así:

* Sermón pronunciado por un jesuita.

= Sermón pronunciado por otro clérigo.

Los números de la primera columna identifican cada una de las virtudes o cualidades predicadas desde el púlpito y que teóricamente adornaban la personalidad de cada uno de los personajes objeto de Elogio fúnebre. Los números que se corresponden con estas virtudes son los siguientes:

- 1: Limosnero-caritativo
- 2: Realiza obras benéficas
- 3: Frecuentador de los Sacramentos
- 4: Practicante frecuente de la oración
- 5: Lector de libros piadosos
- 6: Frecuentador de penitencias rigurosas: cilicio, ayuno y disciplina
- 7: Obediencia jerárquica en la Iglesia y a los confesores
- 8: Modesto-humilde
- 9: Pobre-desprendido
- 10: Celos pastoral y cumplidor de los deberes eclesiásticos (misa)
- 11: Temeroso de Dios
- 12: Frecuentador de los templos y reverente en ellos
- 13: Castidad y fidelidad conyugal
- 14: Devoto de devociones marianas y santos
- 15: Defensor de la religión católica
- 16: Sentido de la justicia
- 17: Fortaleza de carácter
- 18: Templanza
- 19: Diligencia
- 20: Benignidad de carácter y afabilidad
- 21: Nobleza de carácter
- 22: Da educación cristiana a sus hijos
- 23: Devoción al Rosario y al Santísimo Sacramento
- 24: Observancia de la Regla de su orden

25: Buen predicador y teólogo

26: Patriotismo

Fuente: Sermonario consultado (véase índice de fuentes).

Nota: el Sermón dedicado al marqués de los Vélez de 1751, lo hemos suprimido y no aparece en el cuadro adjunto ya que se trata en realidad de un Panegírico genérico de toda la Casa y estirpe de los Vélez y no el de un individuo concreto, rompiendo así el enfoque metodológico del estudio realizado.



CAPÍTULO VI.

LA RED DE GESTOS EN TORNO A LA MUERTE A TRAVÉS DEL TESTAMENTO.

Un testamento católico de la época moderna tiene varias partes. Una extensión no despreciable del mismo contiene toda una serie de disposiciones, codificadas, que nos remiten a un contexto teológico vulgarizado (por diversos medios: los sermones, por los libros de devoción, por las Artes de morir, en una palabra, por los *mass media* de la época).

La importancia de estos medios educativos de larga duración ha sido resaltada reiteradamente. Destacaremos algunas aportaciones recientes: el profesor Teófanos Egido destaca la imposibilidad de pensar una sociedad del Antiguo Régimen sin sermones (1). Aguilar Piñal habla de una auténtica “*pedagogía permanente de adultos*” (2) y Álvarez Santaló resalta el poder pedagógico de lecturas piadosas reiteradas y repetitivas (3). Son estas razones las que nos hicieron analizar en el capítulo anterior no sólo las Oraciones fúnebres sino también otra gama de obras encuadrables dentro de la literatura devocional y piadosa.

La idea que se saca de leer e estos tres verdaderos clásicos de la historiografía dieciochesca y las obras que sobre la muerte hemos ido citando en capítulos anteriores es la de una España abrumadoramente apegada a una religiosidad barroca, es decir ritualizada, mágica y externa, que recubre frecuentemente un estrato mental más oculto y más silencioso como es el de la escatología primitiva.

En el otro extremo de la balanza encontramos posturas opuestas a las anteriores, como la de Francisco Sánchez –Blanco Parody que defiende una plena conexión de España con las corrientes culturales del siglo y más aún: la progresiva extensión de ciertos comportamientos secularizados fruto de llevar hasta sus últimas consecuencias el materialismo y el sensismo hacia mediados del reinado de Carlos III. (4).

Esta disparidad tan acusada es un aliciente añadido para comprobar dónde se encuentra la realidad de los fenómenos sociales en Murcia a caballo de dos épocas. Sin embargo, esta antinomia no deja de ser una simplificación pues cabe una tercera posibilidad digamos intermedia entre ambas alternativas antes mencionadas, que es lo que la historiografía llama jansenismo o también cristianismo ilustrado.

En el sentido antes apuntado, hemos visto el desarrollo mental que impregna el discurso, vamos a ver ahora el desarrollo de los comportamientos colectivos en los testamentos, nuestras otras fuentes.

El contexto teológico al que antes aludíamos, no es otro que el del tránsito del alma humana entre el momento del óbito y la Gloria Celestial que es fuente de problemas: la salvación no está inmediatamente asegurada, podemos ir a parar al Purgatorio... o incluso al infierno, tal como veíamos más arriba. De esto se deriva el hecho que debamos comprender el testamento como el continente jurídico de lo que podríamos denominar , siguiendo a Ph. Ariés “*seguridades para el Más Allá*” (5).

A esto debemos unir que dentro de los valores heroicos de la Contrarreforma, ocupaba un lugar importante como vimos, la publicidad y la notoriedad de la muerte de los justos en el género hagiográfico (6)- en este caso santos; pero como veíamos, en el XVIII esa

categoría heroica queda ampliamente rebasada y ampliada, rebajando el perfil de las personalidades de las que se predica sus cualidades desde el púlpito- . El resultado es que nos estamos moviendo con un tipo de muerte ejemplarizante y en tanto que tal, ritualizada a través de una red de últimas voluntades. El testamento nos proporciona un verdadero catálogo de ritos de la muerte durante la Edad moderna bajo el signo del catolicismo post-tridentino.

Esta prolijidad de la fuente autoriza a la elección de una serie de índices significativos que nos aproximen, en una primera instancia, a un catálogo de prácticas sociales y después a un desciframiento en la clave que se quiera o se pueda, ya que el documento es explícito a veces pero no lo es en otras ocasiones (o bien antropológica, o más bien más específicamente histórica). De acuerdo con lo anterior, y tras los primeros contactos informales con la fuente, hemos elaborado una ficha-tipo que nos permitiera acumular de alguna manera el copioso material de archivo, para después analizarlo y “descifrarlo” (véase en folio adjunto).

Como se ve los indicadores son múltiples y algunos han sido ya utilizados en la redacción de este trabajo. Otros lo serán continuación y algunos ni siquiera los hemos llegado a utilizar. Muchos de estos indicadores no son unívocos ni tienen las mismas características. Por ello, y porque creemos que los temas de historia de las mentalidades no pueden reducirse totalmente a números, hemos usado la cuantificación no como un fin en sí, sino como un medio de aproximación a la mentalidad en torno a la muerte. Nuestro método es elástico, pues no está exento de esa “*intuición cualitativa*” de que habla Michel Vovelle (7), siempre necesaria para comprender bien el dato desnudo que proporciona una cifra o un porcentaje. Nada de esto es nuevo, pues ya lo hemos practicado en otros capítulos, pero merece la pena recordarlo ahora.

Después de esta cuestión previa, habrá que decir que contamos con una instancia interpuesta entre nosotros y el hombre murciano de finales del antiguo Régimen. Estamos hablando, claro está, del mediador notarial. Qué duda cabe que su discurso fuertemente estereotipado, puede inducir en el investigador un cierto desánimo si lo lee irreflexiva y alegremente, deformando y falseando los resultados del investigador(esto es , tomando la parte que es el formulario notarial, por el todo que son las representaciones y actitudes colectivas). Somos perfectamente conscientes de todos estos peligros, pero pueden ser superables: el notario, considerado como ser social actuaría como testigo de época privilegiado y lo pude ser por dos medios. En primer lugar, porque hasta lo que es aparentemente automático y nimio tiene una carga mental evidente (8), y en segundo lugar, porque un tratamiento estadístico – del tipo que iniciábamos al clasificar y computar una serie de fórmulas notariales - puede desvanecer la impresión de monolitismo y acronía que se desprende a primera vista del formulario notarial para dar paso, a matices, a giros, a deslizamientos progresivos y discretos pero no por ello menos reales, y que deben , además, de informar sobre los cambios de sensibilidad o representaciones mentales (9).

Por todo lo anteriormente dicho, antes de ir al hombre que acude al notario, iremos al notario mismo. Obrar así se nos antoja altamente peligroso pues como dijimos en otra parte, un estudio mal enfocado puede terminar estudiando tan sólo la práctica profesional de los notarios más que la mentalidad colectiva. Por ello, hemos optado por sólo escoger unos cuantos indicadores bien concretos: la invocación y la elección de

intercesores. Sólo dan información a base de gruesas pinceladas sin dejar ver el toque fino y de detalle. Proporcionan algo así como el decorado de fondo de la función. Tan sólo como esto, dentro de una perspectiva voluntariamente posibilista, ha de tomarse el estudio de la convención notarial.

1.- LA INVOCACIÓN.-

El acto de otorgar testamento comienza con el recuerdo explícito de la Divinidad y, a veces, a los santos de la Corte Celestial. Reflejo de esta concepción del plano celeste, las invocaciones de los testamentos murcianos del siglo XVIII son normalmente las conocidas ya en otros lugares y épocas (10).

Para seguir la evolución de este indicador hemos procedido como ya hicimos antes: agrupando las fórmulas notariales que supongan una noción similar y un desarrollo discursivo semejante. Les adjudicamos, también unos valores o signos convencionales(11). El resultado de tal procedimiento se puede estudiar en el cuadro I.

Las conclusiones que se pueden obtener, a la vista del mismo, casi no precisan comentario: la estereotipación de las fórmulas notariales es muy fuerte y el uso se centra casi exclusivamente en el tipo A. Como comprobamos, el panteón celeste bajo el que se pone el documento (y su intención) casi sólo conoce a dios Padre y en bastante menor medida a la Virgen María (tipo B), quedando a gran distancia los santos Apóstoles, S. Pedro y S. Pablo (tipo F).

Quiere esto decir, es obvio, que la idea de Juicio del alma ante Dios-Majestad (“*todopoderoso*”) preside el acto, orienta la intención. Subsidiaria y anexa a esto está la idea de la redención de culpas y posible penalidades para el alma a cuyo carácter y finalidad responde, en principio, el testamento moderno. Por lo demás, los adjetivos y sustantivos con los que designa tanto a la Virgen María como al mismo Dios parecen dar la misma noción de figuras mayestáticas y jerárquicamente altas en la Corte Celestial. A María se la designa como “*Soberana reina de los Ángeles*” o “*Emperatriz de los Cielos*”. Todo este mundo se nos representa jerarquizado, en una Corte Celestial hacia la cual el hombre en sus postrimerías se dirige y para ello apela (invoca) a las figuras más importantes.

En los primeros años del siglo XIX la situación es similar, pero el estereotipo se ha diversificado, centrándose en los tipos A (54,66%) y B (31,33%). Parece además que el rigor está atenuado pues pasamos de un abrumador dominio del tipo A(76,60% en 1.795), que representa una gran sequedad discursiva a tan sólo un leve predominio (54,63%) en 1.825.

Una vez dicho esto, comprobamos cómo incluso en 1.825 la invocación eso de rigor en la redacción del documento. Este indicador prueba, necesariamente, el enfoque religioso del documento, independientemente de que, como vimos, comience tener también otras finalidades menos piadosas, conforme avanza el siglo. En ese sentido hay que valorar el hecho, bien revelador, de que la invocación sólo falta en menos del 5% de las actas analizadas, en todos y cada uno de los sondeos de años-testigos. Una nueva constatación

que añadir pues a otras consideraciones que hicimos en capítulos anteriores y que se parece bastante poco a la situación provenzal descrita por Vovelle: casi $\frac{1}{4}$ de los testamentos marseleses (un 22%) son totalmente laicos, es decir, han perdido la invocación en su redacción notarial (12). Por el contrario, los ejemplos españoles prueben que el caso murciano no es ninguna excepción dentro del contexto peninsular. Así, por ejemplo, en el caso de Mataró, estudiado por Olga López i Miguel, vemos como entre 1.690-1.700 y entre 1.740-1.750 el 100% de las actas contienen el estereotipo notarial, mientras que entre 1.790 y 1.800 el porcentaje se ha reducido hasta una banda que va del 92% al 96,55%. Por su parte, David González Cruz ha llegado a las mismas conclusiones en la parte opuesta de España, (Huelva), sólo que esta vez sin cuantificar los resultados en un estudio interesante por ser específico de este grupo socioprofesional (los notarios) (13).

Además de todo esto que hemos dicho la invocación prueba un hecho: los escribanos y notarios murcianos del XVIII, no se adelantan precisamente a su época, si por tal entendemos una mayor secularización de su práctica profesional en cuanto al acta de testamento por lo menos se refiere. Más bien todo lo contrario.

2.- LOS INTERCESORES.-

Verificada la reparación del alma y el cuerpo tras la muerte, aquella, tarde o temprano será juzgada. Se buscan por ello abogados que la defiendan. Algunos testamentos son bastante explícitos en este sentido y exponen de forma bastante clara esto que afirmamos. Son casos aislados y que además corresponden a personas a las que se les supone al tanto de la doctrina, al menos la fundamental, de la Iglesia. Se trata de fórmulas notariales muy desarrolladas pero excepcionales, esto es cierto y que no hacen sino confirmar lo que normalmente aparece sincopado. Es el caso, a manera de ejemplo, del testamento de D. Diego Antonio Rodríguez Callejas, escribano mayor del Ayuntamiento, en el cual tras la invocación y la filiación de la persona en cuestión leemos un verdadero compendio de doctrina cristiana:

“... Hallándome gravemente enfermo en cama, de accidente con que el Señor se sirve acordarse de mí, miserable Pecador, para que me disponga a aguardar la muerte, que miro tan cerca, con la esperanza de hacerla preciosa (de nuevo vemos aquí el testamento como requisito y condición de la buena muerte) ante sus ojos por lo que lloran los míos, considerando mis muchas culpas y pecados con que he abusado de su misericordia infinita, pero en mi libre juicio (...). Creyendo firmemente como creo en el alto e Inefable Misterio de la Santísima Trinidad que hacen las dilas divinas Personas que llevo invocadas, y con un solo dios por esencia, a quien amo con todo mi corazón por ser quien es, solamente pidiéndole postrado a sus pies se digne perdonármelos (...). Acogiéndome al amparo y protección de María Santísima Reina de los Ángeles y Señora nuestra, madre de los afligidos y desamparados que ciegos, confusos y turbados en este miserable Valle de Dolor caídos, la llaman y suspiran siempre perseguidos como yo ; y al Auxilio de los santos de mi nombre, los de mi particular obligación y devoción, con mi Ángel Custodio, para que todos intercedan con el Señor de las Misericordias que no me juzgue con la justa indignación a que mis culpas lo han

irritado, sino que usando de ellas, por su infinita bondad y clemencia no entre riguroso en cuentas con este su reconocido Siervo y perdonándomelas lleve mi Alma a gozarle eternamente en su Alcázar Celestial...” (14).

Pero lo anterior es lo excepcional. La norma la dan expresiones del tipo:

“Deseando poner mi Alma en carrera de salvación elijo por mi intercesora y abogada a la Soberana Reina de los Ángeles María Santísima, madre de Dios y Señora nuestra Concebida sin mancha de pecado original en el primer instante de su animación dichosa para que interceda con su preciosísimo Hijo Dios y Señor Nuestro sea servido perdonármelos y llevar mi ánima al eterno descanso con sus escogidos...” o “... eligiendo por mi Protectora y abogada a la siempre Virgen e Inmaculada Serenísima Reina de los Ángeles, María Santísima, Madre de Dios y Señora nuestra, al Santo Ángel de mi Guarda (...) para que impetre a Nuestro Señor Redentor Jesucristo, que por los infinitos méritos de su preciosísima Vida, Pasión y Muerte me perdone todas mis culpas, y lleve mi alma a gozar de su beatífica presencia...”

En cualquier caso, la finalidad de estos pasajes parece evidente, pero hay que hacer resaltar que la intercesión se busca siempre más a nivel cuasi humano que divino. Por ello, es la Virgen-Madre o a Cristo (Dios hecho hombre) a los que más se apela. Junto a ellos un “panteón” celeste más o menos poblado. Veámoslo en el CUADRO II. Para su creación hemos operado como hasta ahora lo venimos haciendo, esto es: dando valores convencionales a las fórmulas notariales (15).

Comprobamos que el tono de la encuesta es monocorde: predominio de los tipos 1 y 2 aplastante (con un 80% o más). Creemos que no podía ser de otra manera dado el alto grado de desarrollo del culto mariano en España en general durante la época Moderna y también en el siglo que nos ocupa (16).

Esta devoción mariana adquiere unos contenidos precisos: la Inmaculada Concepción. No creemos que esto pueda responder a un reflejo fidedigno de las actitudes de la generalidad de los fieles. Más bien creemos que ante esta constatación hay que tener cierta prevención, ya que como sabemos, el culto a la Inmaculada había devenido cuestión si no de Estado, sí al menos de tipo semioficial durante el siglo XVIII: Carlos III creó una condecoración con dicha advocación y además, en algunos oficios para ejercer había que creer en ese misterio e incluso defenderlo con sangre (17), por lo que la convención notarial, como documentación oficial que es, no podía dejar de incorporar este tópico.

Mucho más interesante será ver las advocaciones específicas que a veces acompañan a María: para ello tomaremos el año 1.775 como ejemplo. En él sólo encontramos dos casos de una advocación particularizada: Nuestra Señora de los Dolores (18) y María Santísima del Carmen (19).

Otro hecho a resaltar: el máximo que hacia 1.795 presenta el tipo 7, es decir, mencionar a la Virgen ,santo/os del nombre y devoción (genéricamente) y por fin a San José (con un 13,58% del total de invocaciones de ese año) es sólo parcialmente significativo de una tendencia socialmente masiva y operativa, en el sentido de un mayor barroquismo discursivo finisecular del mismo tipo que el que detecta Michel Vovelle en Niza, la ciudad más conservadora de la piedad barroca tradicional de las estudiadas por él. La razón es sencilla: de 36 casos en los que tales intercesores aparecen, 31 corresponden

únicamente a un solo notario, concretamente a Juan Mateo Atienza, siendo así una fórmula notarial de estilo, o sea, meramente técnica y distintiva de la notaría aludida, lo que vendría a desvalorizar en gran parte este porcentaje.(20). Pero, por otra parte, el hecho de la ruptura del monolitismo formulario notarial es un hecho novedoso y que hay que destacar, sobre todo cuando sabemos que San José es patrón de la buena muerte(21) y que esta aparición en los intercesores resulta coincidente con los miedos y crispaciones en torno a la agonía, constatada por las Oraciones fúnebres y por otra literatura piadosa, tal y como vimos en el capítulo anterior. Es un hecho altamente sugerente que debemos retener.

De todo lo dicho parece desprenderse la impresión de que todo casa perfectamente con el tipo de invocaciones predominante. Si allí la figura de Dios padre era la preferida como Juez que es de vivos y muertos; es ahora la figura de la Virgen como madre y por ello la que más posible influencia benefactora puede ejercer ante el Supremo Juez(22). Es la misma idea que vemos pintada en el centro del testero de la Capilla Sixtina por Miguel Angel Buonarroti, en plena época ya de crisis del humanismo renacentista(1.536-1541) y preparación del clima de reacción espiritual que desembocaría en la convocatoria del Concilio de Trento. No es casual que la fórmula notarial que parece traducir esta idea sea la de mencionar a la Virgen María como la intercesora: “..., *que por excelencia lo es de pecadores...*”. Parece que se prefiere ahora la calidad más que la cantidad.

Esta indudable preferencia que hemos detectado por la figura de la Virgen María traduce una mentalidad que actúa por contigüidad y cercanía: ¿Quién ha de tener más influencia sobre su Hijo que la Madre, no sólo de Él, sino también de todos los pecadores?. Apelar a María en cuanto madre es la estratégica idea que se repite a lo largo de todo el período de observación e incluso se refuerza hacia 1.825, pues entonces 3 de cada 4 testamentos contienen esta idea. Para apreciar esto en sus justos términos hay que tener en cuenta que la invocación a la que nosotros hemos adjudicado el número 2 también incorpora, a veces, en su redacción la idea de Madre de Jesús, es decir de Dios hecho hombre en sus entrañas. De esta forma, mientras la invocación se revela claramente como teocéntrica pues se piensa en el documento como una especie de alegato de defensa ante el supremo Juez, la elección de abogados defensores tiene más que ver con una concepción humanizada de la divinidad, esto es, cristocéntrica.

Por lo demás, la convención notarial a través de la forma estereotipada ha traducido un tabú, un silencio. Ha escamoteado, por la naturaleza del documento no podía ser de otra manera, una idea que sí hallamos en otros lugares. La Virgen María como potente auxilio para la horra terrible de la muerte. Esto sí aparece en otros lugares:

“¡Oh santa María, Madre de nuestra salud!. Cuando en la hora de mi muerte, mi alma y mi corazón clamaren , sálvanos que perecemos. Levántese tu Hijo crucificado y mande al mar de las aflicciones y vientos de tentaciones para que siga una gran bonanza, con que pueda llegar al puerto de la felicidad eterna” (23).

No menos explícito es este otro testimonio, esta vez rimado, que aconteció al erigirse la capilla de la Cofradía del Rosario, anexa a la iglesia del convento de Santo Domingo de Murcia, hacia 1.665 y que se debe a la musa de Pedro Álvarez de Lugo y Uso de Mar:

*“Quien con su tercio nos implora,
al acabar lo sucinto*

*de cinco dieces, Señora,
se halla en un cuarto de hora
mejorado en tercio y quinto.*

*Tan mejorado se halla
Que Luzbel corrido envía;
Pues temiendo dar batalla,
Él, con su infernal canalla
Huye en un Avemaría.*

*Y en fin, tan fieros soldados,
Por vuestra oración sagrada,
Quedan Virgen derrotados;
Que es vuestro Rosario espada
De tercios muy extremados (24)*

La semántica que hemos intentado precisar se vertebra en una serie de fórmulas que expresan con diversos matices todos los contenidos conceptuales anteriores. El repertorio de fórmulas notariales que expresan estas ideas es amplio pero las más repetidas son las que siguen.

- 1.- *“Soberana reina o emperatriz de los Ángeles, María santísima madre de Dios y Señora nuestra”.*
- 2.- *“Sacratísima reina de los Ángeles, santa María Madre de Dios y Señora nuestra”.*
- 3.- *“Serenísima reina de los Ángeles, madre de Nuestro Señor Jesucristo”.*
- 4.- *“María santísima, madre de Jesucristo nuestro bien y Señora nuestra”.*
- 5.- *“Santísima reina de los Ángeles, María santísima, madre de Nuestro Redentor Jesucristo y Señora nuestra, concebida sin mancha de pecado original desde el primer instante de su purísimo ser”.* A veces esto último se sustituye por: *“... desde el primer instante de su animación dichosa...”* o *“concebida sin mácula de pecado...”*.

Como vemos, y aunque con diversos matices, se repiten en casi todas estas fórmulas dos palabras: reina y madre. Es decir, que junto a la idea de intercesión cercana con su Hijo tenemos la idea de que María puede movilizar en nuestro amparo a los ejércitos de ángeles, tan necesarios en tan críticas circunstancias.

En fin, la práctica testamentaria murciana parece mucho más inclinada a la intercesión que otras. Vemos así como la elección de intercesores raramente falta en los documentos de nuestra muestra (la máxima despreocupación, aunque siempre modesta, se manifiesta a principios de siglo, cuando la fórmula notarial deja de aparecer en un 7,14% de las actas en 1.705 y un 10,95% en 1730) mientras que en otros casos peninsulares el no elegir intercesores está bastante extendido: Cádiz, durante la primera mitad de siglo presenta unos porcentajes de presencia de la fórmula notarial sensiblemente más bajos: 66,10% de las actas en 1.700, 44,29% en 1.725 y 45,85% en 1.750 (25). Oviedo, por el contrario, da un comportamiento notarial diferenciado entre ambas mitades del siglo XVIII; en la primera contienen intercesores casi la totalidad de las actas (97,1%) pero en la segunda, la proporción ha caído a menos de la mitad: un 40,9% tan sólo (26). Murcia se inscribe por lo tanto dentro de esos lugares donde la continuidad del formulario notarial prefigura un ambiente social sacralizado muy bien arraigado. Es el caso de Niza y comarca, estudiado por Michel Vovelle (27) que se

aparta de la evolución general provenzal o es el caso de Galicia tal como determinó en su día el profesor Baudilio Barreiro Mallón (28).

El hecho de haber constatado la evidencia de un arraigo pronunciado en la práctica del escribano, nos lleva a acercarnos más al fenómeno. Para mirar más en detalle nos vamos a centrar ahora en la segunda de nuestras muestras, es decir, la que está ordenada según el criterio sociológico. Para estudiar este aspecto vamos a centrarnos en aquellos testamentos en los cuales aparece algún intercesor añadido a la figura, omnipresente, de la Virgen María. Esto es lo mismo que decir que vamos a fijar la atención sobre la menor o mayor abundancia de intercesores celestes para establecer las preferencias y las tendencias seculares, teniendo en cuenta que es casi imprescindible la aparición, como mínimo, de la Virgen María.

Esta información la podemos visualizar en el CUADRO III.

En este cuadro podemos ver una aparente subida de la demanda de intercesores a finales de siglo, cuando se nutren los apartados correspondientes a S. José, Ángel de la guarda, el santo/a del nombre, los de la devoción genérica y el resto de los de “*la Corte Celestial*”. Hemos usado el término aparente pues hay un cierto factor de distorsión en nuestra muestra: 66 testamentos de los 87 que establecen como intercesores además de a la Virgen María, a cualquier otro santo/a o ángeles, pertenecen a la misma escribanía, concretamente a la ejercida por Juan Mateo Atienza. Queda pues bien a las claras que esta parte del testamento es ambigua: cláusula de estilo es sin duda (e incluye como elementos casi fijos de la redacción al ángel custodio, el santo del nombre y una llamada genérica a otros santos de la devoción del otorgante) y por ello no cabría hablar con total propiedad de que el panteón de intercesores celestes se ha poblado súbitamente a finales de siglo, ya que tal hecho se deriva en gran medida del ejercicio profesional de un solo escribano y sus oficiales. Pero al mismo tiempo resulta que coincide con las agonías problemáticas que vimos y denota también una individualización y concreción de los intercesores celestiales de parte de los otorgantes, frente a la inconcreción y semianonimato que vimos en el sondeo por años testigo. Volviendo precisamente a este, y concretamente al correspondiente al año 1.795, nos llama la atención la subida espectacular del tipo de intercesores 4, es decir, aquél que une a la Virgen María, el Ángel custodio (véase la nota 15 del este capítulo para la descodificación) además de otros santos genéricos de la devoción del otorgante. Esta subida la estimamos mucho más significativa pues aunque sus cuotas de presencia (la frecuencia en términos matemáticos) son modestas (18 casos, es decir casi un 7%) hay que considerar que es una subida que surge de la nada, pues sólo alcanza cierta relevancia, antes de finales de siglo, en 1.705 (6 casos con un 4,76%) siendo desconocida o casi desde 1.730 a 1.775. Además no se trata, como la intercesión que nosotros hemos llamado tipo 7, que estaba concentrada en una gran proporción en tan sólo una notaría. Ese 7% de casos en 1.795 que le corresponde a la intercesión 4 está bien repartido por todos los notarios lo que sugiere una tendencia más de fondo, más socialmente generalizada, que confirma que el notario Juan Mateo Atienza sea un testigo de época y que adelanta la evolución social de este extremo de la representación mental en torno a la muerte y las actitudes que desencadena, resultando en este sentido su práctica profesional como la quintaesencia de una tendencias mas difusa.

Este último argumento nos lleva a buscar de otra manera. Lo haremos en el penúltimo de nuestros sondeos por años testigo, el de 1.795 con el fin de diluir la escribanía ejercida por Juan Mateo Atienza dentro del conjunto de las del número que en dicho año

estaban en ejercicio. Pero antes conviene sacarles todo el partido posible a las cifras de este cuadro que ahora comentamos (CUADRO III ,realizado en base al sondeo por grupos socioprofesionales). Al respecto llama la atención la abundancia de las advocaciones de santos/as hasta mediados de siglo, sobre todo, en el clero y en menor medida, en el grupo de élite: 24 menciones en 1.705-20 y 19 en 1.750-1.760 para el clero, y 5 y 5, respectivamente, para la élite. Desglosando este apartado se puede establecer un ranking de las preferencias por el santoral en los tres momentos de principios, mediados y finales de siglo. Veamos. El número de menciones (advirtiendo que un mismo otorgante puede a veces instituir e invocar como intercesores a más de un santo/a)en los distintos períodos quedaría así:

	1.705-20	1.750-60	1.790-1.800	TOTAL
San Felipe Neri	2	1	3	6
San Juan Bautista	1	2	3	6
San Juan Evangelista	2	1	-	3
Sta. Teresa Jesús	2	-	-	2
San Pedro Alcántara	1	-	-	1
San Ignacio Loyola	2	2	-	4
San Francisco Javier	4	1	-	5
San Nicolás de Bari	2	2	1	5
San Pascual Bailón	1	1	1	3
San Juan Nepomuceno	-	-	1	1
Santo Domingo	1	1	2	4
Santo Tomás Villanueva	2	-	-	2
San Francisco Paula	1	1	-	2
San Andrés	1	1	-	2
San Ildefonso	2	-	-	2
San Fulgencio	1	1	-	2
Santa Florentina	1	1	-	2
Otros	8	9	1	18
TOTALES	34	24	12	70

Como vemos, todos los santos y santas invocados, con alguna excepción notable como, sobre todo, la de San Juan Bautista , son contrarreformistas. La atomización de las cifras y lo modesto de las mismas no permite hablar de tendencias generales marcadas a no ser la progresiva retirada del panteón de intercesores e intercesiones celestes conforme va avanzando el siglo. Así, pasamos de una frecuencia de menciones de 34 en 1.705-1.720 a 24 y 12 a mediados y finales de la centuria respectivamente. Llama la atención también la modestia de las apariciones de los santos locales de la Diócesis de Cartagena (San Fulgencio y Santa Florentina sólo aparecen 4 veces y tan sólo en la primera mitad del siglo para desaparecer por completo a continuación), a pesar del gran esfuerzo propagandístico desplegado por el Cabildo catedralicio en el sentido de reivindicar la antigüedad y preeminencia de la Mitra murciana en la cristianización de la península ibérica, para lo cual echó mano de la hagiografía petrea ,a veces de lo más fabulosa y sin base histórica frecuentemente, como es el caso del enorme imafrente de la Catedral, obra de Jaime Bort, cuyas obras comenzaron en 1.736 (29) .

Por lo demás resulta evidente además que las diversas advocaciones marianas han conseguido sustituir a los santos/as como intercesores en el grupo del clero, en el corte cronológico finisecular pues brota entonces, con hasta 19 menciones diferentes esta intercesión. A pesar de ello conviene advertir que, de nuevo, es esta una cifra que enmascara la realidad, al menos parcialmente ,pues trece de dichas menciones corresponden a un solo testador, concretamente al presbítero D. Francisco López Casacau (30), lo que parece probar su marcada devoción mariana muy particular.

Hablábamos en otro lugar de un abandono u olvido de la generosidad hacia las Ánimas del Purgatorio, de una problematización crepuscular en el siglo de las luces de la agonía. La muerte mía y no la del otro ha pasado a primer término, ocupa un primerísimo plano. Por ello la tendencia general es la de la aparición de intercesores particulares , individuales, y que a veces o rompen la convención notarial o la alteran llenando de contenido los cambios en la estereotipación del formulario notarial. La omnipresente Virgen María se ve por ello acompañada de otros medianeros. Es el caso del Ángel de la guarda. Es él el que siempre nos acompaña invisible, el que siempre nos ampara. Es por ello un buen defensor para un tránsito que se ha hecho más difícil, es una arma defensiva que juega una parte de los testadores que buscan su salvación, que solicitan por tanto su Ángel correspondiente. Y tan rápido como vino se fue: ha desaparecido o casi en 1.825... y eso que los escribanos pasaban a sus oficiales sus fórmulas... y eso que el Febrero Novísimo, todavía, en su tercera edición , de 1.837, lo incluía en el modelo redactado de testamento que incorpora. (31).

De todo esto se puede sacar como conclusión un difuso, relativo y modesto aumento del panteón celestial de intercesores hacia finales de siglo, en el que se prefieren las figuras cercanas (y por tanto influyentes) a Dios, junto con el Ángel de la guarda, exponente de la búsqueda de la salvación personal e individualizada. Además, el panteón de santos y santas se ha escondido a nuestra vista durante la segunda mitad del siglo. Esta sequedad de la fuente anuncia una bajada del barroquismo hagiográfico desde mediados de siglo. Todo un síntoma de que vamos hacia una religiosidad tal vez más interiorizada y familiar, menos pública, al menos en los sectores sociales de los notables urbanos. El último paso en este proceso se dará en el siglo XIX, cuando desaparezca súbitamente el último testigo residual, en el sentido de la preferencia por la cantidad sobre la calidad ,del barroquismo mortuorio que no es otro que el Ángel custodio. El caso murciano se parece en este punto al malagueño, estudiado por Elías de Mateo Avilés (32).

2.- SEGURIDADES PARA EL MÁS ALLÁ. PIEDAD BARROCA Y ESCATOLOGÍA PRIMITIVA. LA MORTAJA.

Una vez muerto el hombre o la mujer que ha otorgado su testamento, comienza todo un proceso, más o menos largo, más o menos complicado y minucioso. Se trata de una red de gestos y disposiciones para burlar la “muerte eterna”. Para analizarlo adoptaremos un enfoque cronológico. Así, iremos pasando revista a los diversos momentos y circunstancias: desde los momentos inmediatamente posteriores a la muerte física hasta llegar a la amplia gama de los sufragios por el alma, con un alcance temporal variable.

La primera preocupación : dotar al cuerpo inerte de una envoltura para su última morada. Es este un punto en el que casi siempre hay unanimidad. Un altísimo porcentaje de otorgantes escoge algún tipo de mortaja hasta épocas bastante tardías. Véase el CUADRO IV.

Este hecho no traduce una preocupación o sensibilización nueva hacia el propio cuerpo, al menos totalmente. Se trata de buscar un elemento de seguridad, como ya venimos diciendo. El hábito religioso, es, pues, el que se busca y dentro del *ranking*, el papel estelar, casi único, lo ostenta el sayal franciscano.

A partir de lo dicho se observa una ligera tendencia al deterioro en la elección del hábito franciscano. El descenso en las preferencias de los otorgantes parece decrecer en un 10% aproximadamente, durante la segunda mitad del siglo, respecto al sondeo de primeros de aquél, manteniéndose en unas cotas en torno al 60%. Este descenso de la preferencia, parece ha sido captado tanto por carmelitas, en sus dos ramas, como por capuchinos (aunque como bien se ve los porcentajes son bastante más modestos). Estos porcentajes sitúan a la Murcia del siglo XVIII más cerca de la Málaga de comienzos de siglo que de la Galicia contemporánea.(33).La verdadera ruptura la marca, sin embargo, una vez más el sondeo de 1.825. El descenso es brusco para el hábito franciscano (una pérdida de un 50% aproximadamente)y las actitudes se han diversificado: una cierta despreocupación por la mortaja parece abrirse camino, bien no dejando o no especificando nada al respecto (un 12,29%), bien abandonando la decisión a los albaceas (un 20, 32%). Junto a ello aparecen mortajas “civiles” (uniforme militares y ropa del uso del difunto) además de mortajas que consisten en túnicas de cofradías, que aunque son asociaciones piadosas estaban integradas mayoritariamente por laicos, son los tipos 25 y 33 de nuestra tabla. Si sumamos todos estos apartados resulta que casi la mitad(más de un 40%)de los otorgantes han abandonado en mayor o menor grado la envoltura religiosa de sus cadáver hacia el primer cuarto del siglo XIX. Pero antes, a lo largo del último siglo del Antiguo Régimen, todo parece indicar una devoción franciscana acentuada, y además monocorde para todo el período cronológico de dicho siglo (34).Ya vimos anteriormente que los franciscanos en sus diversas ramas fueron muy populares, desde antiguo, en Murcia. Sería pues, en una primera explicación, un motivo de tradición y prestigio el que impulsara a los hombres de la segunda mitad del siglo XVIII a elegir todavía el hábito franciscano. Esta explicación se basa en la sencilla, pero a la vez operativa idea de la presión social, del convencionalismo repetido de generación en generación y apuntalado por la autopropoganda que desde el púlpito, víamos, difundían los regulares en general. No habría que desdeñar tampoco la influencia del confesionario y aquello de lo que hablaban los ilustrados o preilustrados y que fue recogido en su momento por Jean Sarrailh: el fraile de turno montando guardia al pie de la cama del moribundo en espera de limosnas, misas, legados, mandas y por tanto, también hábitos utilizables como mortajas (35).De hecho, indicios de que la opinión de los críticos, era algo más que argumentos apologéticos de un discurso en contra del clero regular los hay. Precisamente ,los propios franciscanos tuvieron que poner coto a ciertos abusos y en una de las cláusulas de las Constituciones de la Provincia de Cartagena de N.S.P.S. Francisco, compuestas en 1.721, es decir, en plena época de esplendor de la utilización del hábito franciscano como mortaja, correspondiente al Capítulo III (“*De la guarda de la pobreza*”)podemos leer lo siguiente:

“Aunque los Guardianes y Prelados Superiores, según concesión de Sixto IV pueden dar hábitos para difuntos, se ordena que no se den sino es por orden del Síndico sin que acerca de la limosna que por esta razón ofrecen los fieles, pueda el Guardián no otro alguno en su nombre hacer contrato alguno, so pena de propietarios.

El fraile que sin orden expreso de su Guardián o Prelado Superior se atreviese a dar algún hábito, aunque sea por orden del Síndico sea castigado como propietario y la limosna de dicho hábito se aplicará para las necesidades de la Comunidad.

Sea privado de su oficio de Guardián aquel que presumiese granjear con los hábitos para difuntos haciéndolos de sayal vasto u otra tela barata para sólo ese efecto.

El Guardián que en su Convento dejare hábitos para difuntos cargados con deudas de misas, en las disposiciones del Capítulo o Congregación sea privado de voz activa y pasiva”(36).

Vemos , una vez leído el pasaje anterior, una nueva motivación. En alguna medida el hábito franciscano es una mortaja popular pero su popularidad es en parte inducida de forma interesada, sobre todo cuando comprobamos las malas artes de algunos frailes como unir misas al hábito para “colocarlo” mejor. Y esto que decimos no es una opinión de un filósofo o ilustrado, lo es de los propios franciscanos, en su afán por centralizar , controlar, y depurar móviles espurios (dentro de las pautas de la religiosidad barroca) en una práctica evidentemente masiva. Los propios frailes son hijos del siglo, más que les pese, están inmersos en el siglo. Su oferta es porque había una demanda, o lo que es lo mismo: no había devoción al santo de Asís (raramente se le menciona como intermediario y defensor para el alma del difunto en la elección de intercesores en los testamentos), ni siquiera había apego a la Seráfica Orden (raramente se escoge un fraile como albacea, y los franciscanos tampoco escapan a esta regla, sobre todo desde mediados de siglo). ¿A qué se tiene devoción entonces?. Al objeto. Da el hábito franciscano satisfacción a esa especie de fetichismo religioso que en buena parte es la religiosidad barroca.

El hábito en general, y el franciscano en particular, es entendido como objeto cargado por sí mismo de potencias benéficas. En nuestro caso, esta noción se traduce en Indulgencias, es decir: seguros de vida... espiritual, claro está. Así, por ejemplo, a la hora de elegir sepultura y mortaja, D. Agustín de Aldecoa y Llegudia, que afirma ser Caballero de Santiago y antiguo tesorero de la entonces princesa D^a Bárbara, dice:

“... y el cuerpo mando a la tierra elemento de que fue formado, el cual es mi voluntad que luego que fallezca se cubra y amortaje con el Manto Capítular que tengo de la Orden de Santiago poniéndome en lo interior un hábito o escapulario de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de Asís, bastante a poder ganar si fuera digno de ello, como lo espero de la bondad y misericordia del Señor, las Indulgencias que le están concedidas y quiero sea enterrado...” (37).

Este testimonio es de finales de siglo. Nada ha cambiado en cien años. De 1.705 es esta otra declaración de intenciones:

“... quiero que el dicho mi cuerpo sea cubierto con el hábito de mi Padre San Francisco, para poder ganar la indulgencia que está concedida a los que se entierran con tan santo hábito” (38).

A veces este tipo de fe se nos confiesa con una ingenuidad y candor que nos desarma a la altura de finales del siglo XX. Nada menos (y nada más) que todo un Regidor

perpetuo del Concejo, poderoso él (liberaba a siete esclavos)dice lo que sigue (se trata de un Codicilo y está fechado hacia 1.721).

“Asimismo quiero que el ataúd en que dejo dispuesto ser enterrado se forre en sayal del que hacen los hábitos para los religiosos de N.P.S. Francisco de esta ciudad en atención a la especial devoción que le tengo y haber ofrecido, dándome Dios salud, vestirme de este santo hábito” (39).

Más revelador que esto no puede ser nada: ¡devoción al objeto!. Las características de tan utilitaria y taumatúrgica religiosidad eran compartidas, eran generales durante todo el siglo XVIII. El clero, supuesto grupo con una religiosidad más refinada y sofisticada a veces “metía” la pata estruendosamente, como es este caso:

“... el cual quiero sea sepultado en la Iglesia parroquial del Señor San Bartolomé de esta ciudad, de donde soy feligrés (...) cubierto con la vestidura clerical que me corresponde y debajo de ella o en su interior lleve una túnica corta del hábito de N.P.S. Francisco, teniendo concedidas las mismas indulgencias que a el todo de su hábito...” (40).

Se trata de una advertencia de un desconfiado clérigo tonsurado: ¡no vaya a ser que no se me apliquen las indulgencias!. Es un clérigo cercano al pueblo, sin duda. Tan cercano que aún no ha recibido todas las órdenes sacras. Pero poco cercano al pueblo estaría todo un canónigo, D. Benito de las Heras, conservador a lo que se ve, pues debajo de sus vestiduras sacerdotales pidió el correspondiente hábito de San Francisco (41).

Este es el tono general. Luego , también hay excepciones a la norma. Como la del ermitaño de la Luz, el hermano Ambrosio Moreno, quien en 1.730, nos dice con ese estilo lacónico pero expresivo que distingue los testamentos de los grupos populares:

“Quiero que una túnica blanca que tengo me sirva para el entierro” (42).

Gesto este muy, muy antiguo, decididamente arcaizante, símbolo de pobreza y humildad que hunde sus raíces en la Edad Media (43) y que termina por desaparecer ahogado por las utilísimas mortajas de los regulares mendicantes, ya que sólo tenemos documentados dos casos de mortajas blancas, o sea sudarios blancos, uno en 1.705 y otro, el antes mencionado, de 1.730.

Tal era el prestigio del hábito franciscano que las mismas cofradías lo recomendaban a sus miembros o directamente lo imponían como parte de sus servicios mortuorios. Por ejemplo, las del Cristo de la Esperanza, en 1.754:

“Se le dará al hermano difunto, para cubrir su cuerpo, hábito de la religión que hubiese sido voluntad y no habiéndola expresado, de la del Seráfico Padre San Francisco...”(44).

Todo parece bastante estable en este aspecto de la red de gestos de la muerte barroca hasta llegar al año testigo de 1.825. Es entonces cuando se produce el desplome del hábito franciscano en particular (pasa de un 60% a un 30%) y en general de todas las mortajas religiosas. Por el contrario, el abandono de ésta, antes importante cuestión, en manos de los albaceas, o simplemente no dejar nada dispuesto , han superado cualquier

otro valor, pues afectan a casi un tercio de los otorgantes. Además de ello, comienzan a aparecer las mortajas laicas: ropa de uso del difunto o uniformes, en el caso de los militares. Sin embargo, todavía aparece un objeto de culto en contacto con el cadáver: el escapulario, normalmente mariano y frecuentemente de la Virgen del Carmen. Su uso parece haber tomado el relevo, con los mismos fines y características que se le atribuían al hábito franciscano. Esto, sin embargo, no es algo general. Parece estar circunscrito tan sólo a los militares, que empiezan a menudear en la muestra de 1.825 veamos algunos ejemplos de lo que decimos. Primero de una mortaja civil: en el testamento de D. Simón Herraiz que se autotitula Auditor honorario de los Reales Ejércitos y Abogado de los Reales Consejos, leemos:

“Primeramente mando mi alma a Dios (...) y el cuerpo mando a la tierra de que fue formado cuyo cadáver es mi voluntad se vista con centro blanco, zapatos negros, sombrero con escarapela, presilla y canelones dorados y casaca de mi uniforme de Auditor de guerra...” (45).

Por su parte, el Teniente Coronel de infantería, D. José Moreno Sánchez disponía así:

“... el cual es mi voluntad que si muriese estando en actual servicio de su Majestad (que Dios guarde) sea cubierto con mi uniforme, empleándose para este efecto la ropa más inútil que tuviese, verificándose lo mismo si me hallase retirado pero debajo del uniforme se me ha de poner el escapulario de mi abogada y protectora María Santísima del Carmen, siendo colocado mi cadáver en ataúd de madera llano sin más lujo que forrado en bayeta negra con el acompañamiento que fuese regular y será sepultado en el camposanto del pueblo donde falleciese” (46).

En similares términos se expresaba D. Juan Nieto, Intendente General jubilado del Departamento de Marina de Cartagena (47).

Está por tanto, muy tempranamente difundida la devoción típicamente decimonónica entre las calses altas de aquella sociedad provinciana como demuestra el cancionero popular recogido en parte durante la pasada centuria. Que a la Virgen del Carmen se le atribuye efectos benéficos para el destino del alma lo prueban algunas de las coplas, recopiladas por María Josefa Díez de Revenga Torres en su trabajo Cancionero popular murciano antiguo:

*“Eres María del Carmen,
del Carmen carmelitana;
dame tus escapularios
que yo te daré mi alma”*

*“Virgen del Carmen, valedme;
San Antonio, que me muero,
que tengo una puñalada
en este ladito izquierdo”*

*“A la Virgen del Carmen
quiero y adoro,*

porque saca las almas del Purgatorio"(48).

Por muy elocuentes, estas coplas no requieren comentario alguno, a no ser la conexión que observamos, bien conocida ya, entre mala muerte y recursos contra ella en los testamentos, en la mentalidad popular.

La secularización de la mortaja en el sondeo de 1.825, es por los argumentos que hemos desarrollado y por tanto bastante ambigua, ya que existen ciertos círculos sociales donde el fetichismo mortuorio ha pervivido, sólo que con diferente aspecto al de antaño.. Por ejemplo: entre los grupos de élite el hábito franciscano estaba diversificado sexualmente a principios del siglo. Entre 1.705-1.720, 25 otorgantes de 38 del grupo I o de élite pedían el hábito franciscano (aproximadamente 2/3), pero de ellos 17, exigían hábito de San Francisco y 8, todas mujeres, el de Santa Clara, versión femenina de la orden franciscana. Este dimorfismo sexual de la práctica se ha extinguido a lo largo del siglo: sólo 2 mujeres del grupo demandan el hábito de Santa Clara en 1.750-60. Esto ha sido paralelo a una caída del hábito franciscano en las preferencias del grupo en conjunto: sólo 8 y 9 casos de 30 posibles en 1.750-60 y 1.790-1.800, respectivamente, es decir, menos de 1/3. Ello habla bien a las claras de una actitud de élite que en lo tocante al hábito se diferencia de la gran mayoría. Siguen siendo fieles al hábito de San Francisco durante principios de siglo pero sus preferencias se han diversificado desde mediados. Una mayor inclinación a la devoción particularizada puede explicar esto. Por lo demás, hay que resaltar la relativamente alta preferencia del grupo por el hábito de capuchinas, pues de todos los casos posibles de los tres sondeos (98 casos totales), capta 13 mortajas, es decir, un 13,26%, lo que queda muy por encima de las preferencias de los demás grupos sociales hacia ese hábito. La fama de santidad del convento y de su fundadora explican esta preferencia que conoce dos momentos álgidos: a principios y a finales de siglo (5 y 7 casos respectivamente).

De los demás grupos diremos que repiten aproximadamente el modelo general diseñado cuando estudiábamos el sondeo por años-testigo, destacándose dos extremos en este seguimiento masivo. Uno el de los grupos populares, el IV y el VI (burguesía de los oficios y lo que podríamos llamar groseramente campesinos) que superan incluso los porcentajes de aceptación general del hábito franciscano en el primer sondeo, para adecuarse después a los porcentajes del modelo general: 31 casos sobre 40 en 1.705-1.720; 19 sobre 31 en 1.750-1.760 y 25 sobre 43 en 1.790-1.800 para el grupo de la burguesía de los oficios, mientras que en el grupo de los campesinos resalta la gran fidelidad al hábito franciscano como mortaja todavía a finales de siglo: 44 casos sobre 57, o sea, un 77,19% de hábitos seráficos.

En el otro extremo de la escala de preferencias en la mortaja encontramos a los comerciantes, que al incorporarse al final de siglo al muestreo, no cumplen con el modelo general pues demandan el hábito franciscano muy por debajo de la generalidad de la sociedad murciana del momento: de 49 casos observados sólo 23 demandaron el sayal seráfico (un exiguo 46,94% frente al 60% del conjunto de la muestra del sondeo por años-testigo correspondiente al 1.795). En este grupo, además, también se deja sentir el incremento de las capuchinas (9 casos de los 49 observados, esto es, cerca del 20%). La explicación de esta preferencia que parece abrirse paso desde finales de la centuria, siendo más precoz en la élite pero más fuerte entre los comerciantes, es la fama de santidad que se le dio a la fundadora del convento, Sor María Astorch y que es la responsable de que todavía a principios de este siglo algún etnólogo aficionado

encuentre ecos folklorizados entre los habitantes de la huerta, como es el caso de D. Mariano Ruiz Funes quien afirma:

“La gente popular le llama la madre Fundadora y cree que su cuerpo se conserva intacto, que le crecen las uñas y que avisa la muerte a sus devotos, con tres golpes en la pared de la alcoba para que se pongan a bien con Dios” (49).

No se nos escapa tras leer lo anterior la conexión entre hábito de capuchinas y buena muerte, así como tampoco el hecho de que sea a finales de siglo cuando parece tener más predicamento el hábito de este convento, ya que coincide con la recrudescida pastoral del miedo a la agonía que comprobábamos en el anterior capítulo.

El lector habrá notado que hemos dejado fuera del análisis al clero. La razón es obvia: en este sector social, las vestiduras sacerdotales utilizadas como mortaja, en tanto que ropas sagradas y en contacto con los ornamentos litúrgicos u objetos sagrados o al menos consagrados (Cáliz, Sagradas Formas...), es la nota definitoria. Sus mortajas son, por así decirlos, profesionales, independientemente de que también pudieran serlo vocacionales.

En lo que respecta al grupo de los profesionales liberales (abogados, médicos, notarios, procuradores...), su evolución finisecular anticipa lo que va a suceder con el conjunto de los testadores pero una vez pasemos al siglo siguiente. En este grupo, la difusión del hábito franciscano ha perdido gran parte de la vigencia ya desde finales de siglo: sólo 9 casos sobre 32 posibles, es decir, un 25% tan sólo. Hay un gran contraste con el corte cronológico de 1.750-1.760, pues todavía hacia esas fechas el seguimiento de la norma social es evidente: 28 hábitos franciscanos de un total de 39 casos posibles, esto es, casi un 72% del grupo. Aquí se puede hablar por ello, de una debacle de los franciscanos que se ha verificado en beneficio de los carmelitas, en sus dos versiones, calzados y descalzos. Ambas ramas consiguen captar 8 mortajas, es decir, se ponen a la altura de los tradicionales especialistas de la muerte que eran los franciscanos. Se trata de un radical cambio de actitudes, que anticipa en un tercio de siglo o más lo que vendrá hacia 1.825, observado en el sondeo por años-testigo correspondiente a esa fecha.

4.- EL CORTEJO FÚNEBRE.

Una vez el cuerpo amortajado debe conducirse a la iglesia o al cementerio (según la elección del testador) para los sufragios y el entierro. Es el momento del cortejo fúnebre. La situación de este indicador se puede seguir a través del CUADRO V. En él, una vez más hemos actuado como hasta ahora, esto es, atribuyendo valores convencionales a las diversas posibilidades que íbamos observando y clasificándolas de menor a mayor complejidad o barroquismo (50).

De este cuadro varias conclusiones parecen desprenderse. También estimamos que las formas concretas de presentarse este indicador y su evolución cronológica debe ser matizada o concretada en función de la complementariedad y el cruce de los dos tipos de sondeos de actas notariales que manejamos. Como bien habrá comprobado el lector

es este un principio metodológico sistemático que venimos aplicando en este capítulo, así como en anteriores.

La primera constatación que hacemos es que a una cierta diversificación y descuido de la práctica del cortejo fúnebre durante el primer tercio del siglo XVIII (relativa tan sólo por otra parte ya que los tipos A, A1, G y F copan la mayoría de las últimas voluntades) sucede una segunda fase en la que todo parece más convencional y homogéneo. Son los años 1.775 y 1.795 en donde los tipos A, G, y sobre todo A1 (que supone la llamada al cura de la parroquia, con la cruz y el sacristán además de la voluntad de los albaceas). El punto de inflexión entre ambas fases parece estar hacia 1.740-1.750. Fijémonos para determinar esto, cómo en 1.705 casi un 30% de los otorgantes o no especifican nada o dejan el asunto de las pompas mortuorias en manos de sus albaceas (tipos E y F). En 1.730 el interés de los otorgantes por este aspecto de la red de gestos de la muerte de antaño ha subido bastante pues el porcentaje de los tipos E y F (no especificar o dejarlo a voluntad de los albaceas) se ha reducido a la mitad, alcanzando un 15,04% y ya en 1.755 es menor de un 8%. Y al mismo tiempo observamos cómo, paralelamente, va creciendo el número de aquellos que o bien mandan asistir lo imprescindible (cruz, cura y sacristán de la parroquia a la que pertenecen, o sea lo que hemos denominado tipo A), o bien, y sobre todo de aquellos que una vez que han solicitado el acompañamiento mínimo, delegan en sus albaceas por si estos quisieran añadir algún aditamento extraordinario (tipo A1): 12,97% en 1.705, 29,65% en 1.730, 51,08% en 1.755 y el máximo de 66,20% en 1.775.

Se detecta pues, tomando como criterio la estricta y personal voluntad del testador una aparentemente creciente despreocupación por la pompa barroca en los cortejos fúnebres. Sin embargo este es en aspecto del problema de la muerte que refleja bien el hecho de que las resistencias mentales al cambio son o pueden ser muy operativas en la historia de las mentalidades pues la presión social o la costumbre, como queramos llamarla, expresada por los albaceas, puede diferir de la voluntad personal e íntima de la persona que hace testamento. Por eso antes hemos usado el término aparente. Hay que ser conscientes que esa *voluntad de los albaceas* no es posible estudiarla, se nos escapa a la observación, a no ser que comparemos los poderes para testar con los testamentos por poder, pero estas últimas actas son minoría y por tanto sus conclusiones no deben cuantificarse para extraer conclusiones estadísticamente fiables. Con todo, parece claro que la generalidad de los murcianos se ha despreocupado de reglamentar con precisión este aspecto del ritual funerario: entre 6-7 de cada 10 hacia el último tercio de la centuria.

El siglo XVIII murciano queda jalonado por tanto, entre dos momentos bien contrastados en lo que se refiere a la manifestación externa, en forma de cortejo fúnebre, de la piedad barroca: el primer tercio en el que todavía se manifiesta muy viva dicha piedad barroca (grupos D, H, y sobre todo el G es decir, cortejos funerarios en los que se integra el clero tanto secular como regular, alcanzando cotas no despreciables en 1.705 y 1.730 de más del 25% en conjunto de los tres tipos propuesto) y el último tercio en el que el tono general es más discreto. Las décadas centrales del siglo serían las del cambio de sensibilidad en este terreno. Además de todo esto, el siglo XIX trae una importante novedad ya intuida a finales de la centuria anterior: el creciente papel de las cofradías en lo tocante al cortejo fúnebre (tipo llamado por nosotros J). Esta delegación que hace el testador ya había comenzado hacia finales del siglo XVIII: 20 casos, es decir, algo más del 6% en 1.795 y se afianza treinta años más tarde: 22 casos, o sea,

cerca de un 12% de los otorgantes. A esta última cifra habría que añadir esos 11 casos más en los que junto a los albaceas aparece la cofradía como los depositarios de la confianza del difunto (tipo I, con un 5,88%, lo que elevaría la “cuota de confianza”, si se nos permite la expresión, de las cofradías hasta más allá del 17%, esto es: la tercera posición en el *ranking* de preferencias del año testigo de 1.825). Esta irrupción súbita coincide con la que veíamos en el apartado anterior de las tónicas de cofradías tomadas como mortaja.

Constatamos también como parece claro que lo que veíamos para el clero regular y secular a la hora de elegir albaceas se confirma ahora: se puede observar cómo las comunidades conventuales (tipos B a D3 y G, G4 y G5) son prácticamente desconocidas fuera de sus conventos desde mediados de siglo. Ha caído en desuso verlos como cortejo fúnebre tras el cadáver. Por contraposición, el clero secular (toda la gama del tipo G) se mantiene aunque con oscilaciones a lo largo del periodo considerado, recuperando incluso posiciones en los sondeos de 1.795 y 1.825, respecto de los niveles de 1.755 y 1.775.

Comprobamos también y otra vez cómo el desapego por reglamentar personalmente el cortejo fúnebre (tipos E y F es decir, o no especificar nada o dejarlo a voluntad de los albaceas) parece ser fenómeno brusco y a caballo de la bisagra de 1.800. Así, en el sondeo de 1.825 el interés por reglamentar el cortejo añadiéndole algo más de lo imprescindible (cruz, cura y sacristán de la iglesia parroquial de donde se es feligrés) se ha dejado casi sólo a los albaceas (tipos A1 y F) y en menor grado a las cofradías a las que se dice pertenecer.

Por todo lo dicho, habrá que afirmar que durante la segunda mitad del siglo en Murcia las pompas barrocas (tipos G1, D1, G2, G4, G5 y en menor medida los tipos C y D) devienen arcaizantes, están en regresión, aunque todavía no han desaparecido del todo. Esta última afirmación se puede concretar mucho más usando de otro indicador a la manera vovelliana, es decir, cruzar la información testamentaria que se nos presenta fragmentada. Se trata de comprobar el cuándo, el cómo y el quién de las cláusulas de rechazo de la pompa y la vanidad mundana que nos encontramos en los testamentos (51).

Hemos, en este sentido, de entender como tal rechazo de la pompa, tanto el rechazo explícito, del tipo: “...y le han de acompañar la santa Cruz, cura y sacristán sin otra ostentación y profanidad, pagándose los derechos acostumbrados...” tal y como deseaba Ginés Madrid García, en 1.775 (52); así como otras maneras indirectas de aspirar a la simplicidad del entierro, en “caja llana” o “sin clavazón dorado”, etc... o el ser enterrado “descalzo de pie y pierna”, como fue el caso de algunas personas de nota, como por ejemplo el caso de D. Ignacio Romo, Regidor, en 1.719 (53), o el caso realmente tremebundo de D. Cristobal Antonio de Bustos Carrasco, señor de Cotillas, Marqués de Corvera (54), testador que ya conocemos por mandarse hacer, en un interesante, por significativo y revelador de una mentalidad, ejercicio de contradicción, un túmulo funerario para ciertas novenas que dejaba fundadas por su testamento otorgado en 1.755. A veces, sin embargo, esta modalidad de la pobreza y sencillez del buen cristiano está presente en personas que no eran de relumbrón, como es el caso del maestro de obra prima, o lo que es lo mismo, zapatero, Andrés Martínez Cano: “... y en cumplimiento de su voluntad (se trata de un testamento por poder otorgado por su

viuda) *su cuerpo fue sepultado el día catorce de dicho mes de marzo pasado (...) cubierto su cuerpo con el hábito de la Tercera Orden de Nuestro Padre San Francisco, como lo llevó en vida, descalzo de pie y pierna, ataúd de madera forrado en negro...*” (55). El origen de esta variante concreta de rechazo de la pompa y búsqueda de la humildad y sencillez para presentarse ante el Padre, que es la desnudez de los pies, habrá de buscarse en los mendicantes y muy probablemente, como prueba el testimonio anterior, en los terceros franciscanos. También habría que considerar dentro de esta categoría general de rechazo de la vanidad y pompa, otras manifestaciones más discretas pero no menos reales: la exposición del cadáver no en la cama (que uno imagina en ciertas casas, con doseles, colgaduras, etc...) sino en, como dicen las fuentes, “*un bufete*” o sea mesa, tal y como fue el caso, por ejemplo, de la Condesa de Montealegre, D^a Josefa Puxmarín y Fajardo, en 1.722 (56), o el de la Condesa del Valle de san Juan, D^a María de Roda Fajardo en 1.757. Esta última se refería así a los albaceas:

“... a quienes encargo encarecidamente que luego que fallezca, sin permitir pompa alguna en mi casa, cama colgada no otro adorno señorial que el mundo estila, hagan poner mi cuerpo en caja de madera forrada de bayeta negra, sin adorno de clavazón, cubierto con el hábito de la Señora Santa Rita de Casia, mi especial devota, el mismo que visten las religiosas agustinas descalzas y sobre bufete o mesa, en la sala de la casa en que falleciere” (57).

Este jugoso testimonio nos produce varias reflexiones. Como vemos, hemos penetrado por un momento en lo más recóndito de un rito funerario de estilo antiguo: de origen medieval, como es la exposición del cadáver. Algo que todavía a mediados del siglo XVIII, debía estar extendido (nótese el subrayado que hemos introducido en la cláusula anterior) y que hemos sorprendido casi sin querer, para despecho de aquellos que no creen en la utilidad de los testamentos como fuente histórica. Además de esto, cabe decir que sospechamos que la necesidad de recordar categóricamente el rechazo de la pompa a los albaceas, era porque socialmente, o al menos en ciertos ambientes, de élite, esta era aceptada y de rigor, más que rechazada.

Con las premisas anteriores y teniendo en cuenta todas las variantes posibles, hemos cuantificado el fenómeno observado del rechazo de la aparatosidad de los cortejos o pompas mortuorias, valiéndonos ahora del sondeo sociológico. Y vemos cómo este tipo de cláusulas avanzan muchas posiciones conforme va consumiéndose el siglo. En 1.705-20 son 10 de entre todos los otorgantes de los cinco grupos representados; hacia 1.750-60 son ya 16, y en 1.790-1.800 son 24. Traducido a porcentajes comprobamos cómo el avance es lento pero sostenido: 5,85%, 8,51% y 9,26%, respectivamente.

La misma reiteración de estos testimonio, nos lleva a ser prudentes. El hecho que se repitan cada vez, ¿no quiere decir que las tradiciones plenamente barrocas estaban muy bien arraigadas?. Antes de contestar a esto hay que decir que la fiebre de la austeridad se manifiesta en todos los grupos menos en el de los habitantes del medio rural, donde tenemos que jamás se produce nada de rechazo de la mundana vanidad. Esto prueba una cosa: su estilo de morir es más austero, más callado, menos llamativo. Las causas son diversas: o no disponen de los bienes suficientes para organizar un fasto aparente o no quieren invertir en representación mortuoria, y sobre todo, no ostentan un estatus social que les impulse a mantener un determinado “tren de muerte”.

En otro orden de cosas, no por casualidad, claro, los casos más numerosos de rechazo de la pompa se dan entre los integrantes de la élite: 19 casos de los 50 documentados. Y en mucha menor medida entre el clero: 8 casos. El resto se lo reparten los demás grupos.

Lo que parece evidente es que en la segunda mitad del siglo XVIII asistimos a un momento crítico en este evanescente terreno de las sensibilidades. Por una parte las pompas barrocas son cada vez más rechazadas y hay voces muy explícitas al respecto (sobre todo partiendo de la Iglesia) pero junto a ellos también hay una facción conservadora de la población que sigue aferrada a la manera tradicional de morir. Son los notables urbanos, por lo que al cortejo fúnebre se refiere. Veamos portavoces de ambos bandos. Primero dejaremos “hablar” a los tradicionales que demandan incluso una pompa y circunstancia que estaba llegando a ser ya sino rareza propia de otros tiempos, sí cuestionada. De esta forma, D^a Antonia González de Avellaneda Roda y Fajardo, Condesa del Valle de San Juan, por su testamento de 1.789 afirma:

“... el cual quiero y es mi voluntad sea sepultado con la pompa y demás aparato fúnebre que corresponde y es debido a mi ilustre y distinguido nacimiento...” (58).

También exigía un entierro “*según mis circunstancias*” (59), D. Antonio Fontes Ortega. El hecho de ser Director de la Real Sociedad de Amigos del País, institución presuntamente ilustrada, no le había impedido, antes al contrario, demandar un entierro como el de los que por entonces (él testa en 1.790) viejos tiempos. O tal vez, ¿era precisamente por ser Director de la Económica, por lo que habría decidido invertir en representación?. Desde luego el bueno de D. Antonio era víctima de lo que llamaremos complejo del Dr. Jekyll : un supuesto ilustrado en la vida, no adornado teóricamente con el defecto de orgullo, tal y como recogían expresamente los Estatutos (60), pero un barroco en la muerte. Y es que a veces la posición te juega malas pasadas.

Es también el caso de D. Francisco María Sandoval y Espejo, Regidor perpetuo del Ayuntamiento, maestrante de la de Valencia y Capitán del Regimiento de Infantería Provincial quién en 1.775 otorgaba el testamento, por poder, de su esposa, D^a María Josefa Zarandona (61). En el poder ella dejaba todo “*comunicado*” a su marido. ¿Qué hizo este?. Disponer su entierro de esta guisa: colocar el cuerpo en ataúd cerrado “*con dos llaves y adornado con clavazón dorado*”, conducirlo a San Nicolás (de madrugada, sobre cuatro frailes de San Juan de Dios y acompañándole también “*dieciocho clérigos de paga*”, la “*música de la capilla de religiosas agustinas de Corpus Christi*” con otros clérigos y personas “*de convite*” (comida funeral por ello; recompensa por la asistencia como figurantes), veinticuatro pobres de la Misericordia “*con hachas de cera encendidas*” y, por fin, la Cofradía de Santiago de la espada, “*de caballeros hidalgos*”. Además de todo ello y antes del entierro acudieron a responsar el cuerpo nada menos que seis comunidades conventuales: San Agustín, San Francisco (regulares observantes), Santo Domingo, N^a Señora de la Merced, Santísima Trinidad y Carmen calzado. No cabe duda: D^a María Josefa tuvo un entierro de los de primera. Como los de antaño. La palabra que cabría aplicar a este caso sería, sin duda, espectacular. Si evocamos la fúnebre comitiva, de noche, con frailes, pobres, luces, música y caballeros en las estrechas callejuelas del barrio de San Nicolás, el resultado buscado, dentro del viejo *ethos* barroco (maravillar, cautivar, exteriorizar una posición social) debía resultar bastante logrado. ¡Qué diferencia con esos casi anónimos entierros de los integrantes del medio rural probables campesinos!. En ellos el único testigo del dolor de familiares y

amigos eran el cura, el sacristán y el porteador de la cruz de la parroquia, y raramente nadie más.

Viene además esto a demostrar que es pura retórica el tópico de la oratoria fúnebre de la muerte como igualadora social, por un lado, y por otro resulta evidente que los sectores sociales de élite eran bastante impermeables, por lo menos hasta mediados de siglo, a la pastoral de la sencillez y de la *vanitas* que se proyectaba desde el púlpito con ocasión de Oraciones fúnebres, con lo que de paso, resulta que *a fortiori*, el género sermonario se nos muestra puramente estratégico y rabiosamente consolador, en el sentido en el que hablaba el profesor Álvarez Santaló (62), antes de ideologizarse radicalmente en el último tercio del siglo XVIII cuando emerge la Ilustración y la filosofía, tal y cómo vimos en el capítulo anterior.

Por lo demás entrevemos gracias a los ejemplos propuestos, lo que era una pompa barroca en un ejemplo tardío, aunque todavía no excepcional: monjes, cirios, pobres, música, cofradías, *personas de convite*... ¿Quiénes son estas?. ¿Para qué se les llama?. La respuesta nos la proporciona aquellos otros que criticando todas estas manifestaciones aparatosas, de paso nos las han descrito. Vamos a dejar hablar ahora, por tanto a los representantes de ese otro grupo que invocábamos más arriba. Son algunos individuos que muy a finales de siglo se muestran muy en desacuerdo con todas estas demostraciones que todavía eran conocidas y practicadas. Un purista, del grupo “*montañés*” (no nos atrevemos a usar el término jansenista, pero muestra una gran inclinación a esta postura) como es el Presbítero y prebendado de la catedral, D. Ramón Rubín de Celis, aludido por el profesor Viñao Frago como integrante del círculo ilustrado del entorno del obispo de iguales apellidos y que tuvo problemas con la Inquisición vallisoletana por posesión de libros prohibidos(63), nos va servir de portavoz hacia 1.797. Lo primero pide ser enterrado “*en tierra*” “*y no en bóveda*”, pero he aquí la gran novedad: ¡en el cementerio! y no en la iglesia como sería la norma hasta bien entrado el siglo XIX (cosa que ya veremos más adelante). Pero hay más, pues en una de las cláusulas de su testamento leemos:

“... y que no vayan al entierro misericordiosos ni llorones(...). Mandó que en el día del entierro y el de las honras no se pongan más de cuatro hachas, número suficiente para salvar la significación de la fe en que viví y he muerto y ruego a mi Ilustre Cabildo no ponga impedimento a la ejecución de esta mi voluntad pues tanto más se defrauda a los pobres cuanto se gaste en pompa” (64).

Remachaba el clavo nuestro Prebendado diseñando un entierro como se ve verdaderamente simple, pidiendo expresamente que las comunidades conventuales no salieran a responder el cadáver.

Más explícito fue otro Prebendado de la misma cuerda ideológica, D. Felipe Antonio Bazán Corzana, quién en 1.795 decía:

“... suplicando a dicho Ilustrísimo Cabildo que respecto a ser mi ánimo el excusar toda pompa y pareciéndome poderse evitar la concurrencia de los dos llorones que de ordinario se ocupan de llevar la tapa de la caja con que se han de cubrir el cadáver; vayan en su lugar dos pobres de la casa Hospicio de Misericordia...”(65).

Existía pues un núcleo clerical cuyas actitudes ante la muerte están marcadas por la simplicidad y la interiorización a finales del siglo XVIII. Pero también ha pasado a otros sectores sociales, a una fracción de la población urbana que no podemos cuantificar pero cuya existencia es innegable. Sirva, como ejemplo, lo que nos dice una viuda, de un comerciante, D^a Joaquina García Romero, hacia 1.796. Le encargaba a los albaceas:

“... se abstengan de todo exceso de vanidad y pompa que no sirva de edificación a los fieles” (66).

En realidad estamos ya, en el tramo final del siglo XVIII, ante mentalidades contrastadas: unas son arcaizantes, las otras, las menos, ya claramente contemporáneas. Estas personalidades filojansenistas rechazaban ya como intolerables ciertas prácticas muy antiguas y arraigadas en la cuenca del Mediterráneo. Ellos las interpretaban ideológicamente, rechazando el estrato mental consciente (las interpretaban como una ostentación intolerable para un buen cristiano), sin percatarse que, además, tales actitudes admiten un análisis más profundo (que no anula sin embargo al anterior) y que es el puramente antropológico. Eran también supervivencias de creencias mágico-religiosas ritualizadas, de origen pagano, tal como estudió Gabriele de Rosa para el sur de Italia y en nuestro país, desde el punto de vista antropológico, María del Mar Llinares para el caso de los mouros, reina lupa, ánimas, Compañía..... en Galicia (67).

Hay un elemento constante que se repite en toda pompa barroca: la visión del cadáver. Primero en la exposición, luego en el velatorio (que como sabemos por el miedo a ser enterrado vivo, comienza a dilatarse temporalmente y privatizarse, verificándose a veces en la casa del difunto y/o otras veces en la iglesia, en las últimas décadas del siglo XVIII) y finalmente en el cortejo fúnebre. De ahí que sean frecuentes las peticiones de dos pobres o dos hermanos de San Juan de Dios para llevar la tapa de la caja dentro del cortejo fúnebre. El cadáver se constituye entonces en un factor de catarsis colectiva en manos de la Iglesia y un factor de exhibición de estatus en manos de las élites sociales. Como bien ha apuntado Louis Vicent-Thomas (68), al gestionar la Iglesia (vía frailes en cortejos y/o responsos) el cadáver, lo introduce en un conjunto mítico enunciado ritualmente que contribuye de alguna manera a “matar” al muerto: por una parte domestica al difunto al depositarlo en manos de hombres de Dios y al encerrarlo en lugar sagrado, pero, por la otra su presencia angustiante en el cortejo y en las tumbas, que se veían y se olían en las iglesias, devuelve salvajemente a cada uno a su singularidad originaria, es decir, nos pone delante y nos recuerda nuestra propia caducidad temporal, nuestra propia finitud, nos recuerda que somos polvo y en polvo nos hemos de transformar si utilizamos el lenguaje eclesiástico.

Por su parte, el noble o simplemente el poderoso que se exhibe o hace exhibir su cadáver u otro de su estirpe lo único que hace, además de exorcizar ritualmente y domar la propia muerte (cosa vana por otra parte) es hacerla fecunda para los supervivientes (69). Fecunda en el sentido de apuntalar socialmente un prestigio estamental ya adquirido, en tanto que grupo social dirigente. El difunto de élite está pues preso entre dos pasiones contrapuestas: o seguir el mensaje evangélico sobre pobreza y sencillez o seguir las reglas no escritas de su estilo de muerte. Este dilema básico es el que inconscientemente y a veces hasta conscientemente expresan algunas de las cláusulas testamentarias contradictorias antes reproducidas. En el centro de esta contradicción adquiere significado pleno la figura del pobre, incorporado a los cortejos fúnebres. Para

abordar este aspecto del asunto que nos ocupa vamos a comenzar insertando una, en apariencia, cláusula contradictoria. La encontramos en el testamento de D. José Fontes Barrionuevo, Gentilhombre de Su Majestad, y perteneciente a lo más florido del núcleo de notables y oligarcas murcianos de finales del Antiguo Régimen (el documento es de 1.775). Dice así:

“Lo primero encomiendo mi ánima pecadora a Dios Nuestro Señor que la crió y redimió con el precio infinito de su divina pasión y muerte (...) y le acompañen (al cadáver), la Santa Cruz, cura y sacristán de dicha parroquial (San Pedro) con todos los pobres de la casa de Misericordia de esta ciudad con hachas encendidas, sin más pompa ni ostentación que la expresada y de todo se pague la limosna acostumbrada de mis bienes porque así es mi voluntad” (70).

El testimonio es, lo repetimos, de 1.775, es decir, cuando el rechazo de la pompa ya está ciertamente extendido, aunque fuera retóricamente. ¿Por qué se persiste en conservar al pobre asociado a los cortejos fúnebres?. ¿Es que eso acaso no es vanidad y además de grueso calibre pues se convocaba no unos cuantos de los pobres misericordiosos (esos mismos que antes veíamos rechazaba expresamente el Prebendado Rubín de Celis) sino a todos?. Hoy, sin duda, lo calificaríamos de tal, pero los parámetros mentales de entonces eran bien diferentes.

Es el pobre de Cristo lo que encontramos aquí. Es el pobre entendido como imagen viviente de la idea abstracta de pobreza. Es la encarnación bajo forma humana de un ideal de sencillez y pobreza primitivos del cristianismo, tal como estudió en su momento Julio Caro Baroja (71). Esta idea, de origen una vez más medieval, la encontramos magníficamente arraigada en el clero en el clero desde inicios del siglo, en plena época del barroquismo mortuorio. Por ejemplo, el Prebendado D. Domingo García Caravaca, en 1.709 instituye una pía memoria cargada sobre una hacienda que deja vinculada a sus herederos, consistente en una comida a cinco pobres

“que representen a Jesús, María y José Señor San Joaquín y Señora Santa Ana y que la comida sea con la decencia debida a los que representan dichos pobres y después de haber comido se les ha de dar a cada uno dos reales de plata para compren con ellos para cenar en sus casas...”(72).

Lo mismo cabe decir de la manda del racionero D. Nicolás González de Avellaneda Sandoval y Roda, de mediados de siglo y cuyos apellidos delantan unas ilustres familias locales:

“Mando que si después de mi fallecimiento se encontrare en mis casa algunas piezas de lienzo recio, paño pardo, bayeta u otro cualquier género de ropa con la que yo acostumbraba a vestir a pobres, toda ella se le entregue a D. Gregorio Canales, mi capellán, para que la distribuya en la forma y modo que le tengo comunicado. Y quiero que en el día de Señor San José, inmediato después de mi fallecimiento, se vistan con la intervención del dicho D. Gregorio, cinco pobres en honor de Jesús, María, José, Joaquín y Ana, en la conformidad que yo lo ejecutaba todos los años en semejante día y que rueguen a Dios por mi alma”(73).

También el Arcediano de Cartagena, Dr. D. Ginés Gómez de la Calle había unido la idea de cinco pobres con sus equivalentes celestiales:

“Item. Es mi voluntad que luego que yo fallezca se le de limosna de mis bienes quince ducados de vellón a cinco pobres, tres ducados a cada uno, de esta forma: a una doncella, a un niño y a un viejo en nombre del alto misterio de Nuestra Señora, San José y el Niño y a un viejo y una vieja casados in facie ecclesiae en nombre de San Joaquín y Señora Santa Ana, aunque no sean de la parroquia...” (74).

Pero este no es el pobre de los cortejos fúnebres. El uno es normalmente *vergonzante* en términos de la época, es decir, anónimo, y libre, no recluido, pertenece a la parroquia y existe un contacto con él, seguramente se le daría limosna más de una vez a la salida de misa, por ejemplo, como eran tan frecuente. El pobre del cortejo fúnebre es el de la Misericordia, en número normalmente de 12 o 24 (a veces fracciones de 6 o 18) y con hachas. Es el pobre recogido, aislado, integrado y adoctrinado entre los muros de una institución eclesiástica. La Misericordia canaliza por tanto una caridad de alto contenido simbólico. El número sencillo o doble, completo o fraccionado, recuerda al número de los Apóstoles y por tanto conserva su valor religioso como intercesor privilegiado para el más allá. Sus oraciones pagadas, claro, no desinteresadas, pesan muchos quilates en la bolsa de la salvación personal. Su presencia en los cortejos fúnebres es el mejor exponente de una sociedad (la de los vivos y los muertos, y también, la de sólo los vivos) en la que hay ciertas relaciones interpersonales basadas en la reciprocidad, tal como señala Stuart Wolf (75). La cuestión es intercambiar bienes temporales (dinero) por bienes espirituales (oraciones). Por ello, no se trata de una caridad ejercida con el pobre en libertad, con el pícaro, con el no integrado socialmente, con ese individuo que tiene que ganarse la vida gracias a sus “habilidades” a “industrias” como estudió José Antonio Maravall (76), ni es una caridad anónima, ejercida con el pobre vergonzante, es decir, secreto, no público. El uno no vale, por sospechoso, el otro porque no asegura que se conozca por los demás que se ha ejercido una obra de caridad asociándolos a los cortejos fúnebres. Además de este valor y sentido simbólico del pobre misericordioso murciano en los cortejos fúnebres está el hecho no desdeñable de que el paternalismo eclesiástico y nobiliario podía utilizar en su propio beneficio espiritual a esos pobres sin por ello mejorar sustancialmente su situación, sólo aliviando temporalmente sus carencias, sin dar respuesta estructural alguna a la dependencia económica de estos grupos dentro de las reglas de funcionamiento de cualquier economía de Antiguo Régimen . Como bien escribió Michel Foucault (77), el pobre recluido y útil al poder social y económico y hasta político se basa en una mitificación de la felicidad de base religiosa. El contenido concreto, el material ideológico de cobertura, lo proporciona el clero. Lo hemos visto en sus testamentos. El modelo murciano se asemeja al *gran encierro* francés y europeo (78), sólo que va con retraso , en cuanto a su institucionalización concreta unos sesenta o setenta años , puesto que la Casa de Misericordia se creó hacia 1.752 (79). Por eso, en lo tocante a la llamada de pobres a los cortejos fúnebres hay un antes y un después de esa fecha. Donde antes las fuentes normalmente guardaban silencio, añaden ahora tras ese año, la exacta procedencia: la Casa de Misericordia. Se especializa por tanto ésta en esta parte de las pompas mortuorias barrocas locales , ofreciendo un servicio que como hemos visto era bastante demandado, con la significación e implicaciones señaladas.

¿Hasta cuándo en el tiempo y hasta dónde en la escala social llegaban los pobres asociados a los cortejos fúnebres?. A este respecto, hay que recordar que los sermones predicaban como virtud la práctica de la limosna con regularidad. ¿Hasta qué punto había calado esta idea en la sociedad en su variante escatológica? Para responder a esta pregunta nos remitimos al segundo de nuestros sondeos de testamentos, el sociológico. Es de esta forma, cómo adquiere plena significación éste fenómeno pues comprobamos cómo es el grupo I (élite) el que con más insistencia y desarrollo ha incorporado al pobre: 32 casos de 98 posibles para la totalidad de los tres cortes cronológicos, o sea, alrededor de 1/3 (32,65%) de los otorgantes hicieron desfilar en su cortejo fúnebre algún número de pobres. Y además este gesto es pertinaz: no varía a lo largo de todo el siglo, como lo muestra esta evolución que a continuación presentamos:

- 11 casos de 38 (un 28,95%) en 1.705-1.720
- 11 casos de 30 (un 36,66%) en 1.750-1.760
- 10 casos de 30 (un 33,33%) en 1.790-1.800

Es la imagen idéntica a la que sacamos considerando la muestra por años testigo.

Veamos, a manera de ejemplo, quiénes son los que piden la asistencia de pobres a su entierro dentro de la muestra del año 1.775. La nómina detallada es la siguiente:

- D. José Enríquez de Navarra (Síndico del convento de capuchinas. Poseedor de una *hacienda en Abanilla con ganado*). Quiere asistan a su entierro 12 pobres de la Misericordia “*con doce hachas encendidas*”.
- D^a Inés de Rueda y Chillerón (viuda del anterior). Pide asistan 24 pobres de la Misericordia “*para que lleven hachas encendidas a quienes se les pague la limosna acostumbrada*”.
- D^a Juana del Toro Estevano de la Puerta (“*de estado honesto*” y poseedora de cuatro casas y 27 tahullas en la huerta, pago de *Beniprotox y Zaraiche*”). Pide 24 pobres de la Misericordia “*y se pague la limosna de mis bienes*”.
- D. Juan Rivero García (sabemos que era comerciante, pero no sabemos de qué tipo, ni la importancia de su negocio). Solicita 24 pobres a la Misericordia.
- Esperanza Casanova Simó (tratante de “*listonería*”). Pide asistan 12 pobres alumbrando con hachas y 4 llevando su cuerpo. Todos de la Casa de Misericordia.
- D. Cristóbal Álvarez Dabeiga (“*administrador del mayorazgo de Haro*”). Pide 12 pobres de la Misericordia, 8 alumbrando con velas y 4 llevando el cuerpo.
- D^a Nicolasa Rosique y Meseguer (viuda del exsecretario del Cabildo catedralicio). Quiere 12 pobres de la misma institución.
- D^a Isabel de Rueda y Moreno (rentista urbana, ya que se declara poseedora de hasta 15 casas en Murcia). Dice querer 18 pobres de la Misericordia. 12 para hachas, 4 para llevar el cuerpo y 2 para la tapa del ataúd.
- D^a Juana Rosa Gallego (testamento por poder otorgado por su marido). Consta fueron a su entierro 14 pobres de la casa de la Misericordia..
- D. Bernardino Marín y Lamas (Canónigo de la catedral). Su testamento por poder dice que fueron diferentes pobres de la Misericordia a su entierro, sin precisar el número.
- D^a Juana María Gil Campos (*poseedora de una Hacienda de 42 fanegas de tierra blanca y 2 tahullas de viña en Torre Pacheco*). Fue su voluntad asistieran 24 pobres de la Misericordia.

- D. José Fontes Barrionuevo (Gentilhombre del rey e hijo de Regidor del Concejo). Demanda asistencia de todos los pobres de la Casa de la Misericordia).
- Ginés de Cuenca Abarca. Pide hasta 24 pobres de la misma institución. (80).

Son, en general, y como se aprecia por la relación anterior, personas con medios económicos y/o prestigio social, encasillables dentro de ese *nivel medio de religiosidad* (equidistante, de una parte, de una religiosidad paganizante sólo ligeramente cristianizada y , de otra, de una élite de religiosidad más interior) que Michel Vovelle ha detectado para los *notables urbanos* de la Provenza (81). Son excelentes portavoces de ese aspecto concreto que adopta la caridad mortuoria.

A mucha distancia quedan el resto de los grupos. El clero va a continuación pero con valores muy por debajo de los grupos de élite de poder. Más por su heterogeneidad compositiva que por otra cosa, pues la asociación de pobres a los cortejos fúnebres suele coincidir con el alto clero local catedralicio: canónigos, prebendados, beneficiados, muy frecuentemente emparentados familiarmente con los integrantes del Regimiento de la ciudad. Es más, en este grupo encontramos casos verdaderamente extremos; como el del obispo D. Juan Mateo López, quién en su testamento, otorgado en 1.751 pedía la asistencia de 100 pobres, dejando además para vestirlos 6.000 reales de vellón (82), o el de D. Antonio Saurín Palmir y Verastegui, Canónigo Doctoral, que pedía un año después la asistencia de 50 pobres, además de la de todo el Cabildo de la catedral (83). Con todo, las cifras de demanda de pobres en el cortejo fúnebre para los miembros del clero son mucho más bajas que para el grupo de élite: 19 casos para 119 posibles en los tres cortes cronológicos, es decir, un 15,96%..

Más allá de esto son esporádicos los episodios en los que se solicita al pobre: 9 casos de 96 posibles entre profesionales liberales (un 9,3%); 3 para el grupo de profesiones artesanales, lo que da un porcentaje ínfimo; y 4 sobre 49 (un 8,16%) para los comerciantes.

Este es el espectro social de difusión de esta práctica porque más allá de la ciudad, la presencia del pobre en los cortejos fúnebres es desconocida. Esto es lo mismo que decir que en el grupo VI, de agricultores o “rurales”, jamás aparece esta figura. A lo sumo se pide, y eso raramente, 2 ó 4 clérigos como acompañantes, además del cura y sacristán. Más raramente se asocian frailes, sobre todo, porque en los lugares donde se reside no están a mano, como tampoco lo están los pobres “institucionales” que son los de la Misericordia. Sólo en una ocasión, un residente en Fuente Álamo pide la asistencia de 3 frailes y ello porque hasta incluso a este lejano rincón habían llegado los mendicantes (eran franciscanos)(84). Esto viene a probar que el medio urbano es un enorme escenario en el que cada cual ocupa un papel jerárquicamente predeterminado y unas funciones complementarias (paternalismo caritativo de los notables y ostentación de estatus; oraciones a cambio de dinero por parte de los pobres recogidos por la Misericordia).

Considerando esta cuestión desde otro punto de vista, el de la cronología, hay que decir que la edad dorada de las pompas barrocas con pobres es la primera mitad del siglo. En la última década del mismo, sólo se mantienen a cierto nivel por la persistencia en el gesto de las élites: 21 casos en total en 1.705-1.720 (12,28%); 26 casos en 1.750-1.760 (13,83%) y 20 casos en total en 1.790-1.800 (7,72%).

El grupo del clero, además de todo lo dicho hasta ahora, usa también de otros intercesores terrestres: los niños. A veces los Niños de la Doctrina y otras veces, simplemente de las escuelas de la ciudad. Es otra posibilidad de buscar al desvalido y a la vez puro, para encontrar en él, el torrente de oraciones que son tenidas como de una calidad superior para el destino incierto del alma. Esta variante de la intercesión está mucho menos extendida por lo que parece: sólo tres casos, dos de ellos a principios de siglo (uno entre el clero y otro entre la élite) y 1 caso entre el clero ya a finales de la centuria. Lo que se busca en ellos es idéntico a lo que se busca en el pobre: sus oraciones. Veamos el último de los casos citados:

“También que por dichos albaceas se cite ante diem a los maestros de ambas escuelas de dicha ciudad para que asistan a mi entierro con los respectivos niños, con cruz, rezando el santo Rosario y el Gloria Patri digan: Miserere Domine Deus Mathei tui e interín duren los oficios, retirados en una capilla de la iglesia continúen y concluyan el santo Rosario y letanía de la Virgen y en propina se de a cada maestro cincuenta reales de vellón por una vez” (85).

Ni que decir tiene que el difunto se llamaba Mateo y era clérigo de menores para más señas. Testó en 1.797.

Para entender todo esto en sus justos términos, el intercambio desigual de dinero por oraciones, veamos un par de ejemplos que hablan solos. D. Pedro Martínez Mateos, en su testamento de 1.755 declara esto:

“...He tenido y tengo de muchos años a esta parte en las casas de mi morada y mi compañía a María Ana Delgado, privada de la vista, madre que fue de la dicha Sebastiana Galiana mi primera mujer, manteniéndola de por Dios por ser como es una pobre de solemnidad y le encargo a ésta, encarecidamente, me encomiende a Dios nuestro Señor en todas sus oraciones, y por dicho motivo es mi voluntad que por mi heredero que aquí nombraré no se le pida a ésta ni otra persona cosa alguna por ser así mi última postrimera y final voluntad y así lo expreso para que conste” (86)

Por su parte, el regidor perpetuo D. Lorenzo Fuster y Bomaitín declara, hacia 1.752, lo siguiente:

“Item. Es mi determinada voluntad que el día que yo fuere fallecido vengan a las casas de mi morada treinta pobres de la casa de Misericordia y recen un tercio de Rosario y se les dé un real a cada uno” (87).

Aparentemente esa función de los “huérfanos doctrinos”, estaba ya en desuso durante el siglo XVIII, pero no así la de los pobres. Sin embargo, a veces, se los rechaza como parte de otro rechazo más general: el de la pompa. Es el ejemplo de D. Cristóbal Antonio de Bustos Carrasco, Señor de Cotillas en 1.755. en este revelador y precioso testamento, testigo de muchas cosas que normalmente se silencian, leemos que quería ser enterrado de esta manera:

“... sin hacer la barba (recordemos que el rito de la exposición pública del cadáver todavía estaba vigente) y amortajado se pondrá dicho mi cuerpo en el suelo sin bayeta ni tapete (¿nos suena esto?) y por cabeceras tres ladrillos y a cada lado una vela

parda de a ocho en libra, en candelabros de barro y no de plata ni otro metal y puesto mi cuerpo en la caja de los pobres de la parroquia y los dichos ladrillos por cabeceras se bajará y pondrá en el portal, dentro de la puerta de la calle(para hacer bien visible el cadáver) sin más adorno de bayetas ni más luces, sí las dos referidas que todo es mi voluntad, como el que sea mi entierro con sólo la cruz baja, cura y sacristán y dobles de campanas y todo como a el más pobrecito, y es mi voluntad el que mi cuerpo no se response por ningunas de las religiones y comunidades ni por los huérfanos doctrinos ni de la Casa de Misericordia y que mi cuerpo sea llevado por seis pobres ciegos a los que se dará a cada uno seis reales de vellón y asimismo es mi voluntad que no concurra música alguna...” (88).

Casos como este no empañan nuestra interpretación sino que incluso la refuerzan: la caridad que se ejerce con el pobre es una caridad no espontánea y sí muy interesada. Es una caridad funeraria que contribuye además a reforzar el estatus y el prestigio y que, de paso, reparte unas monedas entre los pobres en el más puro estilo teatral del Antiguo Régimen. El pobre es así poco más que un figurante en la representación.

Es por esto que esta manera de entender y ejercer la jerarquía social, que no la caridad, era velada e indirectamente criticada por algunos. Para entender esto hay que decir que jamás se instituye a los pobres por herederos entre las élites, convirtiendo así los bienes temporales en espirituales. A lo sumo pequeños gestos de cara a la galería que sólo contribuirían a hacer más soportable la condición subordinada de los pobres urbanos. Con esta perspectiva son especialmente reveladoras algunas actitudes que pretenden predicar con el ejemplo. De nuevo nos encontramos en este bando al prebendado Rubín de Celis, al que antes calificábamos como filojansenista, que nombra por herederos a los pobres del Obispado para añadir a continuación:

“... y no comprendo en el número y nombre de pobres para el presente caso a los que están en comunidad o bajo protección y amparo pero sí a los de la Cárcel para que todos ellos los hayan, lleven y gocen y hereden libremente y con la bendición de Dios y la mía que así es mi final voluntad” (89).

El hecho de elegir a los pobres peligrosos y más teóricamente incontrolables, como son los de la cárcel, aparta radicalmente esta caridad de la común entre la élite. No cabe hablar todavía de secularización en este caso sino de un cristianismo exigente y moralmente muy comprometido pues va dirigido a los más desvalidos y no integrados socialmente de entre los pobres.

No es el caso anterior el único que ejerció una caridad más auténtica que la de los integrantes de la élite. También entre las personas llanas hay “bellos testamentos” y bellas obras. Así es como Pedro Roca Ancheler y María Paz Padilla, matrimonio sin hijos, se dejaban sus propiedades en usufructo y después las legaban a los pobres de la Cárcel a los que llamaban “*pobres de Jesucristo*” (90). Más tarde advertían que tales propiedades debía administrarlas el cura párroco de la iglesia correspondiente a donde se situara la cárcel. Y en la quinta de sus condiciones, después de decir que no deja salario alguno para el administrador, añade:

“... siendo mi ánimo que ni un maravedí se les ocasione de gasto a los señores curas por el cuidado, manejo y administración y gobierno de estos mis bienes y que no tengan perjuicio de intereses ya que le doy este trabajo para socorrer a sus parroquianos y

quitarles algo de su miseria y necesidad, trabajo muy propio de los señores curas y por lo tanto no me atrevo a disponer que se reserven para sí algo de los productos de estos bienes, pues me parece lo tendrían por injuria, bien que si mis bienes fueran capaces de surtir de todo lo que necesitan a los pobres encarcelados, de lo que están tan distantes que apenas bastan para proporcionarles un pequeño alivio, entonces yo mandaría parte de estos mismos bienes a los Señores curas por remuneración de éste y los demás trabajos de su ministerio pues venero su oficio y lo estimo con todas las veras de mi alma a mayor gloria de Dios, de cuya liberal mano tendrán otrora copiosa retribución para siempre en los cielos”(91).

¿Cabe más íntima declaración de intenciones?. Como vemos, unos y otros eran cristianos pero, tal vez sólo el nombre y nada más que el nombre los unía.

Comprobamos como el pobre es en la mentalidad urbana de los grupos dominantes un individuo socialmente útil pero nada más que como fuente de oraciones. No es el concepto de utilidad social que tenían los ilustrados como Menéndez Valdés, Ward Campomanes o Cabarrús que estudiaron en su día autores como Jean Sarrailh o Matías Velázquez (92) y que los hacía aparecer como eternos sospechosos ante el poder constituido. La opinión ilustrada era contraria también a la caridad tradicional pues derivaba, según esta mentalidad, en ociosa pereza. Nos encontramos, por tanto, en una época de transición en lo que a caridad se refiere: por una parte sigue dándose esa búsqueda medieval del pobre como redentor privilegiado del rico a través del recurso de asociarlo a los cortejos fúnebres (con lo que la finalidad es evidente) pero al mismo tiempo se ha canalizado esta caridad por una institución que es en origen religiosa pero se transforma en pública en tanto que dependiente del Concejo murciano. El grupo social que controla este, concibe la Misericordia como una fábrica de intercesión, si se nos permite la expresión, pues es precisamente entre la élite de poder local y sus anexos donde se reclutan los testadores que hacen comparecer a los misericordiosos en sus cortejos fúnebres. No hay ya promiscuidad espacial en vida, puesto que son pobres recogidos los llamados en los testamentos, sino en la muerte; existe cercanía física pero con el cadáver del poderoso o al menos notable urbano. La clave del asunto está en la gran calidad de las oraciones de los pobres de este tipo, útiles no para la colectividad y para la nación, como pretendían los ilustrados, sino para el individuo poderoso o mejor dicho para su alma.

No existe aquí, estimamos, esa ambivalencia de la figura y de la imagen del pobre de la que hablaba J. Soubeyroux para el Madrid de los Borbones (93), sino que domina claramente una concepción evidentemente medieval, arcaizante.

Y junto a esta opción mayoritaria, otra que emerge a finales de siglo, minoritaria y propia de un cristianismo más austero, y nos atrevemos a calificar de más auténtico por desinteresado, que prescinde conscientemente de la vanidad y la ostentación de la caridad. Una imagen del pobre que tiende también, aunque no únicamente, a aliviar realmente a éste, o por lo menos a los más necesitados.

5.- LUGAR DE ENTIERRO.

Transportado el cadáver tal como lo hemos visto, era la hora de darlo a la tierra “*elemento de que fue formado*”. Pero no se va a yacer a cualquier tipo de tierra sino sólo

a sagrado, es decir, bien en el interior de la iglesia-edificio o bien en sus inmediaciones. Parece por ello confirmarse, y además con una extraordinaria homogeneidad la búsqueda del espacio sagrado para esperar el Juicio Final donde se produciría una resurrección universal al final de los tiempos. Estaríamos hablando por tanto de una degradación de los enterramientos *ad sanctos*, es decir del muerto que busca una reliquia o el cuerpo de un santo como protección y fuente de influjos benéficos, propios de la Edad Media (94). También se buscaría el espacio eclesial como lugar donde la misa, como sufragio para las almas de los difuntos, es continuamente celebrada. El cementerio, en este contexto mental nada tiene que hacer. El caso murciano es concluyente. Sólo aparecen enterramientos en cementerios en la muestra correspondiente al año 1.825. Para este indicador, aunque Murcia a grandes rasgos siga la tónica española (muy diferente a la francesa) se muestra muy retardataria es esta práctica social. Sólo algún caso aislado, como el anteriormente citado prebendado Rubín de Celis es la excepción que confirma la regla pues se manda enterrar, hacia 1.797 en el recién inaugurado (en 1.796) cementerio de la puerta de Orihuela(95).

Como quiera que sea las preferencias de los murcianos de la época son las que se ven en el CUADRO VI. De dicho cuadro se podrían decir varias cosas. En primer lugar, hemos rozado con el comienzo de los sondeos por años testigo (1.705) una situación en la que el encuadramiento parroquial (en esta aspecto concreto) es todavía imperfecto ya que hay porcentajes, pequeños pero significativos, de abandono a la voluntad de los albaceas en lo tocante al destino del cuerpo muerto (un 9,16%) y asimismo de enterramientos en ermita (7,63%) o de enterramiento en conventos (10,68%). Entre todas estas situaciones suman más de $\frac{1}{4}$ de la población representada en la muestra (27,48% para ser exactos). La situación ha cambiado ya radicalmente hacia el primer tercio de siglo: el encuadramiento parroquial se ha completado, sobre todo a costa de ermitas y del cierto grado de despreocupación que por el destino del alma suponía dejar a la voluntad de los albaceas la elección de sepultura. La parroquia absorbe ya porcentajes superiores siempre al 80% de la población de todas los sondeos. Hay más de 20 puntos de diferencia a favor de la parroquia en 1.755 (86, 69%) respecto de 1.705 (64, 12%). Mientras tanto los conventos se mantienen en cotas más o menos estables durante esa misma época, lo que significa en realidad un suave descenso comparadas sus cuotas con el secular aumento de la población. Sólo a finales de siglo parece acelerarse la pérdida de protagonismo, lo que se confirma plenamente en el sondeo de 1.825.

En la larga duración hemos de ver en este triunfo definitivo de la parroquia como lugar de enterramiento, el poderoso y duradero influjo de Trento en cuanto a los hábitos mortuorios pues como parte de la tarea recristianizadora potenció la parroquia en este asunto (96). Ese es el tenor principal, pero el caso murciano posee especificidad. Sólo a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII parece haberse logrado unanimidad masiva (uno de los objetivos de Trento). Sin duda tuvo que ver en esto la impronta de los prelados murcianos de la época, y para empezar la preocupación pastoral del que luego sería cardenal Belluga al ajercer el obispado murciano (1.704-1.724). Sus reiteradas invectivas contra todo género, para él, de pecados y vicios, la red de instituciones benéfico-asistenciales-educativas que fundó en Murcia y sobre todo el celo por hacer del clero en general y del parroquial en particular, un modelo a imitar por los fieles, han dado sus frutos. Estimamos que se puede ver en el enérgico obispado de Belluga una especie de segunda contarreforma que vendría a unirse a tendencias anteriores y a profundizarlas. Sus inmediatos sucesores continuarían esta obra, así como también el Cabildo catedralicio (97). Lo cierto y verdad, es que no poca efectividad hubo de tener

la labor del clero secular cuando, el enterramiento en ermita retrocede espectacularmente desde la modesta posición de 1.705 (7,63%) hasta convertirse en algo casi anecdótico en 1.730, 1.755 y 1.775 terminando por desaparecer en 1.795 y 1.825. La costumbre funeraria ha sido reconducida y monopolizada hacia y por la parroquia, lo que es concomitante con la retirada de confianza a los regulares a la hora de instituirlos como albaceas, tal y como veíamos en otro lugar. La geografía de la muerte en la ciudad de Murcia en el siglo XVIII se vuelve definitivamente intramuros. Probablemente hemos asistido al final de un proceso de evolución secular, completado ahora. Por otra parte concuerda esto con la idea de la ciudad, sus calles, sus plazas, sus parroquias como enorme escenario para la exhibición de los cadáveres.

Además, de nuevo observamos que la verdadera coyuntura de cambio no se da hasta finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, y también de forma súbita, compulsiva, como también ocurre con otros indicadores analizados hasta ahora en el intervalo que va de 1.795 a 1.825. En esta última fecha el fenómeno de no preocuparse por el destino del cuerpo es de un 12,83%. No indica esto una descristianización a la manera vovelliana. Creemos que un 84,49% de la población pida el cementerio como última morada es más revelador: el cementerio del siglo XIX es aún clerical, confesionalmente católico (98). Sólo se ha producido un traslado de lugar, no de sentido. Para que se verifique ese desplazamiento físico extramuros habrá que esperar a las epidemias de principios del siglo XIX para que se cumplan las disposiciones nacionales, ya claramente inspiradas por mentes fuertemente secularizadas para erigir ciudades paralelas pero de muertos y ya no promiscuas respecto de los vivos, como eran los cementerios de las iglesias o las *bóvedas* (tal como las designan las fuentes) internas a las fábricas de las parroquias. Hay que tener en cuenta además que raramente las fuentes hablan de cementerio, sino de *camposanto*, lo que refleja claramente su concepción todavía sacralizada.

En este, como en otros muchos aspectos del problema que nos ocupa, Murcia presenta una evolución contraria a la de la Marsella de Michel Vovelle. Según este autor, las cláusulas donde se dejan la elección de sepultura a la voluntad de los albaceas se generalizan en las décadas centrales de siglo. Y de esta manera el Edicto de enterramiento en cementerios, de 1.776, sólo suponía conferir sanción y respaldo legal a una evolución social previa y ya iniciada hacía veinte o treinta años en el caso provenzal. En Murcia la situación es bien diferente, pues el deseo de mandar reposar el cuerpo en lugar santo es persistente: la Real Cédula que regulaba este asunto y que mandaba con criterios higienistas propios de mentalidades ilustradas llevarse los muertos fuera de las ciudades lleva fecha de 1.787. Como vemos la mentalidad ilustrada española se adelantó en esto, como en tantas otras cosas, a su tiempo y se estrelló con otra mentalidad bastante menos iluminada por la diosa razón, lo que fue atinadamente comentado por Jean Sarrailh, y más recientemente por José Luis Galán Cabilla (100).

Por su parte, Pedro Díaz Cassou afirmó en su obra ya citada *Serie de Obispos de Cartagena*, que en 1.781 “*dejó de enterrarse en las iglesias de esta capital*” (101). Además de que puede ser un error de imprenta (1.781 por 1.787), desconocemos de donde pudo sacar esta información, pero lo que es claro es que la intención de los otorgantes de testamento era que su cadáver recibiera sepultura en una iglesia o sus inmediaciones. Desde este punto de vista, cabe preguntarse si la disposición legal de los ministros de Carlos III no fue contraproducente, es decir, logró justo lo contrario de lo que pretendía. Por aquí podríamos apuntar otro factor explicativo de la remontada de la práctica testamentaria en el sondeo del año testigo de 1.795 respecto del anterior, en el

que todavía no se había producido la promulgación de la Real Cédula de 1.787. Se trataría de dejar atado un lugar apropiado de sepultura cuando se ve amenazado por una disposición oficial con la que no se comulga, ya que se parte de presupuestos mentales radicalmente diferentes. Estos son, entre otros la noción de que la oración pierde eficacia si hay alejamiento físico del lugar donde se ejecuta y se produce. Es la misma mentalidad que inspira a los testadores a llamar al pobre e incluso a conducir el cadáver, dentro de los cortejos fúnebres, y a llamar a los frailes al sufragio por el alma del otorgante bien en la casa o bien en la iglesia. Esta noción, claramente basada en la magia simpática de que habla J.G. Frazer (102), es la que inspira contumacias como ésta de José Baño Lorente en 1.795:

“... el cual (el cadáver) puesto en la caja de mi parroquia y cubierto con el hábito de Nuestro Padre San Francisco, sea sepultado en lo interior de su Iglesia y no pudiendo ser por no haber sitio para ello respecto a los muchos cuerpos que se han sepultado en ella, sea dicho mi cuerpo llevado y enterrado en el convento de Santa Catalina del Monte, Orden de dicho Padre San Francisco acompañando mi entierro la Santa Cruz, cura y sacristán, pagándose por ello los derechos regulares” (103).

Este testimonio prueba varias cosas. Primera: el espacio sagrado franciscano obsesionaba a este individuo. Se trata de una preocupación particular, concreta y desviada de la norma, pues el convento que invoca como alternativa está bastante alejado de Murcia casco urbano. Sin duda es debido esto a una devoción franciscana muy personal, aunque de base similar a la definida por Frazer como magia simpática. Segunda: existía cierta saturación ya a finales de la centuria estudiada en el equipamiento mortuario existente, demostrándose poco elástico, incapaz de absorber una población que había multiplicado por cuatro sus efectivos a lo largo del siglo XVIII. Por ello, la solución fue natural: elegir un convento franciscano alternativo alejado del casco urbano y no sometido por tanto a superpoblación de cuerpos muertos.

Murcia, repite el modelo estudiado para Madrid por José Luis Galán Cabilla (104) ya que antes del siglo XIX sólo un caso (el ya reiteradamente citado D. Ramón Rubín de Celis) quiere reposar voluntariamente en el cementerio. La evolución más que tal es cambio brusco: en 1.825 casi un 855 ya se manda enterrar en cementerio. Es como si los murcianos hubieran dejado la iglesia a la fuerza, de repente y a regañadientes, expulsados por las circunstancias. Estas llegaron en forma de epidemias: 1.811-1.812 son los años de alejamiento definitivo de los cadáveres de la vista y del olfato de los fieles coincidiendo con una devastadora oleada de fiebre amarilla que produjo, según el profesor Maset Campos, una tasa de mortalidad del 146,7%° y cerca de 10.000 muertos en términos reales en el trienio 1.810-1.812 (105). ¿Por qué esta resistencia mental sólo vencida por una epidemia?. ¡Qué ironía: la muerte vencida por la muerte!. La respuesta habría que buscarla en el clero, celoso de sus cadáveres. Pero también en los propios fieles impulsados por su mágica fe a buscar la proximidad de imágenes, altares, libros sagrados y fieles con que poder asegurar, en lo posible, la salvación.

No creamos con esto que hasta ahora hemos dicho que había una concepción horizontal del espacio sagrado. Antes bien, era una manera vertical de considerarlo, la que predomina. El enterramiento *“apud ecclesiam”* está jerarquizado. Hay ciertos lugares dentro de un templo que atraen más que otros, lo que nos resulta bien revelador acerca de las causas profundas que hicieron tan retardatarios a los murcianos en marcharse con sus muertos a otra parte.

Para acometer el estudio de la jerarquía espacial de los enterramientos y extraer conclusiones al respecto, vamos a buscar en el segundo de nuestros sondeos testamentarios, el sociológico. Así el grupo que denominamos élite muestra una marcada tendencia a enterrarse en las capillas de las iglesias parroquiales y conventuales de las que son patronos laicos. Se trata de una constante secular pero está muy marcada a principios de siglo: 21 otorgantes sobre 38 en 1.705-20, 4 sobre 30 en 1.750-60 y 9 sobre 30 en 1.70-1.800. En total, por tanto, 34 otorgantes sobre 98, es decir, más de 1/3: 34,69% para ser exactos. La advocación de las capillas es sobre todo mariana: Nuestra Señora de la Arrixaca en el convento de San Agustín para el marqués de Beniel y familia; N^a Señora de la Encarnación dentro de la del Corpus, en la catedral, para los Fajardo y familia; N^a Señora de la Asunción en el convento de San Francisco para los Torres y familia; N^a Señora del Rosario en la catedral, para la familia Quiles; N^a Señora de la Ángeles, debajo del coro de la iglesia del convento de San Francisco, para D. Antonio Torres y Prieto (Regidor que testa en 1.705); N^a Señora de la Concepción de la iglesia de San Lorenzo, propia de D. Luis de Aledo y Coutiño, Caballero de San Juan y Comendador, entre otras de Calasparra; N^a Señora de las Angustias, en el claustro de la catedral, cerca de la sala capitular de D. Avelino Prieto y Moncada, a finales ya del siglo. Tampoco faltan otras advocaciones relacionadas con una buena muerte, tales como la de San Miguel en la catedral, de los Puxmarín y familia. Pero el otro gran capítulo lo forman las advocaciones de santos y santas: San Pedro de Alcántara, en el convento de san Diego (franciscanos descalzos) de los Riquelme y familia; San Juan de Capistrano en el convento de San Francisco, de los Romo; San Jerónimo de los Roda, en la catedral; la de San Jacinto, en el convento de Sto. Domingo (otra en la parroquia de Santa Catalina) de los Saurín y familia; la de San Vicente Ferrer en el convento de San Antonio de Padua de los Caja y familia; la capilla mayor de la iglesia del convento de Santísima Trinidad de D^a María de Roda Fajardo Enríquez de Miranda, condesa del Valle de San Juan; capilla de San Calixto y los Reyes de la iglesia parroquial de San Lorenzo, de los Rocamora; la de San Antonio Abad en la iglesia parroquial de San Nicolás, propia de D. Nicolás González de Avellaneda y Fontes.

Además de estas capillas tenemos la mayor de la iglesia de Santa Catalina de la que era patrono D. Francisco Antonio de Yepes Valenciano, caballero de Santiago; la de las Oncemil Vírgenes del convento de San Diego, de los Avellaneda y familia; la de San Cayetano en la iglesia de San Nicolás de los Sandoval y familia; y por fin , la capilla del Corpus, en la catedral, de los Fontes y familia.

Notemos cómo hay una ligera preferencia por la Orden de san Francisco, tanto en su versión observante regular como en los descalzos de san Diego. Eso por una parte y por la otra, en lo tocante a las iglesia del clero secular, el lugar sagrado más buscado por los miembros de la élite es la catedral. El rango social y el rango espiritual van así íntimamente unidos en lo referente a la captación de las preferencias de los testadores de la élite para lugar de situación de sus restos mortales. Esto casa bien , por un lado con la elección masiva de la mortaja franciscana y por el otro con la jerarquía de la catedral respecto de las simples parroquias urbanas . La élite tiene tomado el espacio catedralicio para sus muertos de igual manera que tiene ocupado el estatus social elevado y el gobierno de la ciudad, en el Ayuntamiento. Por lo demás, es evidente que el mapa espiritual de la élite tiene unos marcos espaciales de expresión que dosbordan a

los de la simple parroquia. Toda la ciudad se configura para ellos como la referencia y campo de desarrollo, lo que es concomitante y congruente con las pompas barrocas, tan frecuentes entre ellos, a pesar de las peticiones reiteradas de excusa de vanidad, que como veíamos eran olvidadas frecuentemente, cuando no desdeñosamente superadas por el deseo contrario, es decir, de búsqueda deliberada y consciente de ostentación.

Nada de esto hay en el resto de los grupos. El clero porque tenía lugar sagrado reservado o bien en la catedral, si pertenecía al Cabildo, o bien en sus respectivas parroquias si era clero de a pie. Sólo el grupo de las profesiones liberales repite, pero a gran distancia, el esquema de la élite: sólo 6 otorgantes de 97 se mandan enterrar en capillas de patronato laico (sólo un 6, 18% de los otorgantes del grupo, con la particularidad de que en el corte cronológico de 1.790-1.800 no existe ya ningún caso y sólo 2 en 1.750-60). Además de ello, el lugar de localización de estas capillas es bien revelador: sólo dos en convento y una de ellas, la de San Buenaventura en el de San Francisco (correspondiente al Escribano Mayor del Ayuntamiento a principios del siglo XVIII, D. Pedro Fajardo Calderón).

El resto, el común de los mortales tenía, por tanto, que esperar un destino anónimo para su cadáver en el interior de una iglesia o en los cementerios anexos a ellas. De esta forma la cohabitación tan frecuente en los grupos populares se prolongaba más allá de la muerte. Aquí, a diferencia de la élite, es el marco parroquial el que raramente es sobrepasado, reproduciendo lo debiera ser también en vida.

Sólo los grupos de poder y los hombres de iglesia gozaban, con frecuencia, de un lugar preeminente y destacado, bien visible por todos pero reservado a los de su linaje. Es por esto que hay muchos que aspiran a romper el anonimato, a salir de él. Son esos grupos intermedios de que habla José Luis Galán como principales opositores a la implantación de los cementerios. Como él mismo afirma:

“La reforma se presentaba perjudicial para aquellos que aspiraban a sepultarse en los templos y que al no ser patronos ni fundadores de capillas, tendrían que hacerlo en los cementerios. Para este grupo, situado entre la indigencia y la opulencia, la muerte cobraba fuerzas como signo de posición y ascenso social. Esto les permitía, por medio de la emulación y la liberalidad, medirse dentro de las iglesias con los difuntos más distinguidos a la vez elevarse por encima de los situados socialmente por debajo. En los cementerios, se mantendrían las distinciones, pero estas no estarían tan presentes en la vida cotidiana como en las iglesias...”(106).

Ese deseo de romper el anonimato está, por ejemplo, en el jurado perpetuo, D. José Blanes Domenec. Llevado de un afán sin duda emulador de los regidores (pues es este uno de los rasgos más destacados de su mentalidad) manda colocar una lápida con una inscripción en la capilla de Santa catalina de Bolonia del convento de San Francisco (¡ cómo no!) para él y su primera mujer D^a Antonia Jiménez. La leyenda de esa inscripción es:

“Aquí yacen D. José de Blanes y D^a Antonia Jiménez, su mujer. Dios los haya perdonado” (107).

Es la misma idea que años más tarde , en 1.825, cuando ya el cementerio se ha impuesto sobre la parroquia, que llevará a D. Mariano Buitrago Ceballos, Maestrante de la de Ronda y Regidor perpetuo a razonar de forma arcaizante:

“... el cuerpo mando a la tierra de cuyo elemento fue formado, el cual hecho cadáver, quiero se le de eclesiástica sepultura donde tiene dispuesto el gobierno, cubierto con hábito que visten los religiosos de Nuestro Padre San Francisco, puesto en ataúd de madera forrado en negro, cerrado con llave y colocado en bóveda, junto a la pared del cementerio para que se ponga en ella una lápida con una inscripción...” (106).⁸

Abundando más en el razonamiento anterior hay que decir que las personas que integran el grupo III, es decir, escribanos, procuradores, médicos, abogados, y familia, son los más detallistas en precisar el lugar exacto donde quieren ser enterrados dentro del templo respectivo. Es lo normal: aspiran a ocupar los lugares más adecuados para la intercesión por el alma. Son los que realizan una lectura más afinada del espacio eclesial en orden a la búsqueda del lugar adecuado para la intercesión. De esta forma, se configura dentro de cada iglesia unos polos de atracción de sepulturas dotados de un mayor valor que el resto a los ojos de los testadores. Veamos los que más se repiten: el primer puesto en la preferencia lo ostenta la cercanía de la Epístola, esto es, el lugar desde donde se lee el Evangelio, en el Altar Mayor o en sus inmediaciones. Es la fuente de la palabra revelada y por ello no debe de extrañarnos su gran poder de intercesión. En segundo lugar, destaca el espacio mariano: cerca de un altar de la Virgen o incluso, como en el caso de los comerciantes, en la bóveda que estaba debajo de la capilla de Nuestra Señora de las Angustias en San Bartolomé, lo que se adecua perfectamente al carácter de María como intercesora privilegiada que vimos en la elección de intercesores. En estos casos es muy frecuente que las fuentes recojan el deseo expreso de los otorgantes de buscar el contacto físico o al menos la cercanía: *“inmediato a “ o “al pie de”*, son las expresiones que más se repiten en los testamentos para expresar esta especie de magia simpática que actúa por contigüidad. Por fin, y siempre en orden decreciente, se señala una localización estratégica frente a capillas con advocaciones relacionadas de una u otra manera con la salvación personal o colectiva: San José, Ánimas o capilla del Santo Sepulcro; esta última , en el convento de San Francisco, sede de enterramiento de los hermanos de la Orden tercera franciscana.

En otros grupos sociales, la preocupación por el espacio sagrado es genérica. Esto es lo lógico y traduce una potencia económica menor (pues los enterramientos había que pagarlos y en caso de no ser la sepultura en la iglesia parroquial había que abonar además la *“cuarta funeral”* al párroco, una especie de indemnización) y también una cierta despreocupación. Así, por ejemplo, en el grupo IV (burguesía de los oficios), sólo especifican algo más que la iglesia (parroquial o conventual) 5 otorgantes en 1.705-20, 2 en 1.750-60 y 3 en 1.790-1.800, es decir , tan sólo 10 casos en total los que hace un exiguo 8,85% de los otorgantes. ¡Qué diferencia, de nuevo, con algunos de los miembros de la élite!, como por ejemplo D. Fernando Saurín Torrano Verastegui y Tomás, hijo de Regidor, quien en su testamento de 1.702 decía tener derecho a hasta tres entierros en capillas de patronato laico (síntoma por otra parte de lo intrincado de los árboles genealógicos de estos individuos al practicar una evidente endogamia social en sus matrimonios). Estos tres enterramientos eran: en la capilla de Santa Ana de la iglesia parroquial de Santa Catalina, en la capilla del Corpus de la catedral y otra en el convento de Santa Catalina del Monte.

Entre una muerte opulenta y pública y una muerte anónima o casi discurren las posibilidades. Que la muerte no era igual para todos, como decían los sermones, e incontrovertible.

Para tener completo el cuadro veremos cómo se resolvió secularmente la disputa entre la iglesia parroquial y la regular. ¿Siguieron los mendicantes siendo, como en la Edad Media los guardianes de los muertos?. La respuesta es no; la iglesia parroquial los ha sustituidos, pero unos aguantaron el tirón del ilustrado siglo mejor que otros. Consideramos ahora, para demostrar la afirmación anterior los casos del sondeo por años testigo en que han especificado los otorgantes querer ser enterrados en la iglesia de alguno de los conventos de Murcia. La serie de este dato es la siguiente: 1.705: 14 casos (10,68%); 1.730: 26 casos (9,77%); 1.755: 20 casos (7,19%); 1.775: 20 casos (9,52%); 1.795: 16 casos (4,87%) y 1.825: 1 caso (0,53%). Con estos valores absolutos y porcentajes, los centros de atracción más demandados son los que se detallan en el CUADRO VII.

Está claro que son los franciscanos y carmelitas, en ambas ramas, los que actúan con preferencia como depositarios de los cadáveres, a pesar de que los valores son modestos, pero, por repetidos, señalan una tendencia general. Ambas órdenes siguen, sin embargo, caminos divergentes: mientras los franciscanos parecen perder fuerza desde mediados de siglo, los carmelitas, que han ascendido a los primeros puestos a lo largo de la centuria, se mantienen, aunque la tendencia general, de todos los mendicantes, es, como veíamos, al declive.

6.- LOS SUFRAGIOS: LAS MISAS REZADAS POR UNA VEZ.

El ciclo de sufragios por el alma de difuntos, una vez que se le ha dado a la tierra su parte, ha comenzado. La menor o mayor cercanía a la muerte los divide en tres categorías: a) inmediatos, normalmente una misa cantada de *requiem*, con vigilia, responso y diáconos (y a veces también responso de comunidades conventuales), b) cercanas, es decir, las misas rezadas por una sola vez y c) lejanos y periódicos que son las misas u otros sufragios fundados "*perpetuamente*" por el otorgante, dejando algún tipo de bien para sufragarlos (pías memorias, capellanías...).

Nos vamos a ocupar tan sólo de las segundas por varias razones: en primer lugar, por ser las más significativas ya que son individuales. Afectan al alma de cada uno y por ello son el termómetro más sensible para medir la evolución de las mentalidades sobre la muerte. Derivado de lo anterior, y por ello mismo, es el indicador más abundante por lo generalizado que está este gesto entre los hombres de la Edad moderna. Es por esta razón por lo que nos vamos a ceñir a considerar el sondeo más masivo de los dos que conforman nuestro trabajo, o sea, el de años-testigo. La razón es también evidente: el número de misas que cada uno deja dispuestas en su testamento está en relación directísima con la capacidad económica del demandante. Ante esta evidencia carece de sentido "sociologizar" este aspecto del tema y conforme vayamos ascendiendo en la estructura social, dejarán más misas que los grupos menos pudientes o poderosos. Hecha esta advertencia previa comenzamos el análisis.

Desde el momento en que la misa, desde la Edad Media incorpora y por ello significa, una plegaria para los muertos, comenzaron a utilizarse con función de rescate por parte de los vivos, bien para otros difuntos, bien para ellos mismos, desde esos mismos momentos (110). Por ello, su carácter votivo. Las hace ser uno de los indicadores más apropiados para comprobar el cariz que adoptan las actitudes ante la muerte. Para comprender esto en sus justos términos hay que decir con Ph. Ariés que la utilización de la misa como rescate es un proceso paralelo al desarrollo de una nueva concepción del destino del alma que se consagrará con el nacimiento del Purgatorio como espacio intermedio (entre Paraíso e Infierno) de purificación. Cada vida humana es entonces una serie de elementos (acciones) graduados: unos buenos, otros menos, y otros decididamente malos, que son, sin embargo reversibles, en tanto que son redimibles. Es por esta razón que pronto también surge la idea de tarifa, de precio que hay que pagar por el rescate del alma. Y el clero eran los aduaneros de ese peaje. Este precio del que hablamos está medido en misas.

Tomaremos en consideración ahora las misas rezadas, es decir, aquellas que el otorgante quería que se dijeran por una vez, ya fuera por su alma, por las de sus padres y ascendientes, cargos de conciencia, penitencias mal cumplidas y Ánimas del Purgatorio (lo que bien a las claras nos recuerda su finalidad última). Para el estudio de su evolución las hemos agrupado en conjuntos numéricamente homogéneos, según su mayor frecuencia de aparición, y dentro de cada uno de esos conjuntos hemos también establecido ciertos subconjuntos. Hasta las 500 misas, dado que es muy frecuente encontrarlas así, los conjuntos van de 100 en 100 unidades y los subconjuntos de 50 en 50, exceptuando las peticiones redondas (100, 200...). Después del umbral de las 500 misas rezadas, las peticiones se rarifican. Por este motivo hemos alargado los conjuntos VI y VII y los subconjuntos correspondientes. El resultado de nuestro trabajo se puede seguir en el CUADRO VIII.

El estudio de este indicador revela que a lo largo del siglo XVIII se han producido novedades: si a principios de la centuria una relativa homogeneidad preside el tono general de las demandas de misas (por ejemplo, los testadores que piden de 1 a 100 misas predominan con un 30,53% respecto del total de otorgantes, pero también los grupos VI y VII ocupan en términos relativos una destacada posición con 12,97% y 10,68% respectivamente), una vez mediado ya el siglo la situación ha cambiado. Los grupos que piden menos misas (el I y II) se han poblado en términos relativos, mientras que los grupos digamos que opulentos, han caído en vertical: 4,31% del grupo VI en el sondeo de 1.755 frente a un 12,97% de principios de siglo y un 2,51% del grupo VII frente a ese todavía importante 10,68%. Tal estado de cosas se mantiene desde 1.730. grupo I siempre entre el 40-50% en los tres sondeos centrales y grupo II siempre, o casi, entre 15-20% (es decir, siempre en proporción aproximada de 2 a 1); mientras que los grupos VI y VII ara vez consiguen pasar del 5% (sólo en dos ocasiones: 9,29% en 1.730 y 7,61% en 1.775 para el grupo VI, que como hemos visto, repetidamente, es un año que siempre supone un ligero parón en la evolución de cualquiera de los indicadores estudiados.

El cambio clave y más pronunciado se da, aquí en este indicador otra vez, en el sondeo de 1.825. En este sondeo el grupo I copa ya casi el 60% de las voluntades de los otorgantes, hecho que es aún más interesante desde el momento en que todos los grupos restantes bajan en términos relativos, incluso el II a menos de la mitad con ese 9,09%. Por lo demás, los grupos VI y VII han acabado por despoblarse casi totalmente ya que

juntos sólo alcanzan un residual 2,12% de los otorgantes. De esta forma, los primeros años del siglo XIX corresponden a una época en que es francamente raro dejar ya más de 100 misas e incluso más de 50 (el subgrupo A del conjunto I contiene por sí sólo un 42,78%). De todas las maneras, las demandas de misas no desaparecen del todo, tal como empieza a ocurrir en París o en la Provenza de Vovelle desde épocas cronológicamente muy anteriores. Esa estabilidad parece ser característica común a varias zonas de España durante el siglo XVIII (111) . Murcia no parece ser una excepción dentro de este contexto.

El gesto de petición de misas está , pues, considerablemente arraigado. Disminuye el número pero no el hecho de pedir las. Es más, se observa una ligera recuperación en las peticiones intermedias (grupos II, III y IV , es decir entre 101 y 400 misas rezadas) hacia finales de siglo ya que por entonces son solicitadas esas cantidades por 1 de cada 3 murcianos, mientras que en 1.775 sólo lo eran por 1 de cada 5 aproximadamente. Pasado este momento finisecular la caída del número es evidente. Todos los indicadores coinciden por tanto en señalar las primeras décadas del siglo XIX como el punto de inflexión de la sensibilidad colectiva en torno a la muerte y el comienzo del olvido de las actitudes que le acompañan. Murcia por ello, presenta un retraso de unos 50 o 60 años respecto del modelo provenzal vovelliano.

Una vez efectuada esta constatación convendría analizar más en detalle otros cambios que se producen a lo largo de la centuria y que creemos tanto o más significativos que el anterior. Es así como otro fenómeno se va a generalizar con el discurrir del siglo: es la petición de misas en altares privilegiados. Las de esta categoría no se cuentan, se pesan. Son de una calida especial: sacan almas del Purgatorio o a lo menos reúnen en sí y garantizan un buen puñado de indulgencias. Es esta una idea que está flotando en el ambiente y recorre todo el siglo . Desde el testimonio de D^a Leonor de Gonzaga, quién pide en 1.705 “*doscientas misas en altares reservados donde se saca ánima del Purgatorio*” (112) hasta el de D. Alfonso Jiménez de Lisón, clérigo tonsurado, quien en 1.795 mandaba esto:

“Mando se celebren por mi alma además de las dichas doscientas misas, otras diez misas rezadas en el altar del Santísimo Cristo de las Penas del convento del Carmen calzado; otras diez en el del santísimo Cristo del Perdón del Carmen descalzo, ambos de esta ciudad y por ser altares de privilegio e indulgencia, quiero se den de limosna por cada una cuatro reales de vellón” (113).

La nómina de este tipo de altares es larga, pero hay tres que destacan por encima de los demás. Estos son:

1º Altar del Santo Sepulcro, en la capilla del mismo nombre que era lugar de entierro de la Tercera Orden franciscana, situado en el convento de Nuestro Padre San Francisco.

2º Altar del Santísimo Cristo de las Penas del convento de carmelitas calzados, que contaba además, según algún testamento, con cofradía siendo también quizás otra Tercera Orden como la que contaba con el enterramiento citado para el altar anterior.

3º Altar del Cristo del Perdón del Colegio de Santa Teresa de Jesús, o sea, de los carmelitas descalzos.

Comprobamos de esta manera cómo las órdenes mendicantes han cambiado su estrategia para encuadrar a los fieles: proponer altares privilegiados frente a la voraz parroquia, que es el lugar por antonomasia, como más adelante veremos, de celebración de las misas testamentales o por una vez y rezadas.

De los tres altares privilegiados mencionados, el segundo llega a ser lo que la mortaja franciscana, esto es, algo masivo, socialmente muy extendido, casi un requisito indispensable para el bien morir y para un destino no problemático del alma. Pero a diferencia del hábito franciscano, las misas ante el santo Cristo de las Penas, agrupadas en tríos, sencillos (lo que es lo normal) o multiplicados (6,9,12...) es un fenómeno plenamente dieciochesco. Este es un elemento nuevo de las actitudes ante la muerte, pues el hábito franciscano es algo que procede del pasado y que se prolongará todavía en el siglo XVIII. Y el que el gesto se ha generalizado en los 125 años que cubre nuestro estudio, tal y como se desprende de la serie siguiente de este novedosos indicador de la muerte barroca en Murcia:

DEMANDANTES DE MISAS EN ALTARES PRIVILEGIADOS

1.705.....	19 casos (14,50% sobre el total de otorgantes)
1.730.....	37 casos (16,37% sobre el total de otorgantes)
1.755.....	84 casos (30,21% sobre el total de otorgantes)
1.775.....	89 casos (42,38% sobre el total de otorgantes)
1.795.....	178 casos (54,26% sobre el total de otorgantes)
1.825.....	97 casos (51,87% sobre el total de otorgantes)

El simbolismo del número de misas, tres, es complejo y oscuro. Puede remitirnos al misterio de la Santísima Trinidad o puede ponernos en contacto con la mentalidad propia de la escatología primitiva, y más concretamente con la que señala el espacio temporal de tres días como el que transcurre antes de que el alma salga del Purgatorio. Probablemente sea esto último desde el momento de que el carácter y la función de este tipo de altares así nos induce a pensar. Como quiera que sea y a la vista de la serie anterior podemos afirmar la existencia de una superposición de estrategias a la hora de buscar la salvación del alma. Se mantiene la tradicional estrategia basada en la dimensión **cantidad**, tal como comprobamos con anterioridad, pero se añade la dimensión **calidad**, en lo tocante a la concepción y la función redentora de la misa, ya que por tal debemos tener esas altas cotas de aceptación de las misas en altar privilegiado.

La advocación del altar del Santo Cristo de las Penas nos hace sospechar de un fenómeno que llamaríamos casi economía de mercado: a una demanda social que busca la remisión de pecados y si puede librase o acortar el paso por el previsible Purgatorio, corresponde una oferta, en este caso carmelita, de un altar sin duda con indulgencia, quien sabe si hasta plenaria. Si la oferta provocara la demanda, previsiblemente a través del púlpito y del confesionario, o fuera a la inversa, es algo que no podemos afirmar, pero lo que si parece cierto es que estamos en presencia de otro fenómeno de aceptación masiva primero y de religiosidad utilitaria, típicamente contrarreformista, después.

Los medios sociales donde primero surge esta devoción son los grupos populares. Esta devoción mortuoria ha recorrido de abajo arriba la escala social murciana durante el

siglo XVIII. Si estudiamos nuestro segundo sondeo, el sociológico, resulta que el grupo más precoz es el VI, es decir, los habitantes del medio rural: 9 casos de 28 ya en 1.705-20, lo que significa casi 1/3: 32,14%. El resto de grupos de la muestra se manifiestan en esos años poco afectados por esta práctica todavía (4 casos de 38 para la élite, 5 de 40 para el clero, 4 de 25 para las profesiones liberales y 4 de 40 para la burguesía de los oficios). Estamos pues ante una devoción fundamentalmente rural y que debió surgir a finales del siglo XVII, tal vez por influencia de misiones llevadas a cabo por regulares en esos sectores, como tan frecuente era entonces.

Y hacia mediados de siglo la devoción ha alcanzado todavía mejores posiciones entre los habitantes del medio rural: 21 casos de 57, esto es un 36,84% y se han incorporado al proceso ya tanto los representantes de las profesiones liberales como el mundo del artesanado: 15 casos de 40 (37,5%) y 12 de 31 (38,71%). Poco receptivos se muestran aún tanto el clero como la élite: 5 y 4 casos de 30 posibles para ambas categorías.

A finales de la centuria ya todos se han contaminado. El santo Cristo de las Penas en particular, y los altares privilegiados en general, han terminado por tomar también la ciudad. La devoción ha terminado por generalizarse socialmente. Entre los habitantes de huerta y campo el gesto es ya francamente masivo, casi imprescindible en el modelo de bien morir murciano: 42 casos de 52 posibles (un 73,68%) pero entre todos los demás grupos sociales también, incluidos los recién llegados a nuestra observación comerciantes: 21 de 30 casos para la élite (70%); 14 de 49 para el clero (28,57%); 16 de 32 para las profesiones liberales (50%), 18 de 42 para la burguesía de los oficios (42,85%) y 15 de 49 para los comerciantes (30,61%).

Con todo, resaltamos el relativo desapego a esta devoción del clero, integrado todo él en nuestra muestra por religiosos seculares, lo que sin duda tiene que estar relacionado con el origen conventual del fenómeno de los altares privilegiados, que al fin y al cabo, no olvidemos esto, eran rivales de la parroquia como institución gestora de la cura y salvación de almas, es decir, en la captación de misas y sufragios.

De esta forma, la orden franciscana proporcionando el hábito que más tarde se usará como mortaja y los carmelitas (en su rama calzada) asumiendo el papel de especialistas en misas de altar privilegiado, son, dentro del clero regular, los grandes protagonistas de la muerte en la Murcia de finales del Antiguo Régimen. En otro orden de cosas, parece que en su conjunto, las diversas órdenes han perdido influencia en lo tocante a la celebración de las misas testamentales a favor del clero secular y de la parroquia. Esto lo comprobamos en el CUADRO IX, en el que se recogen los beneficiarios de las misas testamentales rezadas. Para entender esta cuadro en sus justos términos, recordemos que el clero parroquial se mantenía bien entre los albaceas, justo lo contrario que los frailes, prácticamente inexistentes desde 1.700-1.720.

La evolución es muy similar a la seguida por el lugar de enterramiento y la explicación del fenómeno podría ser idéntica: la elección de la parroquia como lugar explícito en los documentos (ya que 2/3 de misas escapan a nuestra observación), como se pudo apreciar en el mencionado cuadro se ha hecho rutinaria. ¿Mayor cohesión o pura convención generalizada?. Posiblemente ambas cosas, ya que los altísimos porcentajes del primer tipo –parroquia según nuestra terminología- conjugados con los exiguos de los conventos así nos lo hacen ver. En cualquier caso, de nuevo los primeros años del pasado siglo marcan, parece ser, la ruptura del modelo, ya que el desentendimiento por

regular no sólo los 2/3 no parroquiales de las misas testamentales, sino incluso el 1/3 parroquial, parece la tónica general: un 13,36% lo abandona al albacea y un 47,05% simplemente no dice nada al respecto.

La jerarquía de los conventos, en los casos en los que se los menciona y elige para celebrar algún número de misas rezadas, es la que sigue:

1.705 (lo demanda 46 otorgantes) Frecuencia (menciones)

Convento N ^a Sra. De la Merced	16
San Francisco (regulares observantes)	13
Carmen descalzo	12
Santo Domingo	8
Capuchinos	6
San Agustín	5
San Diego (franciscanos descalzos)	2
Santísima Trinidad	1
Otros	7

1.730 (lo demandan 66 otorgantes) Frecuencia (menciones)

San Francisco (observantes)	25
Santo Domingo	17
Carmen calzado	12
Convento N ^a Sra. De la Merced	11
Santísima Trinidad	8
San Agustín	8
Carmen descalzo	7
San Diego (franciscanos descalzos)	4
Capuchinos	3
Otros	4

1.755 (lo demandan 53 otorgantes) Frecuencia (menciones)

San Francisco (regulares observantes)	24
Capuchinos (San Felix)	14
Convento de N ^a Sra. De la Merced	12
San Diego (franciscanos descalzos)	12
Convento del Carmen (descalzos)	10
Convento del Carmen (calzados)	8
Santísima Trinidad	7
Santo Domingo	6
San Agustín	4
Santa Catalina del monte (franciscanos)	3
San Ginés de la Jara	3
San Jerónimo de la Ñora	2
San Juan de Dios	2
San Francisco de Paula (Alcantarilla)	1
San Francisco de Cartagena	3

Otros conventos (fuera del Reino de Murcia) 4

<u>1.775 (lo demandan 25 otorgantes)</u>	<u>Frecuencia (menciones)</u>
San Francisco(regulares observante)	9
San Diego (franciscanos descalzos)	7
Capuchinos	5
Carmen descalzo	5
Santa Catalina del monte (franciscanos)	4
Carmen calzado	3
Convento de N ^a Sra. De la Merced	3
Santísima Trinidad	3
San Agustín	1

Para comprender este cuadro que hemos presentado antes hay que tener en cuenta varias cosas. Los sondeos de 1.795 y 1.825 no los hemos tenido en cuenta puesto que no contaban con un número lo suficientemente alto de testadores que regularan este aspecto de las actitudes ante la muerte como para que los datos de esos sondeos sean lo significativos que hubieran debido ser para sacar conclusiones sólidas. Además hay que tener en cuenta que es normal que los testadores distribuyan las misas testamentales que escapan al tercio parroquial entre varios conventos, por lo que el número de conventos mencionado es siempre muy superior al de difuntos que otorgaron testamento y regularon este extremo en su acta correspondiente.

A la vista de estos datos, es evidente que el papel estelar de los franciscanos- en todas sus variantes- se mantiene a lo largo del siglo XVIII. Han canalizado hacia sus conventos el torrente de misas de aquella parte de los testadores que han dejado indicado este extremo de su última voluntad. Junto a ellos, aparecen los mercedarios y en menor medida los carmelitas – en sus dos ramas- .Vemos por tanto que coinciden los conventos que conservan mayor número de misas con los que alojan los principales altares de privilegio. Sólo en el caso de los mercedarios no se cumple esta regla. Sin embargo, las fuentes señalan un gran foco de atracción de sufragios en la iglesia de esta orden: el de Nuestra Señora de los Remedios. Así por ejemplo, en 1.705, cuando se menciona hasta 16 veces esta iglesia como el escenario de celebración de misas rezadas, se nombra expresamente en 4 ocasiones dicho altar. Se trata de una devoción de todas maneras menor que va a ceder paso, conforme avanza el siglo, ante la ascensión del Santo Cristo de las Penas. Como quiera que sea, la vertiente supersticiosa que dota de un poder acrecentado, no a la misa, sino al lugar donde ésta se celebra, es otro rasgo de la mentalidad mágica, llamada por algunos supersticiosa, como lo hace Juan Madariaga Orbea, al estudiar fenómenos parecidos a los que suceden en Murcia en el País Vasco (114).

Además de esto, que parece innegable, hay indicios que hacen sospechar que la Orden franciscana era tenida algo así como una gran fábrica de sufragios de los vivos para con los muertos y de los propios vivos para con su personal alma, tras pasar el umbral crítico de la muerte. Hay que recordar, en este sentido, que cuando estudiábamos los Sermones notábamos una cierta especialización franciscana, que queda corroborada ahora y en algunas expresiones indiscretas sorprendidas en las cláusulas de los

testamentos. Este es el caso del acta de última voluntad de D^a Antonia de Roda, quién al precisar el modo de distribución de las misas testamentales, sin duda dictó al notario esta coletilla que sigue al nombre del convento de San Francisco: “*casa grande de esta ciudad*” (115). Se contempla y concibe al convento más por su capacidad y número de frailes que como lugar de devoción dedicado a la invocación y el culto de San Francisco de Asís. El mismo hecho que sea siempre el convento de san Francisco de Asís, es decir el franciscano calzado, el más popular, creemos viene a significar lo mismo. Rutina en los canales de distribución de las misas es lo que predomina.

Sin embargo y a despecho de la afirmación anterior, se observa desde mediados de siglo una tendencia a que los lugares de celebración de las misas rezadas se diversifique en alguna medida, apareciendo conventos extramuros que desbordan el marco urbano murciano estricto que se observaba hasta entonces. Esta novedad ha incorporado al cuadro de la devoción colectiva ligada a la muerte a santuarios tradicionales y lejanos (San Ginés de la Jara) u otros más recientes y cercanos, geográficamente hablando, como La Ñora (jerónimos), Santa Catalina del monte o Alcantarilla. No conviene sin embargo conferirle a esto último una importancia desmesurada ya que los porcentajes son muy modestos, aunque significativos si los combinamos con otros indicadores que más tarde mencionaremos.

BIBLIOTECA VIRTUAL

¿Se puede presumir de todas estas evidencias que los murcianos fueran poco receptivos a esa problematización y redramatización de la agonía y el tránsito que hemos visto reaparecer hacia finales del siglo XVIII en la oratoria sagrada y en las obras de devoción analizadas en capítulos precedentes?. Algunos datos apuntan a una respuesta negativa e esta pregunta, más bien se observa lo contrario, es decir, cierta receptividad a los argumentos clericales. Así las misas testamentales rezadas tienden a estabilizarse hacia 1.795 o incluso muestran cierta recuperación. Es verdad que para entonces las peticiones por miles ya no se estilan pero se mantienen o incluso aumentan las peticiones de 100 a 400 ó 500 misas rezadas. Por otra parte, llama cada vez más la atención la debacle general de los indicadores (cortejo, misas, mortaja, lugar de entierro...) desde 1.795 a 1.825. es esta la verdadera coyuntura de cambio en la mentalidad colectiva murciana en torno a la muerte. Hay indicios ya de cambio muy a finales de la centuria pero en el transcurso de treinta años todo se ha acelerado de una forma evidente. A simple vista, se diría que los murcianos del último tercio del siglo XVIII (esos que van a morir ya en el siglo siguiente) no se han sentido especialmente afectados por los últimos estertores de la pastoral barroca del miedo. Pero esto es sólo una primera impresión que hay que matizar bastante. En efecto: las propias fuentes refuerzan la sugestión de los números (ya de por sí reveladores). Asistimos en la segunda mitad del siglo XVIII a lo que vamos a llamar época o era de las prisas. De repente, los murcianos comienzan a pedir celeridad y fidelidad a sus albaceas a la hora de decir por su alma este tipo de misas. . Otros, menos confiados deciden intervenir personalmente y poner un precio más elevado a las misas, o directamente, decirse aún en vida sus propios sufragios siendo previsores para cuando ya no estén en este mundo sino en ese otro que vimos mostraban tan a lo vivo los predicadores de turno .

Veamos algún ejemplo concreto de lo que decimos:

“Que por las nuestras y muerte de cada unos , se digan cincuenta (misas rezadas) y más las que consten por una nota que se encontrará en mi libro de cuenta y razón

encargando a nuestros albaceas su pronta celebración para que Dios las indulte de las penas del Purgatorio”.

O este otro testimonio:

“... encargando a mis albaceas las repartan con igualdad inmediatamente para que diciéndose de contado logre mi alma su fruto sobre que les recuerdo sus conciencias”.

Ambos ejemplos citados pertenecen al año 1.795 y forman parte de la muestra por años testigo. (116).

Otra estrategia más mundana, casi nos atrevemos a calificar de capitalista, era incentivar su celebración poniéndoles a las misas rezadas un precio mayor del normal (2 reales de vellón). Así, por ejemplo, Andrés Espín y María García Ballesteros en 1.755, se expresaban de la siguiente forma:

“ Y sacado el tercio que de todas las misas toca a la parroquia, las demás queremos se digan donde dispusiesen los dichos nuestros albaceas pero con tal calidad y condición que si pasados tres días después de nuestro fallecimiento no se hubiesen cumplido este nuestro testamento en cuanto al entierro y misas, se hayan de pagar estas dos reales y medio de vellón por cada una y si se pasasen seis días sin haberlo cumplido, se hayan de satisfacer a tres reales porque nuestra voluntad última y determinada es que dentro de dicho término de tres días se cumpla y pague el referido nuestro entierro y misas sin dar lugar a más dilación, lo que prevenimos para que conste” (117)

La ingenuidad de este testimonio es evidente, pero no es menor el asombro que sentimos cuando leemos en el testamento de D. Nicolás Serrano Abadía, Procurador de causas, lo que sigue a continuación, que data de hacia 1.795:

“Mando se celebren ciento y cincuenta misas por mi alma, su estipendio de a cuatro reales de vellón cada una para que se celebren prontamente. Otras veinte de igual clase, su limosna de tres reales de vellón cada una por las de mis difuntos padres. Y otras veinte lo mismo y del propio estipendio por penitencias mal cumplidas y cargos de conciencia si los tuviere...” (118).

Ni que decir tiene que el testador se había “olvidado” de las Ánimas del Purgatorio y que incluso había introducido una discriminación monetaria para intentar provocar la rápida celebración de sufragios, sobre todo por su alma.

Otra veces se había dado un paso más en este cambio de estrategia para la batalla final que observamos como tendencia de fondo. Se trataba de hacerse decir en vida las misas o parte de ellas al menos. Se controlaba así y vigilaba personalmente algo que escapaba al control tras la muerte de cada uno. Era una forma previsor de morir pero también una forma directa y sin intermediarios de enfrentarse con la *muerte mía* tal como la define Philippe Ariés, que quizás esté inducida por varios factores convergentes y operativos desde mediados del siglo XVIII en las conciencias de los murcianos de antaño. Así lo había hecho, en 1.775, Fulgencio Marín de Vega:

“Declaro que no dejo misas por mi alma, respecto a las muchas que por ella he mandado celebrar en mi vida según se acredita de recibos que paran en mi poder...”

(119).

Es la misma idea expresada por el Racionero D. José Manuel Cantero Molina, cuando poco menos que se disculpaba póstumamente cuando decía que se había dicho muchas misas en vida “*de mi devoción*” y que por ello sólo dejaba 100. Era en 1.795. (120).

Cabe ahora preguntarnos sobre lo que estaba ocurriendo desde mediados de siglo, ¿cuáles son las causas de todos esto?. Estimamos que la respuesta debe ser doble: una población secularmente en aumento había llenado no sólo el espacio sagrado (especie de espacio abstracto y no concreto) tomado como lugar de entierro, lo que se puede explicar por razones mágicas, propias de mentalidades primitivas preindustriales (véase para esto lo que dice Frazer o Jiménez Montesión en la nota 102 de este capítulo) sino que había saturado o estaba haciéndolo el espacio físico y concreto del equipamiento y la infraestructura eclesial disponible para atender las peticiones de plegarias por los muertos. A este respecto hay que recordar que las fundaciones eclesiásticas, tanto conventuales como parroquiales, no han variado en lo sustancial, mientras que la población se ha multiplicado a lo largo del siglo aproximadamente por cuatro. Es por estas razones de fondo por lo que los testamentos de eclesiásticos contienen frecuentes ruegos dirigidos a los albaceas a los que se les encarga gravemente la conciencia para que cumplan un trabajo que a veces les supera, ante una cada vez mayor demanda de misas, no por ser numéricamente más cuantiosas solamente las peticiones, sino por ser cada vez más el número de difuntos a los que hay que prestar sus servicios. Es por ejemplo, el caso de los prebendados de la catedral que otorgan sus testamento en 1.795. D. Melchor de Carrión Guzmán y Paniagua y D. Felipe Antonio Bazán Corzana (121). El primero de ellos decía:

“Declaro que entre mis papeles se encontrarán algunas apuntes de las misas que están a mi cargo y las que me faltasen por celebrar, le encargo a dicho D. Felipe Pérez, mi albacea, que inmediatamente y como acto de justicia las mande celebrar, pagando su limosna sobre cuyo particular le encargo la conciencia”.

Todo esto también significa, leído a contrario, que comienzan a alborear en el horizonte síntomas de relajación de los deberes de los vivos para con los muertos. Algún testimonio extratestamentario tenemos de esto: el Lectoral de Orihuela, D. Marcelo Miravete escribe en 1.791, en la obra que ya hemos comentado en otro lugar, recomendando que “*se busque si se puede, para executor del testamento a un sujeto de poder a quien teman aquellos herederos, cuya idea es clavar la uña, aunque la voluntad del testador no se cumpla*” (122).

Por otra parte, una agonía problematizada desde el púlpito y desde la literatura de devoción hacía buscar y desear una pronta celebración de los sufragios por parte de los testadores. Era lo apetecible cuando todo se fiaba a los instantes postreros o cercanos temporalmente al gran pasaje. Desde este punto de vista, se sentía en la mente de los próximos difuntos esa saturación del equipamiento eclesiástico de la que acabamos de hablar y de ahí que se tomaran diversas medidas para procurar que no se demorasen las misas *pro remedio animae*. Y de nuevo chocamos aquí con la escatología primitiva: es creencia popular que el alma será juzgada por Dios transcurridos tres días de Purgatorio tal como recoge en su estudio sobre estos temas Jean Louis Bourgeon (123). Al ser tres los días transcurridos para la resurrección de Cristo la apropiación popular de este pasaje evangélico ha dado como resultado los tríos de misas a una advocación extendida

como veíamos cual es la del Santo Cristo de las Penas , que contaba con altar privilegiado, o sea, cargado con indulgencias para acelerar o anular incluso las penas que supuestamente supone el paso por el Purgatorio. Esta explicación escatológica radical está en la base, estimamos, también del interesantísimo testimonio, antes insertado, de Andrés Espín y María García Ballesteros, de 1.755 (véase el texto al que corresponde la nota 117 de este capítulo).

Las prisas escatológicas son fenómeno generalizado socialmente y la estrategia de los tríos en altares privilegiados también. Esto es especialmente evidente en aquellos casos en los que dejar miles de misas es actitud derivada de una gran potencia económica, es decir, de un estatus social elevado. Caso del marqués de Beniel, del que sabemos que en su velatorio se dispusieron cuatro altares portátiles para decir 2000 misas rezadas en 1757. O es también el caso de D. Alejo Díaz Manresa, regidor del Ayuntamiento, que repartía 5000 misas rezadas (¡ a la altura de 1798!) entre diversos conventos con esta finalidad claramente confesada:

“...todas se celebren sin retardación alguna y las que se puedan en altares privilegiados donde se saque Anima del Purgatorio y en caso de que no las puedan celebrar prontamente dichas comunidades religiosas den la providencia mis albaceas para que se digan inmediatamente por otros cualesquiera sacerdotes lo que encarecidamente les suplico para que mi alma no se detenga en el Purgatorio...” (124).

Sin embargo, el caso más llamativo de todos es el del comerciante D. Juan Estor, quién en su testamento de 1.792 despliega todas las estrategias al unísono para incentivar la aceleración de la celebración de los sufragios: se manda decir nueve misas en altar privilegiado (tres tríos), al precio de cinco reales de vellón en el mismo día de su muerte; al tercero y al séptimo día se manda decir misas en cuatro parroquias a la vez al precio de cuatro reales y, no contento todavía, manda también que los religiosos dominicos digan misas rezadas de cuatro reales de vellón. Y todo ello con una contabilidad rigurosa (¡marca de la casa que revela una mentalidad mercantil que registra entradas y salidas intuimos que de forma minuciosa!) puesto que manda llevar listas en donde se anotarán las mencionadas misas, todo ello , sin duda ,por ser tan desperdigadas.(125).

Vamos ahora a cuantificar el fenómeno de lo que hemos denominado *prisas escatológicas*. Es una manera también de medir la presión psicológica que una agonía predicada como angustiosa por el clero ejerció sobre las conciencias. Para ello, vamos a echar mano de la segunda de nuestras muestras, la constituida con criterios sociológicos y vamos a comparar la situación en los tres momentos. 1.705-20, 1.750-60 y 1.790-1.800.

En 1.705-20, de 171 otorgantes posibles, 21 tiene de una u otra forma prisa para que se les recen las misas que han dejado estipuladas, lo que supone un 12,28%. En 1.750-60, de 188 otorgantes posibles son sólo 14, lo que da un exiguo 7,44% pero en 1.790-1.800 el porcentaje se dispara: de 259 casos posibles 86 tiene prisa en la celebración de las misas testamentales rezadas, lo que supone un 33,20%. Confirmamos que es en la segunda mitad de siglo donde las prisas se han desatado, lo que viene a coincidir por un lado con el mayor número de vivos por el crecimiento demográfico y por ello también con el mayor número de muertos y sus sufragios correspondientes. Y por otro lado con el viraje que notábamos en el sermón fúnebre al orientarse este apologéticamente frente

a la muerte del filósofo y los tímidos avances de secularización de la sociedad murciana durante el último tercio del siglo, recurriendo a pintar unas agonías violentas en contraposición y a contraluz de las supuestas buenas muertes de los personajes que eran objeto de Oración fúnebre.

¿Quiénes tenían prisa a finales de la centuria?. ¿Cuándo y entre quiénes empezó?. La respuesta a la primera pregunta es clara: la élite pide en más del 50% de sus otorgantes en 1.790-1.800 que se acelere la celebración (17 casos sobre 30). Las profesiones liberales y del saber quedan también afectadas: 15 casos de 32, o sea, casi el 50%. Y después, casi al mismo nivel, están tanto el clero como los representantes de los medios rurales (tal vez, pero sólo tal vez todos campesinos). Para el grupo del clero la relación es de 21 casos sobre 49 (casi el 43%) y para los elementos rurales de nuestra muestra (grupo VI) es de 19 casos sobre 57 posibles, lo que supone 1/3 es decir, están en los valores medios del corte cronológico correspondiente a la última década del siglo XVIII. Esto último es tanto más notable cuanto ni en 1.705-1.720 ni en 1.750-1.760 tales prisas están presentes en los representantes del medio rural (únicamente un caso tenemos acreditado en 1.705-20). Parece ser por esto un fenómeno en origen urbano que ha terminado por contagiarse, al menos parcialmente al entorno rural de la ciudad pero sólo a finales del periodo de observación.

Los que no parecen afectados por estas prisas escatológicas son los miembros del grupo IV esto es, el mundo del trabajo manual urbano: sólo 5 casos para todos los periodos o cortes cronológicos sobre 113 posibles, es decir un modesto 4,42 %. Sólo 2 casos en 1.790-1.800 es todavía más elocuente. Por su parte, los comerciantes, a despecho del ejemplo de D. Juan Estor antes citado, quedan en posición intermedia: 12 casos sobre 49 posibles, esto es, un 24,49%

La respuesta a la segunda de las preguntas que antes formulábamos es más sencilla de dar. Entre el clero estos apuros y prisas escatológicas son más precoces: ya en 1.705-1.720, 1 de cada 4 clérigos, de los que tenemos el testamento, pedía brevedad y/o incentivaba las misas con más dinero del habitual y/o se había dicho misas estando todavía con vida.

Todos los indicadores coinciden. Sin olvidar la explicación demográfica que actúa como factor de fondo y añadido, el tiempo final del Antiguo Régimen murciano no auguraba nada sencillo a quien moría. Una crispación difusa, discreta pero con algunas huellas que hemos rastreado, se palpa en el ambiente mental. Crece la práctica testamentaria, se disocian albaceas y comisarios partidores, se mantiene el hábito como mortaja, el lugar de enterramiento clerical también e incluso se mantienen o recuperan los sufragios *pro remedio animae* de diverso tipo, condición y significación. Es la época de las agonías problematizadas en la oratoria fúnebre y las prisas escatológicas, en las actitudes que revelan los testamentos

7.- LAS COFRADÍAS Y LA MUERTE.

La cofradía en la Edad moderna es la cristalización institucional de lo que la actual historiografía conoce con el término *sociabilidad*. Este concepto reúne en su seno tanto las tendencias asociativas, asistenciales y solidarias propias de las sociedades

estamentales, como una cierta devoción particularizada, geográfica, social o profesionalmente, siendo este último aspecto bien la causa o bien la consecuencia de la primera de las facetas mencionadas. (126) Se trata pues de una realidad compleja, multiforme y dinámica puesto que se concitan dentro de ella las solidaridades humanas de cualquier tipo y la devoción, siendo los servicios mortuorios que se le prestan al cofrade difunto tan sólo una manifestación particular de lo que venimos diciendo. Hay que tener en cuenta también que son instituciones muy numerosas y cambiantes en el tiempo.

La cofradía es, amén de otras cosas y siempre mirada desde nuestro punto de vista, una instancia-refugio de la cual se espera que asegure una serie de sufragios por sus difuntos y también de servicios mortuorios tanto para sus cofrades *del número*, según las fuentes, como para los simples demandantes. Por otra parte, y como una manifestación más de su sentido asistencial, se socorre al moribundo en sus últimos momentos y en todo lo que implica ritualmente la buena muerte católica postridentina (administración de Sacramentos, entierro *apud ecclesiam*, sufragios.....). Las pompas fúnebres y sus elementos, cortejo, hábito, caja... son también cubiertas. Por ello su papel en la red de gestos que rodea a la muerte, en tanto que *“intercesores terrestres”* (utilizando una vez más la terminología vovelliana) adquiere una gran importancia. Las fuentes son en esto bastante claras y les vamos a dejar hablar ahora ya que aquí sí que son bastante explícitas. Así por ejemplo, el escribano del número, D. Manuel Martínez Fernández de Ayala, decía en su testamento fechado en 1.707:

“ Declaro que desde el año pasado de mil seiscientos noventa y seis soy cofrade del número en las Cofradías de N^o Padre Jesús y N^a Señora de la Concepción. Encargo a sus mayordomos hagan se me celebren las misas y sufragios acostumbrados con los demás. Y si yo debiese algunas misas de que no tengo noticia por haber estado fuera de esta ciudad tiempo dilatado, quiero que luego incontinenti se paguen las que dijeren las personas a cuyo cargo está su cobranza pues saben he tenido en esto gran puntualidad”(127).

Casi un siglo después volvemos a encontrarnos ante esta declaración del maestro de obra prima, o sea zapatero, Manuel García Serrano, quién testó en 1.795:

“Declaro soy hermano de la Cofradía o Hermandad de Santa Rita de la parroquial de San Lorenzo, de ésta, por cuya razón y según sus Constituciones tengo hábito, ataúd, misa de cuerpo presente y entierro pagado, por lo que nada de esto tengo que disponer y sólo sí prevenir que luego que se verifique mi fallecimiento, se dé cuenta a los Hermanos mayores o a quién corresponda para que dispongan concurrirme con todo lo referido y con los demás sufragios a que soy acreedor como tal hermano.”

“Declaro que también lo soy de la Hermandad de San Antonio de Padua, de N^a Señora de la Aurora en Santo Domingo y N^a Señora de los Dolores en dicha parroquial de San Lorenzo y es mi voluntad que luego que yo muera se dé cuenta a dichas Hermandades para que me concurren con las misas y demás sufragios que sean de Constitución y por ella me correspondan” (128).

Además de todo esto, en cuanto a su carácter, conviene no olvidar tampoco que el impulso o la creación de cofradías, o al menos de algunas de ellas, fue un resorte que activó el catolicismo postridentino para enraizarse entre la masa de los fieles católicos

(129) con una finalidad pastoral e incluso a veces apologética.

Con las premisas anteriores es lógico que tropezáramos con las cofradías murcianas en la centuria del siglo XVIII en un estudio de actitudes ante la muerte basado entre otras fuentes en los testamentos. Se trata además de una piedra de toque excelente para medir la mayor o menor secularización de costumbres por ser un fenómeno muy extendido y objeto de controversia en la época al ser atacado e intentado reformar por la mentalidad de los ministros ilustrados de Carlos III, que veían en estas asociaciones de laicos una rémora para el desarrollo económico del país al inmovilizar una gran cuantía del patrimonio de los cofrades y/o otorgantes de testamentos, desviándolo hacia fines no utilitarios y secularizados. Además, la morfología ritual más o menos espontánea y festiva de estas instituciones, con su clara vocación de tomar la calle como escenario de su efusividad mediante procesiones, cortejos fúnebres, recaudaciones y rondas petitorias de limosnas, rosarios, despiertas en el caso de los auroros... era mirada de reojo y tenida quizás como peligrosa y portadoras de un hipotético poder subversivo que ellos aspiraban a recortar y reconducir desde el Estado y desde el regalismo como justificación doctrinal última (130). Y sin embargo la vitalidad de estas asociaciones, en las que no hay frontera clara entre lo profano y lo religioso, fue aparentemente extraordinaria en el tramo final del período que estudiamos. Son muy numerosos los otorgantes de testamento que se declaran pertenecientes a estas instituciones, con los móviles y finalidades que antes veíamos. Hay casos en los que algún testador concreto dice pertenecer a cuatro o incluso más cofradías. Se les recuerda normalmente a los albaceas, en la cercanía de la muerte, que den aviso al Hermano mayor correspondiente para que se le haga todo lo que por su pertenencia, y por su cotización pecuniaria también, tiene derecho. Tomemos ahora un ejemplo significativo. Se trata del caso de Jerónimo Saez Violate y D^a Luisa García Sánchez, su mujer, quienes en su testamento, otorgado en 1795, dicen :

“Declaramos somos cofrades de las cofradías del Santísimo Sacramento y Ánimas, del Rosario de la parroquia de San Andrés de esta ciudad, de la del Rosario de dicho convento de Santo Domingo y de la del Rosario de la citada parroquia de San Antolín, es nuestra voluntad que luego que se verifique nuestro fallecimiento, se avise a los hermanos mayores de dichas hermandades para que nos asistan con la cera y demás sufragios que sean de obligación”(131).

De esta forma, hemos podido comprobar cómo en las últimas décadas del siglo XVIII y primeras del siglo XIX, el reclutamiento de las cofradías, que atestiguamos a través de los testamentos como fuente, ha ganado posiciones, lejos de decaer como probablemente les hubiera gustado a los políticos del momento. La serie que hemos obtenido del análisis de la muestra por años testigo es la siguiente:

OTORGANTES DE TESTAMENTO QUE DICEN PERTENECER A COFRADÍAS

1.705.... 18 casos (13,74%)
 1.730.... 26 casos (11,50%)
 1.755.... 37 casos (13,30%)
 1.775.... 21 casos (10,00%)
 1.795.... 78 casos (23,78%)
 1.825.... 65 casos (34,75%)

En algún momento entre 1.775 y 1.795 lo que antes era estabilidad (oscilaciones alternativas de 10-13%) parece decidido a crecer. En los últimos cincuenta años del estudio se han multiplicado, *grosso modo*, por tres los otorgantes que dicen pertenecer a cofradías. Se puede hablar, en principio, por tanto de una verdadera floración finisecular, bastante novedosa y por ello muy atractiva dentro del contexto mediterráneo en el que nos movemos, puesto que es una evolución contraria al caso provenzal, el mejor estudiado (132) y que tal vez explique en parte la atención que el fenómeno mereció de los políticos del momento.

Nos llama poderosamente la atención estos fenómenos, producto de nuestra forma de ver los asuntos de la llamada religiosidad popular. Una visión desde abajo, a ras de suelo social y no desde los gabinetes de reforma de ningún ilustrado, aunque sus intenciones pudieran ser impecables, por otra parte. Por esto le dedicamos en su día un estudio pormenorizado en relación con ese otro concepto historiográfico llamado religiosidad popular (133).

Pero conviene ser prudentes y más allá de las cifras arrojadas por la serie que antes presentábamos para explicar este asunto, primero cabe preguntarse si la serie antes citada prueba una real pujanza contemporánea de la sociabilidad tradicional o es tan sólo el reflejo distorsionado y amplificado de haber quedado inscritos en el testamento una porción importante de personas devotas, conservadoras en la expresión de su religiosidad, y por tanto cofrades. Debemos recordar en este sentido cómo el testamento se volvía hacia muy finales de siglo (bienio 1795-6) una fuente menos fiable que antes para el estudio de las actitudes ante la muerte ya que pierde representatividad en el sondeo parroquial que efectuábamos en el capítulo II en la parroquia de Santa Catalina (véase el cuadro I de ese capítulo) aunque pasa lo contrario en la parroquia de San Antolín, para perder ya de forma irremisible gran parte de su representatividad social en el bienio 1825-6 en ambas parroquias-tipo que escogimos para realizar una prueba previa de la pertinencia o no de la fuente testamentaria. De esta manera, lo que antes del período que va desde 1775 a 1795 aparecía más diluido ante nuestros ojos (el reclutamiento cofrade) se concentra, al disminuir el porcentaje de testadores respecto de los difuntos totales. Esta explicación encontraría, en resumidas cuentas, en las características de la muestra y la merma de representatividad del documento desde principios del siglo XIX una realidad que falsearía, al menos relativamente, la eclosión cofrade que hemos detectado, sobredimensionándola. Sin embargo el arranque del fenómeno del auge de las cofradías parece ser justo antes de esta pérdida de representatividad de la fuente (lo que se verifica hacia inicios del siglo XIX) o todo lo más se solapa temporalmente muy poco con el declive de dicha representatividad. Debemos pues tener en cuenta todos estos hechos para ser prudentes y ajustados en nuestras conclusiones.

Hay que decir también que la ofensiva contra la religiosidad popular comenzó siendo Aranda el hombre fuerte de la situación política española y ocupó toda la década de los 70 y parte de los 80 del siglo XVIII, llegando incluso al valimiento de Godoy, con lo que cabe pensar que los otorgantes quisieran hacer constar su pertenencia a las cofradías en los testamentos en una coyuntura nada favorable para las mismas desde el poder constituido. Si así fuera, y la coincidencia cronológica abona esta tesis, las intenciones del gobierno nos habrían descubierto a la vista todo un mundo de sociabilidad mortuoria antes soterrado, al rebelarse los testadores sordamente contra dichas intenciones reformistas y con los recordatorios expresos y claros de las cláusulas testamentarias como vehículo expresivo. De hecho, cabe decir que hacia 1796, esto es,

en pleno fenómeno observado en los testamentos nos consta la resistencia por parte de los curas de las parroquias y guardianes de los conventos a proporcionar información sobre constituciones y rentas de las cofradías radicadas en ellos , a requerimiento del corregidor y en virtud de una Real Orden de 26 de agosto de 1796. (134) De nuevo aquí queda evidenciado que el Despotismo ilustrado español fue más papelista y proyectista que otra cosa.

En otro orden de cosas y en una explicación no meramente coyuntural como es la anterior, debemos interrogarnos por los factores estructurales de la persistencia e incluso auge de la sociabilidad mortuoria tradicional que hemos observado. En este sentido es sabido que el sistema de caridad pública en la España del Antiguo Régimen estaba diluido en multitud de asociaciones e instituciones; una de las cuales era la cofradía (135). Asociacionismo con fines de asistencia mutua en caso de enfermedad, desgracia o incluso muerte, pero con un fondo y una forma también de tipo religiosos que le da carácter. Sabiendo esto es evidente que hay que poner la evolución de las cofradías en relación con la marcha de la coyuntura económica en tanto en cuanto intentan suplir de alguna manera las carencias estructurales de la economía del feudalismo desarrollado, con una perspectiva caritativa, pero las suplen, aunque sea puntualmente y de forma inconsciente en la mente de los testadores. Este hecho explicaría que fuera en la época que hemos mencionado y no en otra, en la que se produjera un desarrollo del reclutamiento cofrade tan vertiginoso como el detectado, máxime cuando sabemos que las décadas finales del siglo XVIII son pródigas en catástrofes naturales que incidirían todavía más negativamente que la superpoblación en los inseguros ingresos de una parte de la población y sobre la base de un bloqueo estructural del crecimiento económico y de la relación población /recursos (136).

Las propias fuentes parecen respaldar esta tesis explicativa. Así la cofradía sería una especie de seguro espiritual para épocas de crisis y carestía económica . Veamos algún ejemplo que lo prueba. Abre el camino, hacia 1.755, cuando todavía el gesto de asegurar pertenecer a una cofradía y reclamar sus variados servicios , no era masivo, Alonso Alarcón ,maestro sastre, quien dice:

“Declaro soy hermano de la Cofradía de las Benditas Ánimas y de la del Santísimo Sacramento en dicha mi parroquia, cuyas Hermandades tiene obligación a celebrar por mi alma y mandar decir diferentes misas por lo que suplico a dichas cofradías que el día de mi entierro hagan decir aquellas que por dicha razón me pueden pertenecer a causa de no tener yo bienes algunos y ser pobre de solemnidad por lo que no dejo ni mando se celebren por mi alma otras misas algunas y así lo prevengo para que conste”(137).

Otro ejemplo de lo mismo pero esta vez ya en plena efervescencia de la sociabilidad medida por los testamentos, nos lo proporciona D. Manuel Rodríguez Negrilla, quién en 1.795 dejó así dispuestos los sufragios del día del entierro:

“... una misa cantada de Requiem con vigilia y responso, absolviéndose sobre mi cuerpo o sepultura dejando a la voluntad de mis albaceas las demás misas y sufragios que les pareciere con arreglo a la cortedad de mis bienes, quienes darán cuenta a la

cofradía de N^a Señora de la Aurora de la que soy hermano para que me asistan con los sufragios acostumbrados”(138).

Un paso más en la cronología y así se expresaban Pedro Molero y Juana Munuera , labradores, hacia 1.825, cuando las cofradías se nos muestran en todo su esplendor ante la vista:

“... el cual queremos que luego que sea cadáver se dé razón al Hermano mayor de la Cofradía del Santísimo Rosario de la parroquial de San Nicolás de dicha ciudad de Murcia de la que somos individuos para que como tales se nos haga el entierro y demás sufragios que de derecho nos corresponde, no pudiendo disponer otra cosa acerca de nuestras almas por carecer de bienes, sólo si suplicamos a nuestros hijos y les encargamos sus conciencias para que en cuanto a nuestros funerales y misas, cumplan con sus deberes en cuanto les sea posible” (139).

Otra explicación , no necesariamente contradictoria con las ya expuestas y menos economicista, apunta a un cierto desarrollo incitado o inducido de este tipo de asociacionismo. Se trataría de un encuadramiento de los fieles impulsado por la Iglesia como un resorte más, como vimos, del catolicismo tridentino, proceso éste en continua retroalimentación en íntima conexión con la coyuntura ideológica esta vez, mostrando por ello la Iglesia una capacidad muy alta de adaptación , esto es, una gran visión estratégica como institución de poder. De esta manera serían el molde en el que fraguan tendencias más de fondo y motivos más o menos en sintonía con la pastoral eclesiástica. Así se explicaría el hecho de que poderosos locales, muy ricos por cierto pertenecieran a una o varias de estas cofradías. En este sector social de élite teóricamente las cofradías no son necesarias pues se dispone de los medios para costearse toda la red de gestos que envuelven a la buena muerte . Es el caso, por ejemplo de D. Alejo Díaz Manresa, Regidor perpetuo y decano del Ayuntamiento, quién en su testamento de 1.798, nos confiesa:

“Declaro soy cofrade de dos cofradías del Santísimo Rosario, la una en el convento de Santo Domingo y la otra en mi parroquia de Santa Catalina de donde al presente soy feligrés y también de las de San Pedro Mártir, de la de N^o Padre San Francisco, profeso de la de N^a Señora del Carmen, sitas en esta dicha ciudad; y soy del número de misas en la del Rosario del citado convento de Santo Domingo, en la de San Pedro Mártir que es de los ministros que somos del Santo Oficio de la Inquisición de esta ciudad y en la de N^o Padre San Francisco encargo y ruego a mis albaceas hagan se celebren por dichas cofradías una misa por cada hermano por mi alma pues yo he satisfecho las que me han tocado por los que han fallecido. Y también soy hermano de toda la religión franciscana y de las Madres capuchinas de esta ciudad lo que declaro para que se pase aviso luego que yo fallezca a todas las referidas cofradías y digan por mi alma las misas acostumbradas encomendándome a Dios y las cartas de hermandades y patentes de las cofradías, en donde se acostumbran a dar paran en mi poder como igualmente la que me dio el Reverendísimo Padre Maestro General de la religión de N^o Padre San Francisco y la madre Abadesa de las religiosas capuchinas de esta referida ciudad (140).

Esta explicación se confirmaría también desde el momento en que conocemos que caracterizados elementos del clero absolutista local, a principios del siglo XIX, o bien habían fundado cofradías o bien pertenecían a varias. Tales son los casos del famoso

Deán Ostolaza , impulsor y Director hacia 1828 de una *Real Congregación del Sagrado Corazón de Jesús* , sita en el convento de Justinianas , núcleo realista local a finales de la “ominosa década” y que retomaba igual advocación desaparecida de Murcia tras la expulsión de los jesuitas desde 1767, o del sacerdote-periodista (heredero de la imprenta paterna, la de D. Manuel Muñiz y redactor del periódico *servil La Gaceta de Murcia*, desde 1814) D. Luis Muñiz y Casajuz , quien en su testamento decía pertenecer o haber pertenecido a nada menos que ¡trece cofradías! (entre las que se hayan las de la Aurora, Ánimas de Santa María y Archicofradía del Rosario de Santo Domingo), además de haber fundado , junto al Magistral La Eguía, uno de nuestros predicadores en 1826, la *Ilustre y Venerable Congregación de la Vela y Alumbrado a Jesús Sacramentado* en 1817, a la que también pertenecía el Deán Ostolaza; información toda ésta que hemos extraído de la obra de Francisco Candel Crespo. (141) De esta manera , cierto tipo de cofradías devienen a finales del Antiguo Régimen una institución perfecta para la expresión de una piedad anclada en el pasado y por ello idónea para personas conservadoras o reaccionarias , como son los casos expuestos.

Sea cual sea la o las explicaciones, por lo demás perfectamente complementarias, de la gran vitalidad del fenómeno asociativo que representan las cofradías, lo cierto es que es altamente sugerente el hecho de que coincida la floración de las cofradías con la época de las prisas escatológicas. Es justo cuando los testadores comienzan a pedir prisa en la celebración de los sufragios o incentivan con dinero la prontitud de su celebración, etc... cuando el recurso a la cofradía adquiere gran protagonismo como intermediaria terrestre privilegiada en el negocio de redención de penas y pecados. Esto pasa para 1 de cada 4 murcianos que testan en 1.795 y 1 de cada 3 en 1.825. Incluso hay ocasiones en que coinciden en un mismo testimonio ambos extremos, como es el caso de lo que afirman , en 1.795, Jaime Terol Catellón y Josefa García Juárez, lo que pruebe que algún tipo de ligazón puede existir entre ellos.

“Declaramos somos hermanos de la Cofradía de Ánimas de Santa María y de la de la Estrella, para que dando pronto aviso de nuestro fallecimiento, no se retrasen los sufragios que acostumbran celebrar”(142).

La razón de este cambio la dan las propias fuentes: la cofradía se constituye como una salvaguardia decisiva en momentos en los que el caudal de sufragios por el alma puede ser cortocircuitado por unos albaceas descuidados. Recordemos en ese sentido cómo recogíamos en otro lugar los casos de petición de quietud y armonía a los herederos y el nombramiento de comisarios-partidores extrajudiciales de los bienes de los testantes. Abona esta tesis alguno de los testimonios antes reproducidos por cláusulas testamentarias. El peligro podía venir también por unos tal vez negligentes clérigos o tal vez desbordados en su función digamos que profesional de cura de almas, porque las iglesias parroquiales , que le habían ganado la partida secularmente a los conventos como lugares para la celebración de las misas rezadas por los difuntos, se habían quedado pequeñas para acoger el caudal de misas rezadas generado por una población que alcanza sus mayores cotas demográficas en el último tercio de la centuria y que es objeto como en otro lugar veíamos de gran prisa en la celebración de los sufragios *pro remedio animae*. De esta manera, las dificultades escatológicas del alma, tanto reales como sentidas a nivel de la mera representación mental inducida desde el púlpito y la publicística religiosa, de finales de siglo habría potenciado la vertiente asistencial mortuoria de este tipo de cofradías y las han transformado en instituciones que funcionan como complemento , al menos, o incluso sustitutas de alguna manera de los

albaceas, o sea de la familia, y hasta de la parroquia. Este papel no nuevo pero si fortalecido, queda claro ante confesiones como la que sigue. Se debe al matrimonio formado por Juan López García y Quiteria Hernández Marín que testaron en 1.755:

“Queremos y es nuestra voluntad se digan y celebren por nuestras almas cincuenta misas rezadas (...) y mediante a estar próximos a que nos admitan por hermanos de la cofradía del Pecado Mortal, en el caso de que así sea (...) queremos que no se celebren dichas cincuenta misas que así nos dejamos el uno al otro y el otro y lo declaramos para que conste” (143).

Se explicaría así una evolución que pone en primer plano a unas cofradías que ya existían antes, pero que ahora se ven revalorizadas desde el punto de vista mortuorio. Es una evolución que, por lo demás, prueba, una vez más, la persistencia del cimiento de toda la escatología primitiva: la no separación tajante entre vivos y muertos. Por eso la advocación predominante es la de Ánimas, bien en cofradía independiente, bien asociadas a la de Santísimo Sacramento. Estas cofradías, aunque esto se puede generalizar para la totalidad, aseguraban un cierto número de misas a sus cofrades. Unas veces este número era fijo (36 misas en el caso de la cofradía de Ánimas de San Antolín, por ejemplo o una misa por cada congregante en el caso de la Congregación del Sagrado Corazón, sita en el Colegio de los jesuitas, de la que formaban parte 72 caballeros y 72 damas) y otras variaba en función del número de cofrades. Esto quiere decir que, además de las que se mandaban decir personalmente ordenándolo en sus testamentos, la gran mayoría de los testadores (no todos, como se desprende de la cita más arriba reproducida) cuentan con un número añadido de sufragios suplementarios. Por lo que a finales de siglo se pone en funcionamiento esta reserva de misas que hasta entonces no había sido activada sino bastante esporádicamente.

Parece claro además, que las cofradías típicamente contrarreformistas, o sea, Ánimas, Santísimo Sacramento y Rosario (144) han dominado el panorama devocional y han dado forma a la solidaridad mortuoria de vivo y muertos. Son todas ellas cofradías parroquiales. Los centros asociativos conventuales, aunque no desaparecen y hasta alguno conoce un gran auge, se han visto sobrepasados, en cuanto al éxito pastoral en este aspecto, por la parroquia. Hay sin embargo una excepción notable. Así parece mantenerse con cierta actividad asociativa durante todo el siglo el convento de Santo Domingo, primero con la cofradía de N^a Señora del Rosario y después con la cofradía de N^a Señora de la Aurora, asociada a esta y con gran pujanza en medio rural huertano pero que también implica, junto con las de Ánimas un verdadero culto a los muertos, camuflado eso sí por ropajes formalmente católicos (145). Es también altamente sugerente el hecho de que coincida la pujanza de las cofradías del Rosario y su asociada popular y huertana de la Aurora con la pérdida de influencia docente de los dominicos en particular y de todos los regulares en general en la reforma educativa que emprende Rubín de Celis en el Seminario de San Fulgencio en la década de los años 70 del siglo XVIII, al mandar que las cátedras de Teología fueran internas al Seminario y no como desde Belluga que lo eran en los conventos de la ciudad y servidas además por profesores que no fueran regulares (146). De esta manera, la labor pastoral de los dominicos puede haber ido encaminada a compensar esa merma de su influencia social por la vía de potenciar su ascendiente sobre la religiosidad popular o mejor popularizada en un nudo gordiano de la misma como es la cristianización o catolización del culto a los muertos. Quede formulado esto a título de hipótesis que dejamos para otro momento el verificar. Con todo algunos hilos nos lleven a ese ovillo, ya que hay

que proceder de forma indirecta y por huellas o indicios , más que por testimonios directos. Así, a principios del siglo XVIII , concretamente desde 1719, según Díaz Cassou(147) , o posteriores, principios del XIX, constan manifestaciones culturales que siguen teniendo como centro el convento de Santo Domingo y se reforman o forman algunas constituciones de Hermandades de la Aurora respectivamente , tal y como ha puesto de manifiesto el profesor Flores Arroyuelo para el ejemplo de Javalí Viejo con ocasión de las Constituciones de la cofradía de la Aurora , fechadas en 1816 (148).

Como quiere que sea, las líneas maestras de la situación de las cofradías, medida por las cláusulas de los testamentos, evoluciona de la siguiente manera: fragmentación y poca polarización asociativa a principios de siglo, únicamente rota por dos centros que se destacan sobre un panorama bastante discreto e indiferenciado: el convento de Santo Domingo y el Colegio de los jesuitas. En uno (jesuitas) está radicada la popular, a lo que parece, cofradía de N^a Señora del Socorro que obtiene 5 menciones en el sondeo por años testigo de 1.705 y en el otro (dominicos) una cofradía que obtiene tres menciones , la de N^a Señora del Rosario, de gran tradición local (149) y que no hay que confundir con las de la misma advocación pero radicadas en las parroquias.

La situación de 1.730 y 1.755 ha cambiado relativamente poco. El Colegio de los jesuitas obtiene ya 9 menciones y arranca con fuerza el convento de los carmelitas en su rama calzada, con la cofradía de N^a Señora del Carmen y la Orden Tercera, tal vez ligada al altar privilegiado del Santo Cristo de las Penas, según algún testimonio testamentario en ese sentido (150) puesto que éste es el momento en el que observábamos despegaba la petición de tríos de misas en dicho altar. Sin embargo, la fragmentación persiste dentro de una predominante tónica de advocaciones marianas: Concepción, Estrella, Pilar, Dolores, Aurora, Belén, Remedios, Paz, Dulce Nombre de María, Oliva, Divina Pastora, Encarnación y Presentación. La imagen de esta verdadera atomización devocional mariana no difiere ni un ápice para otros casos conocidos como el de Valladolid o Madrid, estudiados por los profesores Teófanos Egido y Aguilar Piñal, respectivamente (151).

A finales de siglo todo se ha clarificado. Es ahora cuando la fragmentación asociativa y devocional de la primera mitad del período ha dado paso a un semimonopolio de un cierto tipo de cofradías: se trata de las cofradías de Ánimas y cofradías del Rosario (32 menciones y 13 menciones en 1.795 y 1.825 para las primeras y 23 y 8 menciones para las segundas). Sin embargo, hay centros asociativos tradicionales que se mantienen secularmente y que aguantan el tirón de la parroquia como núcleo asociativo básico en la Murcia de siglo XVIII. Tales son los casos del convento de Santo Domingo que une a su tradicional cofradía de Nuestra Señora del Rosario algunas nuevas dentro del auge de estas asociaciones a finales de la centuria. Se trata de la cofradía de la Aurora. Lo mismo cabría decir del convento del Carmen calzado con respecto de la cofradía de San José. Esta, junto con la de Santa Rita, radicada en la parroquia de San Lorenzo tienen cierto auge en el cambio de siglo: 11 y 12 menciones para Santa Rita en 1.795 y 1.825 y 11 menciones para San José en 1.825. Por ser cofradías cuya advocación es la de un santo/a probablemente estemos en presencia de unas cofradías gremiales, que emergen ahora después de una discreta o incluso hasta escasa aparición en el resto anterior del período de observación. Si tenemos en cuenta que ambos santos están directamente relacionados con la buena muerte, lo mismo que la de la Aurora (152) se confirma entonces la hipótesis de que la cofradía deviene un refuerzo añadido para la salvación

personal, a través del depósito de reserva de las misas y sufragios , que según las constituciones se debían intercambiar entre los vivos y los muertos y que incluso algunas de ellas o bien nacieron del caldo de cultivo mental de las agonías problemáticas o se nutrieron de las representaciones mentales y miedos escatológicos que por entonces flotaban en el ambiente, convenientemente esparcidos desde el púlpito. Tal es el caso de la del Pecado mortal, fundada en 1752, una de cuyas saetas, impresa por la viuda de Felipe Teruel a finales del siglo XVIII, dice así:

*“Pecador, en este mundo,
todo pasa, nada dura;
ni aun la misma sepultura.*

*Emperadores y Papas,
Obispos y Cardenales;
En el morir son iguales.*

*Pecador que ahora me escuchas,
Piensa en que morirás
Y cuenta a Dios le darás.*

*Piensa que puedes morir,
Como se apaga una luz
Antes de decir Jesús.*

*Pecador, te has de morir,
No sabes cuando será,
Ni como te cogerá.*

*Piensa que puedes morir
Sin que el mal deje ocasión,
A un acto de contricción.*

*Pecador, ¡que has de morir!
Después hay gloria e infierno,
Y una y otra son eternos.*

*Piensa que estás en pecado;
Y acostarte puedes vivo,
Y despertar condenado. (153)*

Es la misma idea, en lo tocante a la labor pastoral de parroquias y conventos que se puede sacar del estudio del caso gallego estudiado por Roberto López (154).

He aquí la gran ambigüedad de este tipo de manifestaciones: ¿se trata de una piedad y religiosidad popular, se diluye la salvación individual dentro de una responsabilidad colectiva, compartida con vecinos (residentes en la misma parroquia o lugar de huerta) y con amigos (gente de un mismo estatus y oficio), ¿no es esto un rasgo arcaizante de la evolución general de las mentalidades y las actitudes colectivas ante la muerte pues su tendencia es hacia la individualización de la época contemporánea?. De paso además

sirve para desmentir por lo menos parcialmente y al menos en lo que a Murcia se refiere, las tesis de Philippe Ariés en el sentido de que la estrategia de los testadores para salvar el alma se encauza a través de la familia en el siglo XIX.

A la primera de las preguntas antes formuladas se puede contestar sólo a medias. Las cofradías de Ánimas, en tanto que las más representadas en nuestro muestreo, no son espontáneas. Se crean por iniciativa eclesiástica. En este caso concreto, se trata del cura de la parroquia, que suele ser el Presidente o Hermano Mayor. De alguna manera están controladas por la Iglesia. Además no son exclusivas de un grupo social específico sino que tienen por base el microcosmos social y espacial que es la parroquia, son comunales abiertas y verticales en principio, siguiendo la tipología propuesta por Isidoro Moreno para Andalucía (155). La prueba de su verticalidad, o sea de su interclasismo, son los casos de personas de renombre y poder que eran cofrades de Ánimas y que, eso sí, habían llegado a ser hermanos mayores (156), con lo que se reproducía fielmente la estructura jerárquica y estamental de la sociedad del momento. Carece de sentido ver en estas cofradías un tono y función que no sea el de la argamasa mental que hemos llamado escatología primitiva, concepto de época, ilustración para algunos, pero cristianizado por Trento. También conviene decir, a despecho de lo anterior, que no es normal el hecho de que los poderosos locales fueran cofrades de Ánimas, o al menos no ha quedado reflejado en sus testamentos, siendo su sociabilidad encauzada de otra manera.

El molde es clerical pero el contenido no lo es tanto. Leyendo algunas de las constituciones llegamos a la conclusión de que los esfuerzos por canalizar la sociabilidad popular, disciplinándola eclesiásticamente no llegarían siempre a buen puerto. Por ejemplo, hacia 1.779, esto es, en plena efervescencia de estas asociaciones (al menos en los testamentos) y probablemente como consecuencia del acoso a que el poder ilustrado las sometía, como en su día ya estudió Farid Abbad (157), fueron rehechas las constituciones de la cofradía de Ánimas de San Antolín. En una cláusula podemos leer:

“En atención a que esa experiencia ha enseñado a esta Hermandad que muchos de los hermanos individuos que la componen forman partidos y bandos por algunos deseos de ser mayordomos, habiendo llegado a tanto el desorden, que hasta en las tabernas y otros sitios públicos y nada decentes han tratado sobre la elección de hermano Mayor en el sujeto que les gratificara....”.

Más adelante se vuelve a insistir en comportamientos poco apropiados:

“Para más claridad de la antecedente se establece por ésta que en punto a solicitadores, comuneros y tertulianos en materia de Hermandad en puestos nada decentes como son calles, tabernas, aguardenterías y otros de esta clase (...) como también si los hubiesen visto beber en tabernas o embriagados a estos tales se les borrará de hermanos habiendo precedido la represión del Presidente, con sólo una vez de reincidencia...”(158).

Todo lo anterior prueba, leído en negativo, que existían esos comportamientos que se querían evitar y que por tanto la cofradía, o sea la parroquia, intentaba reeducar a las gentes del barrio (puesto que no podían formar parte gentes de fuera de él) en competencia con otros escenarios de la cultura popular: la taberna y la calle, difíciles de

desarraigar y que frecuentemente tenían que compartir la atención entre lo sacro y lo profano sin solución de continuidad, como es el caso también de algunos auroros (159). La finalidad de esto es ante todo moral y por ello, y en estos momentos su trasfondo es religioso. Pero ante todo, las manifestaciones genuinas de cultura popular perviven, sólo formalmente sacralizadas. El más importante de estos elementos es la calle como escenario. Es el corolario lógico de la situación del cementerio en la parroquia. Ésta estructura la vida y ordena el tiempo de los habitantes del barrio, y recoge los cadáveres y las misas de la cofradía. En la cofradía de Ánimas, el estandarte, las hachas, el palio y otros símbolos que construyen la identidad colectiva y la propia presencia física de los cofrades toman y ocupan la calle de su barrio en los entierros de algunos de los miembros de la cofradía, o en otras funciones. En el caso de los auroros estos símbolos serían el candil y la campana con la que se ayudan en sus interpretaciones musicales. Esta tendencia a la actuación callejera, a la escenificación del ritual mortuorio o de otro tipo, no se verifica ahora echando mano de los pobres de la casa de la Misericordia. Se realiza con personas del mismo barrio, amigos, conocidos, individuos que pertenecen a una misma zona territorial. Es por tanto una cultura popular pero efusiva, extravertida, barroca. Son también barrocos los marcos mentales de estas cofradías. Volvamos a tomar como ejemplo (por ser sus constituciones rehechas en 1779 y aprobadas en 1786 o sea en plena efervescencia del fenómeno que comentamos) la ya citada cofradía de Ánimas de San Antolín, que adoptamos como paradigma explicativo. En dicho documento hallamos algo tan elocuente como esto, referido a los pretendientes que deseaban ingresar como hermanos de la cofradía:

“ Y pareciéndole conveniente nombrarán dos Informantes para que con la mayor cautela y sigilo averiguen si el pretendiente es de buena vida y costumbres, limpio de toda mala raza de moro, judío, hereje o penitenciado por el Santo Tribunal de la Inquisición o castigado con afrenta por otro cualquiera y de mismo modo, si dicho pretendiente, sus padres o abuelos han tenido oficio vil y bajo, con nota de infamia, lo que practicarán con la mayor eficacia y celo dando cuenta por escrito a la Hermandad, para que inteligenciada resuelva o no la admisión del pretendiente, que se celebre (y sólo en este caso) y en el de no hallarse revestido con las cualidades referidas, con el mayor disimulo, se le dará a entender no continúe en su pretensión lo que se encargará al Señor cura , Hermano eclesiástico o cualquiera de los demás que hayan dado pruebas de prudencia y sigilo, para que de esta suerte el pretendiente no padezca perjuicio ni sonrojo ni pueda trascenderse el motivo de no haberse recibido. Y caso que no se admita alguno por no ser de las circunstancias que apetece sólo se ponga en el cuerpo o acuerdo del Cabildo que no se admitió pero sin expresar el motivo y ni que tampoco en lo sucesivo, excepto cuando el defecto sea de vida y costumbres, que constando de su enmienda en adelante se podrá recibir, pero de ningún modo los que tengan los demás defectos aquí prevenidos” (160).

Es evidente el concepto claramente arcaizante de las mentalidades de unos cofrades capaces de asociarse de forma más o menos consciente, bajo esos parámetros mentales, nada secularizados por cierto e incluso con la consideración negativa de los trabajos manuales, lo que nos remite a siglos anteriores y que contrasta vivamente con el utilitarismo de los ilustrados y en la labor teórica de fomento de la industria y los oficios útiles de la estrictamente contemporánea Sociedad de Amigos del País de Murcia. Contrasta también con la reforma en el sentido regalista y jansenista de la formación de los sacerdotes en los planes de estudios aprobados por el obispo Rubín de Celis por aquel entonces (1774-79) en el Seminario de San Fulgencio. Esto, además confirma

que la cofradía podía ser para parte de sus integrantes al menos una reserva mental y espiritual francamente reaccionaria en una época en la que una religiosidad ilustrada comenzaba a abrirse camino, tal y cómo vimos cuando hablábamos de los cortejos fúnebres por ejemplo. Es lógico por tanto que destacados partidarios de la alianza del Altar y el Trono en la crisis del Antiguo Régimen formaran parte o incluso crearan este tipo de asociaciones ya en el siglo XIX, tal y como vimos más arriba. Se adivina así una labor pastoral muy conservadora por parte del clero o al menos un parte de él enfocada a asegurarse una cierta audiencia e influencia entre la masa más popular e iletrada de los fieles. En ese sentido se explicaría la pervivencia de la cofradía en general y el éxito de algunas en particular, actuando como caldo de cultivo mental previo lo que hemos denominado *las prisas escatológicas* y *la problematización de la agonía* que como procesos seculares habrían cristalizado en la coyuntura ideológica de ilustración oficial y desde arriba de finales del siglo XVIII y en la coyuntura económica y demográfica a que antes nos referíamos.

Notemos, además de todo lo dicho hasta aquí, el papel relevante del cura y del clero en general que se trasluce en la cita antes inserta. Se trata de un verdadero intermediario cultural como vemos, a la manera vovelliana.

Pero, cabe interrogarse por cómo era vivida la cofradía por el fiel de a pie. En el terreno mortuorio las cláusulas testamentarias que antes hemos reproducido parecen ver en la cofradía una especie de seguro que adelanta algunos de los servicios de los actuales tanatorios. En ese sentido recordemos la distinción entre los hermanos *“de tarja”* y *los integrantes activos de las campanas de auroros que cantaban en despertás, correlativas, salves...* (161). Varios testimonios de cláusulas testamentarias nos sirven para comprender esta utilitaria (aunque no en el sentido ilustrado del término) apropiación que por parte de una parte al menos de los fieles se hace de la cofradía a finales de la centuria que estudiamos. Insertamos ahora dos ejemplos de cofradías finiseculares muy extendidas en nuestra muestra, según los datos que dimos más arriba:

“Declaro soy hermana de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de la parroquial de dicho lugar de Beniaján y por ello tengo el entierro, misas y otros sufragios de cuenta todo su costo de dicha cofradía, quiero se me hagan los tales sufragios y para que así conste lo hago por esta declaración”(162).

“Declaro soy hermano de la cofradía o Hermandad de Santa Rita de la parroquial de San Lorenzo, de esta, por cuya razón y según sus constituciones, tengo hábito, ataúd, misa de cuerpo presente y entierro pagado, por lo que nada de eso tengo que disponer y sólo sí prevenir que luego que se verifique mi fallecimiento, se dé cuenta a los Hermanos mayores o a quien corresponda para que dispongan concurrirme, con todo lo referido y con los demás sufragios a que soy acreedor como tal hermano”. “Declaro que también lo soy de la Hermandad de San Antonio de Padua, de N^a Señora de la Aurora en Santo Domingo y N^a Señora de los Dolores en dicha parroquial de San Lorenzo y es mi voluntad que luego que yo muera se dé cuenta a dichas Hermandades para que me concurren con las misas y demás sufragios que sean de Constitución y por ella me correspondan”(163).

Según estos testimonios sería, además de otras cosas, una suerte de compañía de seguros en la que se cotiza para entierro y sufragios, con la perspectiva de la salvación personal como telón de fondo. Se sedimentan pues variadas motivaciones y variadas

apropiaciones de esta forma de sociabilidad, en este fenómeno que por definición es mestizo, desde el punto de vista de la relación dialéctica existente entre religión oficial y religión popular. En ese sentido señalemos como es el medio social popular, bien rural (primer caso), bien urbano (segundo caso, que es el de un zapatero o “*maestro de obra prima*”) los que se han pronunciado en las dos cláusulas anteriormente reproducidas.

Es la manera de actuar de la gente popular: no autónoma de la Iglesia pero con un matiz especial que todavía no ha perdido del todo el carácter contestatario e inversor de las danzas macabras de la Edad Media, en las que se ponían en solfa a poderosos y clérigos, a beldades y a jóvenes en la flor de la edad. Citaremos un ejemplo: en la cofradía de Ánimas de San Antolín se expulsa inmediatamente al hermano eclesiástico que ha incumplido sus deberes, mientras que hacen falta tres advertencias previas para que sea despedido el seglar. ¿No revela esto un antiguo y enraizado recelo antieclesiástico que le concede por tanto mucho más al laico, además, claro está de la necesidad de ejemplaridad del clero?.

Este utilitarismo intuitivo del que hablamos, muy diferente respecto del de los ilustrados, hay que ponerlo en relación, según estimamos, con la estructura económica de Murcia. El agro murciano sufre los efectos de la aridez endémica y del salvaje Segura. El frágil equilibrio entre condiciones naturales (difíciles en general y extremas en particular en el caso de la falta de lluvia que arruina cosechas) y trabajo humano se quiebra a menudo en la etapa de finales del siglo XVIII. Domar la naturaleza, o intentarlo, y procurar así la regularidad y la abundancia de las cosechas debía ser un sueño. Un sueño para el que el murciano contaba con poderosos y benéficos aliados en el más allá. Estos eran las Ánimas del Purgatorio. Al respecto, conviene presentar varios argumentos a nuestro favor: el primero es la casi predilección que ostentan las Ánimas del Purgatorio como potencias benéficas invocadas en las rogativas de la primera parte de la centuria, para lograr lluvia y nieve con los que regar los sedientos campos murcianos, ya que fueron solicitadas en 17 ocasiones (lo que representa el 14,9%), entre 1701 y 1759, sólo por detrás de la patrona de la ciudad, la Virgen de la Fuensanta (37 ocasiones y un 32,4%), según los datos aportados por el profesor Peñafiel Ramón (164). Es probable pues el origen lejanamente pagano de los muertos de la comunidad como garantes de la fertilidad de los vivos, aspecto estudiado por Jean-Claude Schmitt en su *Historia de la superstición* (165) y dada la verdadera comunidad vivos/muertos que vimos en capítulos anteriores era verdaderamente operativa en la mentalidad general. Pero la escatología primitiva se nos ha mostrado otra vez mezclada y penetrada de clericalismo. El hecho de que fuera el cabildo de la Catedral la institución que sacaba en rogativa o imploraba a las Ánimas se debía sin duda a que era el más interesado en la fertilidad de los campos murcianos pues cobraba los diezmos, con los que alimentar sus rentas, máxime cuando estaba inmerso en un ambicioso proyecto de financiación de la fachada barroca de Jaime Bort, que exigió una elevada sangría económica a sus arcas, tal y como demostró Elías Hernández, Albaladejo (166). Esta idea general, de época por ello, se concreta a veces de una forma

bastante elocuente y personalizada, como es el caso del canónigo Penitenciario, D. Juan Palmero, quien en su testamento, otorgado hacia 1719, afirma, haciéndose involuntario portavoz de estas representaciones mentales:

“Es mi voluntad que el día de mi fallecimiento cuando ya esté privado de los sentidos *antes de expirar, se compren doscientas bulas de difuntos que pongo en las manos de la Gran Reina de los Ángeles para que las aplique por las Benditas Ánimas del Purgatorio que sean de mi obligación según el orden de justicia y caridad y por las más desdichadas de sufragios y por las que alaban más a Dios en el Cielo y sea de su mayor honra y gloria y convenga para mi salvación.*” (167)

Resulta evidente el sentido utilitario de la disposición y también muestra la escatología primitiva en todo su esplendor y claridad, en un clérigo del Cabildo de la Catedral, cosa que es de notar aquí y ahora. Asimismo recordamos ahora como en otro lugar de este trabajo (Capítulos IV y V) decíamos que las Ánimas son benéficas, nunca hacen el mal. Resulta lógico pues y con estas premisas mentales que el Cabildo las utilizara tanto para la seguridad colectiva de la comunidad de la que dependían sus rentas, como la seguridad personal del alma de cada uno de sus miembros. Así, todavía hacia 1755, D. Rafael Guerrero Cano prebendado y racionero de la Catedral dice en su última voluntad:

“Y al mismo tiempo , luego que yo sea fallecido ordeno se tomen cincuenta Bulas de difuntos y se les apliquen la indulgencia plenaria a dichas Ánimas del Purgatorio de mi intención”.(168)

Que había una fracción de personas partícipes de tales representaciones mentales y verdaderas ideas articuladas y explícitas es algo claro pero también hemos de tener en cuenta que el recordatorio “desinteresado” de las Ánimas en la intención de los testadores cede terreno secularmente, pasando de un 16,03% en 1705, un 17,70% en 1730, un 29,13% en 1755, un 44,76% en 1775, un 35,36% en 1795 y a un 48,12% en 1825 los otorgantes que se olvidan de las Ánimas a la hora de disponer lo referente a las misas testamentales por una vez . Se trata por tanto de una serie estadística en aparente contradicción con la floración finisecular de las cofradías en general y las de Ánimas en particular ya que denota una pérdida de fuerza la obligación moral para con los difuntos. La clave de esta paradoja, o aparente paradoja es la vivencia de la cofradía, al menos por una fracción de sus miembros , en tanto que instancia suministradora de servicios funerarios dentro de los ritos de integración que en esencia son los ritos religiosos. Es lo más que podemos decir mientras no se dedique ninguna monografía o estudio al asunto.

En otro orden de cosas los bailes de Ánimas todavía estaban vivos en los años veinte del siglo XX en algunos sitios de la huerta, como documentaron Manuel Luna Samperio y Miguel Lucas Picazo a propósito de la festividad del día de los santos Inocentes(169). Y tenían un carácter crítico debiendo concluir por ello, como estima Jesús Pereira Preira que la labor aculturizante de Trento en lo referente a la sociabilidad popular no se había completado del todo(170). Es esta una realidad que contribuye a explicar el hecho de que la reforma ilustrada de Aranda y las ansias desamortizadoras de Godoy se estrellara contra la mezcla de clericalismo tridentino y escatología primitiva y culto a los muertos que estamos viendo en algunas de las cofradías de las que hablamos. Se trata de una faceta de la mentalidad popular muy inclinada a lo mágico y a la solidaridad estrecha entre vivos y muertos que ha sobrevivido como superstición para la mentalidad ilustrada de la época pues tales son las raíces etimológicas del término tal y como afirma Jean-Claude Schmitt (171). Creemos que hemos tocado a los que no hablan mucho en sus testamentos. Creemos que hemos hecho comparecer a los eternos ausentes. En definitiva

, estamos ante una típica religiosidad popular tal como la ha definido Michel Vovelle: lo que en su día fue propuesta oficial vía sermón, hagiografía o confesionario ha terminado por engrosar el acervo popular en sí. Este fenómeno de confluencia cultural o inculturación si usamos los términos de la Antropología, a la manera de un encaje de una cultura en otra para dar frutos mixtos, se verifica a finales del siglo XVIII, por confluencia de los factores estructurales y coyunturales que al principio de este apartado apuntábamos y se habrá convertido en una reliquia folklorizada durante finales del siglo XIX y XX. De ahí que los estudiosos del folklore murciano tales como Pedro Díaz Cassou o Mariano Ruiz Funes (172), burgueses urbanos y con una visión del mundo muy diferente ya a la estudiada, contemplan y anoten un punto sorprendidos y curiosos, incrédulos en cierto sentido también, unas prácticas y formas culturales (la creencia en la bondadosa “*ánima sola*” o libaciones rituales en honor de los difuntos, por ejemplo) que ellos interpretaban, en una verdadera operación de mitificación burguesa de la huerta, como pruebas de una fe ingenua, bonachona y, en fin, popular, pero que en realidad no lo eran tanto o no lo era específicamente. Sus ojos, urbanos y leídos se fijaron en la huerta colindante y envolvente de la ciudad y procedieron a la construcción del tópico de la huerta como paraíso perdido. Esto, de algún modo es normal puesto que estas cofradías y su sociabilidad supuestamente populares estaban radicadas en la huerta preferentemente: casi la mitad de los otorgantes de testamento que dicen pertenecer a una orden tercera o a una cofradía de Ánimas en el sondeo por años testigo correspondiente al año de 1795 vivían en un pago de huerta, aunque pudieran pertenecer a una parroquia urbana. Es el verdadero hogar de la sociabilidad y la escatologías primitivas, tan atractivas a esos ojos que la contemplan todavía a finales del siglo XIX.

NOTAS AL CAPÍTULO VI

(1) Véase: EGIDO, Teófanos: “La religiosidad...”. *Ob. cit.* Pags.: 202-208.

(2) Confróntese: AGUILAR PIÑAL, Francisco: “Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, L. Carlos y otros (editores): *La religiosidad popular*. Vol. II. Anthropos. Barcelona, 1.989. Páginas: 57-71.

(3) Véase: ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos: “Adoctrinamiento y devoción en las bibliotecas sevillanas del siglo XVIII” en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros: *La religiosidad popular*. Vol. II. Anthropos. Barcelona, 1.989. Pags.: 21-45.

(4) Véase: SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, Francisco: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Alianza. Madrid, 1.991. Páginas: 195-198 y 228-255.

A pesar de que consideramos este libro como interesante, creemos también que el autor comete errores de apreciación. Así, por ejemplo, dentro de un desmedido afán probatorio de sus tesis (que en esencia consisten en la existencia en España de una Ilustración fuerte y plena) interpreta como preilustrados a figuras tan ambiguas como Diego Torres Villarroel, que si bien es irónico, no es un Voltaire, limitándose más bien a sacar partido y al mismo tiempo alimentar la credulidad y la mentalidad mágica de la gente, con sus almanaques y pronósticos. Con todo hay que reconocer a Torres Villarroel una cualidad, la de difusor (interesado económicamente) de algunos avances de ciencia moderna, no siendo sin embargo un *novator*. El mismo autor ha variado después sustancialmente los puntos de vista sobre Torres Villarroel, tildándolo de barroco que considera el mundo como teatro de vanidades, dentro del cual se incluye la

ciencia. Véase: SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. Taurus. Madridd, 1999. Páginas: 78-83.

(5) Véase: ARIÉS, Philippe. *El hombre...* *Ob. cit.* Pag: 123 y ss.

(6) Véase: DE MAIO, Romeo: *Ob. cit.* Pags.: 202-205.

(7) Véase: VOVELLE, Michel: “La morte nella mentalità e nella practica religiosa” en RUSSO, Carla (Ed.): *Società, Chiesa e vita religiosa nell Ancien Regime*. Guida Editori. Nápoles, 1.976. Pag.: 265.

(8). Ya Le Goff advirtió de esto hace muchos años. Véase: LE GOFF, Jacques: “Las mentalidades. Una historia ambigua” en *Hacer la historia*. Vol. III. Laia. Barcelona, 1.980. Páginas: 85-87.

(9) La formulación metodológica de todo esto en VOVELLE, Michel: “Minutes notariales et histoire des cultures et des mentalités”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*. Sección III. Santiago de Compostela. Santiago, 1.983. Páginas: 9 a 25.

(10) Véase: PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: Testamento... *Ob. cit.* Pags.: 50-51 para el caso murciano. BARREIRO MALLÓN, Baudilio: “La nobleza asturiana...” *Ob. cit.* Pags.: 32 para Asturias y MOLAS RIBALTA, Pere: “Religiosidad y cultura en Mataró: nobles y comerciantes en el siglo XVIII” en *Actas del II C.M.H.A.* Sección III. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago, 1.983. Pag: 98. Para el caso andaluz el mejor estudio es el de DE LA PASCUA , María José: *Ob. cit.* Pags.: 93-105.

(11) Para clasificar y seriar las fórmulas notariales hemos optado por proceder agrupándolas según dos criterios convergentes: 1º de menor a mayor desarrollo discursivo y 2º la aparición por adición de elementos nuevos dentro de la fórmula notarial, respecto de la precedente. De esta forma, nos han surgido los siguientes grupos de fórmulas notariales:

A: “*In Nomine Dei*” ó “*En el Nombre de Dios todopoderoso, Amén*”.

B:A la fórmula anterior se añade la figura de la Virgen María, a la que se nombra con varios atributos y características: “*En el Nombre de Dios Todopoderosos y de la Soberana Emperatriz de los Cielos, María Santísima, Mi Madre y de todos los pecadores siempre sea*” o “*En el Nombre (...) y de la Reina de los Ángeles María santísima Madre de Dios y Señora Nuestra, concebida en gracia desde el primer instante de su Animación dichosa, Amén*” (En este caso se resalta su Inmaculada Concepción). Otras veces la invocación es más escueta: “*En el Nombre de Dios Todopoderoso y de la Virgen María su Bendita Madre (...)*”.

B1: Es la fórmula anterior pero con la adición de “*los demás Santos y Santas de la Corte Celestial*”.

C: este tipo de fórmula es una variación sobre la anterior. Se explicitan algunos santos pero ya son solamente dos: San Pedro y San Pablo que son invocados como: “*...Príncipes y Cabeza de la Iglesia Nuestra Madre, Amén.*”.

D: junto con el tipo C supone un grado mayor de desarrollo y personalismo ya que junto a Dios, la Virgen y los Santos Pedro y Pablo, se menciona expresamente a otros: “... *San Juan Bautista, santo y demás santos y santas de mi devoción y de la Corte Celestial*”. La fórmula se encuentra en el testamento de D^a Juana Sánchez López de Moya y Alcaraz. A.H.P.M. Prot. N° 3.452. Año 1.755. Fol.: 291.

E: La referencia al Misterio de la Trinidad sustituye en este tipo a las demás invocaciones: “*Sea en el Nombre de Dios Padre, Dios Hijo y de Dios Espíritu Santo, tres Personas realmente distintas y una sola esencia y naturaleza Divina*”. La cita está sacada del testamento del Sr. Licenciado D. Diego de Sanmartín (Arcediano de Lorca), en A.H.P.M. Prot. N° 3.268. Año 1.795. Folio: 75.

F: se trata del tipo de invocación C pero sin la mención a la Virgen María.

G: en este tipo de invocación se han acumulado todas las que no pertenecen a los tipos anteriores. Constituye el grado máximo de desarrollo discursivo, y por ello de sinceridad y de personalización y de conocimientos de la doctrina religiosa. Un buen ejemplo sería. “*Invocando ante todas cosas el dulcísimo Nombre de mi Señor y Redentor Jesucristo, postrado humildemente, a los pies de su Divina Majestad en presencia de la bienaventurada siempre Virgen María, Madre de las Misericordias, de mi Santo Ángel Custodio, San Juan Bautista, santo de mi nombre, Santos Apóstoles, San Pedro y San Pablo, Príncipes y Cabeza de la Iglesia y los demás de la Corte Celestial. A todos los cuales suplico...*” La cita esta sacada del testamento de Juan de Cárceles en A.H.P.M. Prot. N° 3.240. Año 1.775. Fol.: 893.

(12) Véase: VOVELLE, Michel: *Pieté...* *Ob. cit.* Pag: 64. El dato sirve sólo para los años inmediatamente anteriores a la Revolución.

(13)Véase: LÓPEZ I MIGUEL, Olga: *Ob. cit.* Pags.: 100-101. También es muy clarificador el estudio de David González Cruz sobre la práctica profesional y la mentalidad de los escribanos. El formulario es bastante estable a lo largo del siglo XVIII. Véase: GONZÁLEZ CRUZ, David: *Escribanos y notarios en Huelva durante el Antiguo Régimen (1701-1.800)*. Universidad de Sevilla . Huelva, 1.991. Pags.: 49-54.

(14) El documento en A.H.P.M. Ante Diego Antonio Rodríguez Callejas. Prot.N 3.268. Fol.: 101-101vto. De 1.775. En este caso concreto , y dado que protocola él mismo su propio testamento, el Escribano Mayor del Ayuntamiento, se explayaría a gusto, reservándose un discurso que normalmente no aparece en otras actas.

Otros dos muy bellos pero desgraciadamente escasos testamentos son los del comerciante de origen francés D. Francisco Maseres Bouchon y D^a Águeda Lorente Cañavate. En él podemos apreciar el tono del entendido: “... *pero siendo constante que sin fe es imposible agradar a Dios nuestro Señor, ni salvarse y que el que no la guardare entera e inviolable perecerá para siempre y así mismo que no basta tenerla implícita creyendo en general lo que la Iglesia, sí que es necesario saber explícita y distintivamente, según la calidad de cada uno, todos los misterios contenidos en cielo y artículos de la fe...*”. La cita está en A.H.P.M. Ante Joaquín Jordán Fernández. Prot.N° 3.268. Fol.: 55. De 21 de enero de 1.791.

Todavía es más explícito el testamento cerrado de D. Lorenzo Fuster y Bomaitín, Regidor perpetuo, que dice así:

“En el nombre de Dios, Amén. Todopoderoso Padre Santísimo Nuestro, Omnipotente y Santo Sabio Inmenso, Creador de todas cosas, principio y fin de toda criatura, por Quien somos, vivimos y nos movemos. Trino y personas distintas siendo un solo Dios verdadero, Rey inmortal invisible, delante de cuya Alta Majestad, yo su pobre criatura hago mi testamento y postrimera voluntad (...) el cual por nuestra salud bajó del Cielo a la tierra y tomando nuestra naturaleza en las puras entrañas de Santa María Virgen, nació en un pesebre y descompasado del mundo, murió en una cruz entre los ladrones (...) subió a los cielos de donde ha de venir al postrero día a juzgar el mundo después de la universal resurrección a donde dará a cada uno premio de sus trabajos: a los malos al fuego eterno con Satanás y a sus ángeles y a los buenos el santo Paraíso, morada de los justos, sus escogidos. Este es el Dios omnipotente a quien adoro, por quien vivo, es mi padre, mi Madre y todo mi linaje, mi Alma, mi vida, Dios mío en quien creo y confieso y todo lo que no es Dios lo tengo por nada y quisiera con la misma ignorancia y fe que lo adoraron nuestros padres Abraham, Isaac y Jacob, pequeña criatura suya, delante de su inmutable acatamiento en el nombre de Jesús...”. Extraído de A.H.P.M.. Ante: Francisco Espinosa de los Monteros. Prot. Nº 2.787. Cuadernillo sin foliar tras el numerado con el 366. De 7 de abril de 1.752.

(15) El tipo 0 equivale a que no aparezca la fórmula notarial y también a los testamentos que, al ser otorgados por poder, tienen una redacción diferente. Después, en orden de menor a mayor complicación discursiva nos encontramos con:

1. Virgen (con varios adjetivos incluyendo también advocaciones particulares).

2. Virgen pero con la advocación precisa de la Inmaculada Concepción.

3: Virgen + Santos/as “de mi nombre y devoción”.

4: 3+ Ángel guarda.

5: 4 + “otros santos y ángeles”.

6: Virgen + “todos los santos de la Corte Celestial” (sin especificar).

7: 3 + San José

8: Virgen + San José

9: Virgen + San José + Ángel custodio, santos de la devoción del otorgante y resto de santos/as de la Corte Celestial

E: representa esta modalidad a todas aquellas elecciones personales de los otorgantes que escapan por tanto a la convención de los notarios y que presentan una redacción especial que las hace inclasificables.

(16) Véase: SAUGNIEUX, Jöel: “Ilustración católica y religiosidad popular: el culto mariano en la España del siglo XVIII”. En *Textos y estudios del siglo XVIII. La época de Fernando VI*. Edición de la Cátedra Feijóo. Oviedo, 1.981. Pags.: 275-295.

(17) Sobre esto véase: BENNASSAR, Bartolomé: Los españoles... *Ob. cit.* Pags.: 76-77.

(18) Testamento del hermano Francisco Javier de los Dolores (“*ermitaño asistente en el Calvario de San Diego*”). En A.H.P.M. ante Pedro Juan de Visedo. Prot. N° 4.033. Fol.: 23-26. De 10 de febrero de 1.755.

(19) Testamento de D. Bernardino Castilblanque y D^a Luisa Melero. Ante Tomás Jiménez Roldán. Prot. N° 3.174. Folios: 273-275. De 19 de marzo de 1.755.

(20) Es la fórmula notarial usada por el escribano Juan Mateo Atienza. Véanse los testamentos de esta escribanía en Protocolos N° 2.376 y N° 2.377, por ejemplo. Es la fórmula que Vovelle ha encontrado como peculiar de Niza, la más barroca de todas las ciudades provenzales.

(21) Véase sobre esto: VOVELLE, Michel: *Pieté...* *Ob. cit.* Pags.:161-165. Una de las significaciones de San José es la de ser patrono de los agonizantes, sin duda por el carácter bonachón y paciente del padre terrenal de Cristo, muy en consonancia con la apacible y gradual buena o bella muerte.

(22) Esta evolución parece comenzar ya durante la primera mitad de siglo, como ha estudiado el profesor Antonio Peñafiel. Véase: PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *Testamento...* *Ob. cit.* Pags. cit.

(23) Véase: ARSONIO, Constancio: *Semana mariana...* *Ob. cit.* Pag.: 56.

(24) Estos versos (quintillas) son citados por José Carlos Agüera Ros en AGÜERA ROS, José Carlos: *Un ciclo pictórico del 600 murciano. La capilla del Rosario*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1983. Pags.: 76-77.

(25) Confróntese: DE LA PASCUA, María José: *Ob. cit.* Pag: 102.

(26) Véase: LÓPEZ, Roberto: *Ob. cit.* Pag: 59.

(27) Véase: VOVELLE, Michel: *Pieté...* *Ob. cit.* Pags.: 62-65.

(28) Véase: BARREIRO MALLÓN, Baudilio: “El sentido religioso...”. *Ob. cit.* Pag.: 194.

(29) Véase: HERNÁNDEZ ALBADALEJO, Elías: *La fachada de la catedral de Murcia*. Coedición de Asamblea Regional, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Librería Yerba, Universidad de Murcia y Cajamurcia. Murcia, 1.990. Pags.. 227-310. (Capítulo VI).

(30) A.H.P.M. Ante: Francisco Javier Paredes Granados. Prot. N° 3.633. Fol: 115-122. De 24 de julio de 1.795. Este presbítero elige a María como intercesora con las siguientes advocaciones: Inmaculada, Concepción, Dolores, Soledad, Angustias, Rosario, Carmen, Piedad, Consuelo, Natividad, Dulce nombre de María, Visitación, Ángeles y Asunción. Más tarde añade: “y bajo los demás admirables títulos que veneran los cristianos en la Iglesia católica” (folio 116).

(31) Véase: *Febrero Novísimo ... Ob. cit.* Pag.: 593.

(32) Una de las grandes características de la recatolización burguesa durante el siglo XIX es que las manifestaciones de religiosidad se privatizan. Pasan a realizarse de puertas adentro: rosario, lectura piadosa etc.... Sobre esto véase: DE MATEO AVILÉS, Elías: *Piedades e impiedades de los malagueños en el siglo XIX*. Autoedición. Málaga, 1.987. Pags.: 39-64.

(33) Véase: REDER GADOW, Marión: *Ob. cit.* Pags.: 101, BARREIRO MALLÓN, Baudilio: *Ob. cit.* Pags.: cit. Y GONZÁLEZ LOPO, Domingo: *Ob. cit.* Pags.: 127-128.

(34) Ya adelantábamos estos resultados en nuestro estudio: “Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII” en *Cuadernos de Historia Moderna*. Nº 9. Universidad Complutense. Madrid, 1.988. Pags.: 95-120.

(35) Véase: SARRAILH, Jean: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. F.C.E.. México, 1.957. Pags.. 628-632.

(36) *Constituciones de la Santa Provincia de Cartagena de la Regular Observancia de N.S.P.S. Francisco hechas en Capítulo Provincial celebrado en el Convento de San Francisco de Huete, el siete de junio de 1.721*. Imprenta de N.S.P.S. Francisco. Murcia, 1.721. Pags.. 19-20. A.H.M.M. 1-E-16.

(37). A.H.P.M. Ante: Francisco Bocio y Belda. Prot. Nº 2.548. Folio 132vto.

(38) Testamento de Baltasar García Villanueva. Ante: D. Cristóbal Giménez (cura de Torre Pacheco). A.H.P.M. Prot Nº 3.500. Fol: 47. Protocolado por José Molina . De 23 de febrero de 1.705.

(39) A.H.P.M. Ante Pedro Fajardo Calderón. Prot. Nº 2.801. Fol.: 341. De 31 de julio de 1.721.

(40) A.H.P.M. Testamento de D. Juan López Martínez (Clérigo tonsurado). Ante: Gregorio Buendía. Prot. Nº 2.580. Fol: 391vto-392.

(41) A.H.P.M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. Nº 2.377. Fol: 251-251vto. De 16 de mayo de 1.795.

(42) A.H.P.M. Ante: Francisco Pérez Mesía. Prot. Nº 3.763. Fol: 316vto. De 23 de noviembre de 1.730.

(43) Véase: ARIÉS, Philippe: *El hombre.... Ob. cit.* Pags.: 142-146 y 175-177.

(44) *Constituciones de la Venerable Congregación en el Santísimo Cristo de la Esperanza*. Felipe Díaz Cayuelas. Murcia, 1.755. Pag: 35. A.H.M.M. 2-B-18.

(45) A.H.P.M. Ante: Julián Villarreal. Prot. Nº 5.076. Fol: 197vto. De 18 de noviembre de 1.825.

(46) A.H.P.M. Ante Deogracias Serrano de la Parra. Prot. Nº 4.925. Fol: 255vto. De 18 de marzo de 1.825.

(47) Idem al anterior. Fol: 435vto. De 8 de junio de 1.825.

(48) Véase: DÍEZ DE REVENGA TORRES, María Josefa (editora): *Cancionero popular murciano antiguo*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1.984. Pags.: 214-215.

(49) Todavía Mariano Ruiz Funes era testigo de la mitificación popular de Sor María Astorch en los pueblos de la huerta de Murcia, a finales del siglo XIX, habiendo pasado su fama de santidad a engrosar el imaginario colectivo popular en un asunto relacionado con la muerte como es la supuesta incorruptibilidad de su cadáver. Véase: RUIZ FUNES GARCÍA, Mariano: *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de Murcia*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1.983. (1ª edición de 1.916). Pag.: 62.

(50) Los códigos utilizados son los siguientes:

A. Cruz, cura y sacristán de la parroquia.

A1. : A+ voluntad de los albaceas.

A2: A+ acompañamiento de una o más cofradías.

B: A+ X número de frailes.

B1: B + música

C: B+ X número de pobres

D: C+X número de clérigos

D1: D+ música

D2: D + cofradías

D3: D2 pero sin la presencia de pobres

E: No deja o no especifica

F: voluntad de los albaceas

G: A+X número de clérigos seculares

G1: G + pobres

G2: G1 + música

G3: G1 + cofradías

G4: A + comunidades conventuales + X número de clérigos seculares

G5: g4 + pobres

H: Beneficiados, prebendados y capellanes de la catedral

H1: H + pobres

H2: H1 + música

H3: H2 + cofradías

H4: H + música

H5:H4 + cofradías

I: Voluntad albaceas + cofradías

J: Cuando el cortejo fúnebre queda a voluntad de los que disponga la cofradía a la que se pertenece

K: A+ voluntad de albaceas + X número de clérigos

L: A + pobres

M: A + cofradías

(51) Véase: VOVELLE, Michel: *Ob. cit.* Pags: 94-96. Para Vovelle, hay dos maneras de seguir la actitud de los notables provenzales ante la vanidad. La de los hechos y la de las intenciones. Este último camino es ahora el que nos interesa aunque somos conscientes,

y ejemplos no nos faltan de ello, de que a veces la voluntad de los testadores y la realidad de lo que ejecutaron los albaceas no coincidió. Es lo que se trasluce de la confrontación de los poderes para testar y los testamentos otorgados en virtud de tal poder.

(52) A.H.P.M. Ante: Bernardino José Navarro. Prot. N°: 3.554. Fol: 113vto. De 1 de agosto de 1.775.

(53) A.H.P.M. Ante: Pedro Fajardo Calderón. Prot. N° 2.801. Fol: 139. De 16 de julio de 1.719. el gesto es una imitación de la manera conventual de enterrarse pues afirma: “...cubierto con hábito y cordón de dicha seráfica orden en ataúd de madera forrado en bayeta negra con los pies descalzos y las manos metidas dentro de las mangas, como se acostumbra en dichos religiosos...”. Esto es una prueba más de la influencia franciscana.

(54) A.H.P.M. Ante: Antonio Blanes Jiménez de León. Prot. N° 2.513. Fol: 539-558. De 26 de agosto de 1.755. El marqués quiso ser velado de esta forma: “... y mi miserable cuerpo mando a la tierra de que fue formado y para el cumplimiento de la disposición de su entierro y considerando será del agrado de Dios, es mi voluntad quede en carnes, sin más que unos paños menores que tengo prevenidos, sin medias ni zapatos y antes de expirar sobre una cruz que en el suelo se hará de ceniza y puesto en cruz mi cuerpo en la forma dicha, y después se amortajará con el hábito el más viejo de los Padres del Señor San Diego, franciscanos descalzos, los brazos cruzados, metidos en las mangas de dicho hábito como así se entierran sus religiosos sin hacer la barba ni tapete y por cabeceras tres ladrillos...”. Como vemos, vuelve a repetirse ahora esa mezcla de actos de origen diverso e interpretación también polisémica: rechazo de la pompa, sin duda, pero ritos de integración del difunto, propios de la escatología primitiva también, por más que el marqués no acertara a representárselos así y los interpretara en clave de sencillez cristiana.

(55) A.H.P.M. Ante: Nicolás Ibáñez Navarro. Prot. N° 3.058. Fol: 106vto-107. De 27 de abril de 1.705. La pertenencia a la tercera orden franciscana vuelve a indicar el origen de este gesto de la pierna descubierta.

(56) A.H.P.M. Ante: Pedro Espinosa de los Monteros. Prot. N° 2.759. Fol: 143vto. De 28 de junio de 1.722.

(57) A.H.P.M. ante: José Leandro de Castilblanque. Prot. N° 2.672. Fol: 184vto. De 18 de julio de 1.757. El subrayado, que es nuestro, prueba, a contrario, la permanencia del rito de la exposición del cadáver. Es la manera de morir de los grandes de la Edad Media: pública, tal y como nos ha narrado Georges Duby para el caso de Guillermo el mariscal. Por ello, el marqués de Corvera se dispone con los brazos en cruz sobre una de ceniza. Gesto de declaración (no oral por supuesto) de fe y de asunción simbólica del cuerpo doliente de Cristo, una especie de ofrenda propiciatoria, ahora que está a punto de emprender el gran viaje. Por ello, se hacía la barba a los cadáveres y se los aseaba o se exponía el cuerpo sobre la cama o sobre la mesa o el suelo para los más escrupulosos, y por fin, por ello, el cortejo fúnebre lleva a enterrar con el ataúd destapado. Hasta para eso los poderosos debían dar ejemplo y hacer concreta la muerte de los demás, cuando estos los vieran, bien en lugar del velatorio o bien, mejor todavía, desfilando su cadáver por las callejuelas de aquella Murcia de finales del Antiguo Régimen. Véase para esto

ARIÉS, Ph.: *El hombre...* *Ob. cit.* Pags.. 20-25 y 139-142. Y también DUBY, George: *Guillermo el mariscal*. Alianza. Madrid, 1987 . Pags.:1-31.

(58) A.H.P.M. Ante: José de Moya y Quiñones Prot. Nº 2.540. Fol.: 126. De 14 de agosto de 1.789.

(59) A.H.P.M. Ante: Ventura Blanes y Rubio. Prot. Nº 2.527. Fol.: 41. De 25 de mayo de 1.790

(60) Los Estatutos de la Real Sociedad de Amigos del País de Murcia prescribían que el cargo de Director debía recaer en persona “*afable, accesible y laboriosa*” y “*que esté libre de orgullo y de preocupaciones vulgares*”. Citado en : VELÁZQUZ MATÍNEZ, Matías: *La Sociedad Económica de Amigos del País del Reino de Murcia: la institución, los hombres y el dinero (1.777-1.820)* .Consejería de cultura. Murcia, 1989. Pag.: 142.

(61) A.H.P.M. Ante: Joaquín López Molina . Prot. Nº 3.371. Fol. 8-17. De 7 de enero de 1.775.

(62) Confróntese: ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos: *El texto devoto...* *Ob. cit.* Pags. cit.

(63) Confróntese: VIÑAO FRAGO, Antonio: “*El Colegio-Seminario...*” *Ob. cit.* Pags.: 24-25.

(64) A.H.P.M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. Nº 2.380. Fol: 434vto-435. De 31 de mayo de 1.797.

(65) A.H.P.M. Ante: Diego Vázquez López. Prot. Nº 3.954. Fol. 15vto-16. De 21 de enero de 1.795.

(66). A.H.P.M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. Nº: 2.379. Fol: 977vto. De 22 de noviembre de 1.796.

(67) Véase DE ROSA, Gabriele: “Magismo e pietá nel Mezzogiorno d’Italia” en RUSSO, Carla (editora): *Società...* *Ob. cit.* Pags.. 443-498. Véase para el imaginario popular gallego: LLINARES GARCÍA , María del mar: *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Akal. Madrid, 1990. Págs.: 37-56 y 95-101 para el Purgatorio y las ánimas penantes.

(68) Véase: VICENT-THOMAS, Louis: *Ob. cit.* Pag: 311.

(69) Sobre la muerte fecunda, es decir, útil véase: VICENT-THOMAS, Louis. *Ob. cit.* Pags.: 236-241. La muerte fecunda puede serlo en varios sentidos. Uno social: como ejemplo a seguir por otros, y otro familiar o privado y al mismo tiempo también social en el sentido de colectivo, esto es, supraindividual (no al nivel de las relaciones) que es la tranquilización pedagógica del bien morir (ritualmente hablando). Por ello, una buena muerte es signo de bienaventuranza, de salvación, de ingreso en eso que los testamentos llaman Corte celestial o Jerusalén celestial.

(70) A.H.P.M. Ante: José Martínez Serrano. Prot. Nº: 2.341. Fol: 125vto-126. De 31 de julio de 1.775.

(71) Véase: CARO BAROJA, Julio: *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI-XVII)*. Sarpe. Madrid, 1985. Pags.: 431 y ss. Según la visión que del problema nos proporciona Julio Caro Baroja, eran a los ricos y poderosos a los que más les interesaba servirse de pobres y/o frailes para que por su intercesión, buscar un lugar en la Gloria. Por ello mismo, son los más locuaces en pedir en sus testamentos simplicidad y poca pompa. De nuevo se trata de un gesto típicamente medieval. Véase: DUBY, Georges: *Guillermo.... Ob. cit.* Pags.. 22- 31.

(72) A.H.P.M. Ante: Antonio Jiménez de León. Prot. Nº 2.827. Fol: 137vto. De 3 de junio de 1.709.

(73) A.H.P.M. Ante José Bastida. Prot. Nº 2.508. Fol: 13-13vto. De 5 de diciembre de 1.745.

(74) A.H.P.M. Ante: Miguel de las Peñas Torralba. Prot. Nº: 3.677. Fol: 433vto. De 6 de abril de 1.697.

(75) Véase: WOOLF, Stuart: *Los pobres en la Europa moderna*. Crítica. Barcelona, 1.989. Pags.: 36-44.

(76) Véase: MARAVALL, José Antonio: *La literatura picaresca desde la historia social*. Taurus. Madrid, 1.986. Pags.: 245 y ss.

(77) Véase: FOUCAULT, Michel: *Historia de la locura en la época clásica*. F.C.E. Madrid, 1.985. Pags.:75-125. La figura del pobre deviene primero sospechosa y después intolerable para la mentalidad burguesa reformada desde el Renacimiento (no está predestinado y/o tocado por la gracia divina). Esto llegará al mundo católico desde mediados del siglo XVII (está por ejemplo en San Vicente de Paul). Pierde su carácter místico y aunque ambigua, el poder la trata con dureza si no se somete y acoge de buen grado el encierro o con paternalismo que sólo alivia pero no suprime dicha condición en el caso contrario. Los Hospitales, Hospicios y otras instituciones por el estilo son así "oficinas de caridad", en la que ésta se desacraliza y se transforma también en un asunto de policía. Éste es el modelo que imitará según Foucault el encierro de los locos. La repugnancia moral que el catolicismo siente en un principio será salvada con este argumento tranquilizador de la mala conciencia: Jesús no puede esconderse tras unos harapos ...: "Jesuscristo no adoptará la figura de un pobre que, para mantener su holgazanería y su mala vida, no quiere someterse a un orden santamente establecido para socorrer a todos los verdaderos pobres". Entendamos que el verdadero pobre es el dócil y sumiso respecto de y a ese "santo orden". (Texto del padre Guevara, citado en página 99 de la obra de Foucault)

(78) Véase: FOUCAULT, Michel: *Historia... Ob. cit.* Pags.: citadas. La institución modélica, es, según Foucault, el Hôpital Général de París, creado en 1.656.

(79) La gestación de la Misericordia murciana es compleja y larga. Su origen está en Belluga (1.721-1.729), pero será definitivamente establecida por el obispo D. Juan Mateo hacia 1.752. Las crónicas penurias económicas y la deficitaria financiación puede

explicar la predilección de la élite murciana por ejercer con la institución de la Misericordia una especie de patronato colectivo tácito, al menos en lo tocante a la asociación de los cortejos de pobres a los entierros de ente de renombre y posición. En cualquier caso lo que parece claro es que la génesis concreta y definitiva de la institución es el fruto de una síntesis de esfuerzos entre el Concejo y el Cabildo catedralicio pues los locales fueron cedidos por D. Juan Lucas Carrillo de Albornoz, Regidor (una casa en Santa Eulalia antes de la ocupación de los locales del Colegio de San Esteban tras la expulsión de los jesuitas) y la dotación económica fue proporcionada por los legados testamentarios del canónigo D. Felipe Matías Iturbe. Se confirma así las tesis de Faucault. Para el aspecto concreto que nos interesa, mencionaremos el hecho de que en los Estatutos de 1.778 (realizados en conexión con la Real Sociedad de Amigos de Murcia, la de Madrid, y el Consejo de Castilla y penetrados por ello de utilitarismo supuestamente ilustrado), concretamente en el Estatuto XXV leemos lo que sigue, extractado por Antonio Vicente Guillén:

“Obligaciones de los congregantes y pobres”. “Se establece en este Estatuto que como gratitud de los pobres para con los congregantes, en caso de enfermedad grave de estos últimos hagan rogativas para impetrar su curación o alcanzar una buena muerte. Se enviará a dos acogidos a casa del enfermo por si necesitan de ellos. Si el congregante muere acompañarán seis de ellos a las honras fúnebres hasta la iglesia y el cementerio. En la Casa se rezarán tres tercios del rosario. El capellán-administrador comunicará al resto de los Congregantes para que asistan a una misa por el hermano finado”. Véase sobre la Casa de la Misericordia, de donde se ha sacado la cita,: VICENTE GUILLÉN, Antonio: “La Real Casa de Misericordia, un centro benéfico-educativo. Aspectos históricos. Siglo XVIII.”, en VIÑAO FRAGO, Antonio (editor): *Historia y educación en Murcia*. I.C.E. Universidad de Murcia. Murcia, 1.983. Pags.: 71-116.

(80) Para citar la localización de estos testamentos vamos a suprimir la escribanía por razones de comodidad. Sólo proporcionamos el número de protocolo y los folios entre paréntesis. Todos pertenecen al A.H.P.M. Prot. N° 3.371 (fol: 812-822vto); Prot. N° 3.806 (11-18vto); Prot. N° 3.389 (59-61vto); Prot. N° 3.004 (28-31vto); Prot. N° 3.712 (442-444vto); Prot. N° 3.431 (84-86vto); Prot. N° 3.431 (103-107); Prot. N° 3.239 (85-88vto); Prot N° 3.239 (202-203); Prot. N° 3.239 (384-389vto); Prot. N° 2.343 (153-161vto); Prot N° 2.341 (125-131vto) y Prot. N° 2.603 (597-600vto.), respectivamente.

(81) Véase: VOVELLE, Michel: “La morte nella metalità e nella practica religiosa” en RUSSO, Carla: *Ob. cit.* Pags.: 231-282.

(82) A.H.P.M. Ante: José Bastida. Prot. N° 2.511. Fol: 330-349. De 14 de octubre de 1.751.

(83) A.H.P.M. Ante: José Bastida. Prot. N° 2.511 . Fol.: 149-152. De 11 de abril de 1.752.

(84) Testamento de Bartolomé Moreno. Ante: Antonio Costa Irlés. Prot. N°: 2.686. Fol.: 241-242. De 18 de septiembre de 1.755.

(85) A.H.P.M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. N°: 2.381. Fol: 872vto.-873. De 14 de octubre de 1.797.

(86) A.H.P.M. Ante: Bernardino Guirao. Prot. Nº: 3.031. Fol.: 139vto. De 21 de octubre de 1.755.

(87) A.H.P.M. Ate: Francisco Espinosa de los Monteros. Prot. Nº: 2.787. Fol.: sin foliar tras el nº 366. De 7 de abril de 1.752.

(88) A.H.P.M. Ante: Antonio Blanes Jiménez de León. Prot. Nº 2.513. Fol: 540. De 26 de agosto de 1.755.

(89) A.H.P.M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. Nº: 2.380. Fol.: 436vto-437. De 31 de mayo de 1.797.

(90) A.H.P.M. Ante: Ramón Jiménez Aranda. Prot. Nº: 3.097. Fol.: 127-134. De 8 de julio de 1.795.

(91) Idem Folio 133.

(92) Véase: SARRAILH, Jean: *Ob. cit.* Pags.. 76-84. Un buen y más reciente resumen de la opinión de los ilustrados sobre los pobres, a los que llamaban vagos, es el de Matías Velázquez en su estudio introductorio a la obra de Campomanes sobre las cinco clases de pobres que el fiscal distinguía. Ni que decir tiene que el discurso reformista y un tanto arbitrista de Campomanes es la quintaesencia del utilitarismo ilustrado. Véase: VELÁZQUEZ MARTÍNEZ, Matías: *Desigualdad, indigencia y marginación social en la España ilustrada: las cinco clases de pobres de Pedro Rodríguez de Campomanes*. Universidad de Murcia. Murcia, 1.991. Pags.: 45 y ss.

(93) Esas dos imágenes son: la positiva, (el pobre de Cristo) de origen medieval, y la negativa de las épocas moderna y contemporánea en la que el pobre es primero sospecho y después encerrado para adoctrinarlo religiosamente y más tarde aprovechar su fuerza de trabajo que de paso es más barata que otras. Véase. SOUBEYROUX, J.: “Pauperismo y relaciones sociales en el Madrid del siglo XVII”, en *Estudios de Historia Social*. Nº: 12-13. Ministerio de Sanidad. Madrid, 1.980. Pags.. 142-156.

(94) Es lo que ARIÉS llama enterramiento “*apud ecclesiam*”. Véase: ARIÉS, Ph.: *El hombre...Ob. cit.* Pags.: 33 a 36 y 46 a 50.

(95) Domingo González Lopo hablaba de un incremento de los enterramientos en Galicia occidental hacia finales del siglo XVIII: casi un 12% de la muestra. Hay que matizar, sin embargo: el cementerio, cuando aparece, es siempre anexo al espacio eclesial y está cargado con las mismas connotaciones de lugar mágico-religioso que la iglesia intramuros. Ese es el caso, por ejemplo, del cementerio de la Quintana en Santiago, cercano al lugar de entierro del supuesto apóstol y cerca también de la Puerta santa de la catedral, cargado por ello de una buena dotación de indulgencias. Por ello, se explican los incrementos de las voluntades que hacia 1.730-1.760 detecta este autor para el caso de Santiago de Compostela y dicho cementerio. Véase: GONZÁLEZ LOPO, Domingo: *Ob. cit.* Pag: 129. Mucho más clarificador es el posterior trabajo de este mismo autor: “La evolución del lugar de sepultura en Galicia entre 1.550-1850: los casos de Tuy y Santiago”, en *Obradoiro de Historia Moderna. Homenaje al profesor Eiras Roel en el 25º aniversario de la Cátedra*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago, 1.990. Pags.: 163-180. Por su parte Díaz Cassou nos informa de que el

cementerio murciano más antiguo es el de la Puerta de Orihuela, inaugurado el día simbólico de 1 de noviembre de 1.796. Véase: DÍAZ CASSOU, Pedro: *Tradiciones y costumbres de Murcia. Almanaque folklórico, refranes, canciones y leyendas*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1983. Pags.: 91

(96) Véase: DELUMEAU, Jean: *El catolicismo.... Ob. cit.* Pags.: 237-246. También Carlo Ginzburg le atribuye un gran protagonismo a la parroquia y al cura párroco en la reconducción e integración de la religiosidad popular en general y la campesina en particular. Véase su trabajo : “Folklore, magia e religione nelle campagne italiane”, en RUSSO, Carla: *Ob. cit.* Pags.. 427-442.

(97) Sobre Belluga la bibliografía es abundantísima. Por ello sólo nos remitimos a PEÑAFIEL RAMÓAN, Antonio: *Ob. cit.* Pags.: 23-24 y 156-179.

(98) Véase: JIMÉNEZ LOZANO, José: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Taurus. Madrid. 1.978. Pags.: 63-65

(99) La Cédula Real que so pretexto de higiene pública mandaba desterrar a los muertos hacia las afueras de las ciudades lleva fecha de 1.787. Véase: Novísima Recopilación. Libro I . Título III. Ley 1º. El inspirador de esta ley fue, casi con seguridad, D. Gaspar de Jovellanos.

(100) Véase. SARRAILH, Jean: *Ob. cit.* Pags.: 50-51 y GALÁN CABILLA, José Luis: “Madrid y los cementerios en el siglo XVIII: el fracaso de una reforma”, en AA:VV.: *Carlos III , Madrid y la Ilustración*. Madrid. , 1.988. Páginas.: 255-295.

(101) Confróntese: DÍAZ CASSOU, Pedro: *Serie....Ob. cit.* Pag. 215.

(102) En la cercanía física podemos entrever eso que Frazer llamó “*ley de contacto o de contagio*”. Hay que recordar también que la magia sustituye a la técnica en sociedades preindustriales pues significa el intentar cambiar las cosas o el curso de los acontecimientos cuando no son suficientes las humanas fuerzas. Y en el tránsito de este mundo al otro , como vimos, no lo eran. La mentalidad mágica (uno de cuyos componentes es lo que hemos llamado escatología primitiva) es estructural a lo popular y su desarraigo o control será tarea secular intentada por la cultura de élite. Para lo primero véase: FRAZER, J.G.: *La rama dorada*. F.C.E. Madrid, 1.991. Pags: 33-35 y 63-87. Para lo segundo véase: JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel: “De brujos y teólogos”, en *Áreas*. Nº 9. Murcia, 1988. Editora Regional. Murcia. Pags.: 158-212.

(103) A.H.P.M. Ante: Miguel Mondejar López. Prot. Nº: 3.505. Fol.: 241vto. De 30 de diciembre de 1.795.

(104) Véase: GALÁN CABILLA, José Luis: *Ob. cit.* Pags.: citadas.

(105) Confróntese: MARSET CAMPOS, Pedro: *Ob. cit.* Pag: 292. Más por extenso en AA.VV.: *La sociedad murciana y cartagenera y las epidemias durante los siglos XVII, XVIII y XIX*”, en AA.VV.: *De historia médica murciana*. Tomo II. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1.981. Pag:211-243.

(106) Confróntese: GALÁN CABILLA, José Luis: *Ob. cit.* Pag.: 273.

(107) A.H.P.M. Ante: Joaquín López Molina. Prot. N° 3.371. Fol.: 892vto. De 31 de diciembre de 1.775. Este mismo testador declara poco después: “*Declaro que en la Iglesia del Señor San Bartolomé de esta ciudad, tengo entierro de bóveda con su lápida en el lado del Evangelio cerca de las gradas del Presbiterio, donde están enterrados mis padres cuyo título para en mi poder*”.

(108).A.H.P.M. Ante: Luis Costa Martínez. Prot. N° 4.394. Fol.: 353. De 15 de diciembre de 1.825.

(109) A.H.P.M. Ante: Miguel de las Peñas Torralba. Prot. N°: 3.676. Fol.: 17-22. De 6 de agosto de 1.702.

(110) Véase: ARIÉS, Ph.: *El hombre.... Ob. cit.* Pags.: 128-135.

(111) Los trabajo gallegos son los que mejor admiten la comparación. Véanse las obras ya citadas de Baudilio Barreiro y Domingo González Lopo.

También en Valladolid sucede lo mismo, esto es: descenso general de las cifras pero mantenimiento del gesto. Y en Jaén otro tanto, y en general, es una tendencia de toda España. Para el caso vallisoletano y gienense (que usan como indicador medias de misas mientras que nosotros hemos usado módulos más amplios), véase: GARCÍA FERNÁNDEZ Máximo: “Mantenimiento y transformación de las actitudes colectivas ante la muerte a fines del siglo XVIII en Valladolid”, en *Actas de la Iª Reunión científica de la A.H.M. La España de Carlos IV*. Madrid, 1.991. Pags.: 211-227. (casi el 50% de los testadores de la muestra encargan menos de 50 misas en 1.795-1.799 por un 36% tan sólo en 1.750-1.754) y DEL ARCO MOYA, Juan: “Religiosidad popular en Jaén durante el siglo XVIII. Actitud ante la muerte”, en ALVAREZ SANTALÓ, L. Carlos y otros (Coordinadores): *La religiosidad... Ob. cit.* Pags.: 309-327 este autor habla de una media de 150 misas/testador en la 1ª mitad del siglo y 91 en la 2ª mitad.

Por su parte, José Antonio Rivas Álvarez (*Ob. cit.* Pag.: 169) habla, al igual que Domingo González Lopo(*Ob. cit.* Pags.: 131-132), el uno para Sevilla y el otro para la Galicia costero-occidental, de un comportamiento socialmente contrastado. Así, existen algunos grupos sociales (clero, comerciantes) que dejan incluso mas misas a finales del siglo que en épocas anteriores. El caso ovetense se parece más al modelo general (Roberto López: *Ob. cit.* Pags.: 120-121).

(112) A.H.P.M. Ante: Pedro Espinosa de los Monteros. Prot. N°: 2.743. Fol.: 272vto. De 24 de septiembre de 1.705.

(113) A.H.P.M. Ante: Antonio Costa García. Prot. N°: 2.683. Fol.: 322. De 24 de diciembre de 1.795.

(114) Véase: MADARIAGA ORBEA, Juan: *Ob. cit.* Pags: 93-96.

(115) A.H.P.M. Ante: Esteban González. Prot. N°: 2.989. Fol.: 299. De 2 de noviembre de 1.755.

(116) El primer testimonio en A.H.P.M. Ante: Antonio Costa García. Prot. N°: 2.683. Fol.: 339. De 31 de diciembre de 1.795. El segundo ante: Joaquín Jordán Fernández. Prot. N° 3.268. Fol.: 134. De 28 de mayo de 1.795.

(117) A.H.P.M. Ante: Francisco Jiménez Ortega. Prot. Nº: 2.989. Fol.: 191. De 10 de julio de 1.755

(118) A.H.P.M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. Nº 2.376 Fol.: 119. De 10 de marzo de 1.795.

(119) A.H.P.M. Ante: Pedro Zomeño González. Prot. Nº: 4.090. Fol.: 352. De 12 de julio de 1.755.

(120) A.H.P.M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. Nº: 2.377 Fol.: 649-649vto. De 9 de septiembre de 1.795.

(121) En A.H.P.M. Ante: Francisco Javier Paredes Granados. Prot. Nº: 3.633. Fol.: 13. De 4 de febrero de 1.795. El otro testimonio en A.H.P.M. Ante: Diego Vázquez López. Prot. Nº: 3.954. Fol.: 16. De 21 de enero de 1.795.

(122) Véase: MIRAVETE DE MASERES, D. Marcelo: *Ob. cit.* Pag.: 5.

(123) Jean Luois Bourgeon utiliza este argumento para explicar el que él cree supuesto miedo a ser enterrado vivo. Para este autor, el hecho de diferir de uno a tres días el entierro hay que unirlo a la petición de ser velado por frailes o clérigos pues escamoteando el cuerpo a la tierra se piensa que el alma, que permanece cercana a él, puede ser juzgada más benignamente y abandonar antes el Purgatorio. Parar todo ello véase: BOURGEON, Jean-Louis: “La peur d’être enterré vivant au XVIIIe siècle: mythe ou réalité”, en *Revue d’histoire moderne et contemporaine*. Tomo XXX. Enero-Marzo de 1.983. París, 1.983. Pags.. 139-153.

(124) A.H.P.M. Ante: Antonio de Cánovas Hilario. Prot. Nº 2.664. Fol.. 245vto-246. De 30 de octubre de 1.798.

(125) A.H.P.M. Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. Nº: 2.613. Fol.: 256-257. De 23 de noviembre de 1.792.

(126) Sobre el particular nos remitimos a AGULHON, Maurice: *Penitents et Francs-Maçons de l’ ancienne Provence. Fayard*. París, 1.984. *Passim*. En España la tipología de cofradías ha sido bien estudiada por MORENO, Isidoro: *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura y simbolismo e identidad*. Ed. Andaluzas Reunidas. Sevilla, 1.985. Páginas: 15 a 129. Y en general se basa en la obra anterior.

(127) A.H.P.M. Ante: Diego Martínez Andrés. Prot. Nº: 2.606. Fol.: 203. De 7 de julio de 1.707.

(128) A.H.P.M. Ante: Francisco Bocio y Belda. Prot.Nº: 2.548. Fol.: 481vto-482. De 7 de octubre de 1.795.

(129) Véase: JEDIN, Hubert: *Ob. cit.* Pags.. 766-768.

(130) Sobre esto nos remitimos a PEREIRA PEREIRA, Jesús: “ La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la

segunda mitad del siglo XVIII”, en AA.VV. *Carlos III, Madrid y la Ilustración*. Siglo XXI. Madrid, 1988. Páginas: 223- 254.

(131) A.H.P.M. Ante: Luis Ginés de Visedo. Prot. N° 4072. Fol.: 329 vto. De 23 de noviembre de 1795.

(132) El proceso de recurrir a la cofradía es inverso en Murcia respecto a la Provenza estudiada por Vovelle. Un siglo de evolución divergente media entre ambas realidades: los niveles de tal práctica a principios del siglo XVIII en Provenza son similares a los del sondeo de 1.825 en Murcia. Dicho esto, sin embargo también hay que señalar el que el testamento pierda gran valor como fuente para observar las actitudes colectivas ante la muerte a principios del siglo XIX ya que se reduce, *grosso modo*, la representatividad social a la mitad respecto a los niveles de la práctica de mediados del siglo XVIII. Sobre la evolución provenzal véase: VOVELLE, Michel: *Pieté... Ob. cit.* Pags.. 208-211.

(133) Véase nuestro trabajo: “Sociabilidad, muerte y religiosidad popular. Las cofradías de Murcia durante el siglo XVIII “, en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (Coordinadores): *La religiosidad popular*. Vol. II. Anthropos. Barcelona, 1.989. Pags.: 361-383.

(134) Las estrategias dilatorias fueron varias: remitirse al Ordinario del Obispado como la autoridad competente, señalar que la cofradía nada tenía que ver con los conventos y era cosa sólo de laicos y otros ni tan siquiera contestaron. Por ejemplo esto era lo que decía el padre Guardián de los capuchinos, en interesante ejercicio de cinismo: “...que únicamente se halla establecida en él la cofradía de la Divina Pastora de las Almas, María Santísima Nuestra madre, sin que esta comunidad tenga más intervención en ella que la de solemnizar su Novena y demás ejercicios espirituales, como son: el rezo de la corona y explicación de la doctrina cristiana publicando las excelencias de la Señora que la misma cofradía con arreglo a sus Constituciones lo pide, de manera que el Guardián solo interviene para proponer a uno de sus religiosos que sea prior o capellán de la misma cofradía el cual preside sus Juntas y desempeña inmediatamente funciones espirituales; pero en orden a lo temporal no tiene la menor intervención....” . En A.H.M.M. Legajo N° 3.708.

(135) Sobre esto véase: CALLAHAN, William: “Caridad, sociedad y economía en el siglo XVIII”, en *Moneda y Crédito* IX. N° 146. Madrid, 1.978. Pags.. 65-77. La función económica de redistribución del excedente agrario lo vemos en casos como este: “Declaro soy cofrade de la cofradía del Dulcísimo Nombre de María situada en el convento de religiosos de santísima Trinidad y desde luego quiero y es mi voluntad que todos los años y perpetuamente se dé por mis herederos una fanega de trigo al hermano mayor de dicha cofradía para que la distribuya en pan , en el mismo día del dulcísimo nombre de María y si sucediese se extinga esta cofradía quiero y es mi voluntad perciba el cura de la parroquia de santa Eulalia la misma fanega de trigo para distribuirla en el mismo día en pobres de dicha parroquia y para su perpetuidad la establezco y fundo sobre cien tahullas que tengo en el pago de Santomera linde con el azarbe mayor y acequia de dicho pago , D. Jerónimo Zarandona y D. Salvador Moratón”. En A.H.P.M. Prot. N°: 3.682. Fol.: 259vto-260. De: noviembre de 1730.

(136) Véase: LEMEUNIER, Guy y PÉREZ PICAZO, M^a Teresa: *El proceso... Ob. cit.* Pags.: 179-217.

(137) A.H.P.M. Ante: Pedro Juan de Visedo. Prot.Nº. 4.033. Fol.. 145. De 19 de mayo de 1.755.

(138) A.H.P.M. Ante: Ventura Blanes y Rubio. Prot.Nº 2.529. Fol.: 34vto. De 28 de noviembre.

(139) A.H.P.M. Ante: Juan Regis Valero. Prot. Nº: 4.812. Fol.: 34vto-35. De 19 de septiembre de 1.825.

(140) A.H.P.M. Ante: Antonio de Cánovas Hilario. Prot.Nº 2.664. Fol.: 246-246vto. De 30 de octubre de 1.798.

(141) Confróntese: CANDEL CRESPO, Francisco: *La azarosa vida del Deán Ostolaza*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1981. Páginas: 167-184. Del mismo autor: “Don Luis Muñiz y Casajuz (1788-1860). Sacerdote y periodista”, en *Murgetana* Nº 66. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1984. Páginas: 33-51.

(142) A.H.P.M. Ante: José Antonio Ortiz. Prot. Nº. 3.620. Fol.: 425vto. De 11 de diciembre de 1.795. Estos mismo personajes instituían una pía memoria a favor de las ánimas, en estos términos (folio 428): “Para mayor culto del Señor de cielos y tierra *bien de nuestras almas y aumento de sufragios para las benditas del Purgatorio es nuestra voluntad fundar como desde luego lo hacemos una Pía Memoria de una misa rezada diaria perpetuamente en la expresada Iglesia del convento de carmelitas calzados y Altar Privilegiado del santo Cristo de la Penas con el esrtipendio y limosna de 6 reales que cargamos sobre las propiedades siguientes...*”.

(143) A.H.P.M. Ante: Antonio Costa Irlés. Prot. Nº: 2.686. Fol.: 263vto. De 21 de noviembre de 1.755.

(144) Véase: GRENDI, Edoardo: “Le confraternité come fenómeno associativo e religioso”, en RUSSO, Carla (Editora): *Ob. cit.* Pags.: 139-147.

(145) Los ciclo litúrgicos de los auroros incluyen uno de Ánimas. Una de sus salves , la de la Hermadad de Nuestra Señora del Carmen de Rincón de Seca, dice en algunas de sus estrofas así: “*Gloriosa Virgen del Carmen*

refugio y amparo nuestro
Emperatriz de la gloria
Madre del poder inmenso.

Para Madre y abogada
Te escogió el Padre Eterno
De las ánimas benditas
Que están en el fuego ardiendo.

Metidas entre las llamas
Allí gimen sus lamentos
Por tu gran misericordia
Alíviales sus tormentos” etc...

Véase sobre la cofradía de la Aurora: VALCARCEL MAVOR, Carlos: “Gloriosa vejez de la Aurora murciana”, en AA.VV. *:Los auroros en la Región de Murcia. Manifestación religiosa popular ritual y cantos* . Editora regional de Murcia. Murcia, 1993. Páginas: 19 a 32. El texto de la salve es del mismo libro pero está extraído de las páginas: 265-266. Además de todo esto consta que el origen de la devoción al Rosario está ligado a la mala /buena muerte, pues se populariza desde finales del siglo XV, al atribuirsele poderes milagrosos contra la mala muerte: un supuesto milagro acontecido a una caballero de Colonia librado de una muerte violenta por rezar el Rosario. Sobre esto véase: AGÜERA ROS , José Carlos: *Un ciclo... Ob. cit.* Página: 11

(146) Véase: MÁS GALVAÑ, Cayetano: “*De la Ilustración...*”. *Ob. cit.* Páginas citadas.

(147) Confróntese DÍAZ CASSOU, Pedro: *Pasionaria murciana. La Cuaresma y la Semana Santa en Murcia*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1980. Página: 52.

(148). El dato lo hemos recogido de FLORES ARROYUELO, Francisco Javier: “Los Auroros en la huerta de Murcia”, AA.VV. *Los Auroros en la Región de Murcia . manifestación religiosa popular ritual y cantos*. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1993. Página: 37. Por su parte Joaquín Gris Martínez establece hacia 1821 la fundación de la Hermandad de Nª Señora del Rosario de Santa Cruz. Véase: *Ob. cit.* Página : 221.

(149) Véase: AGÜERA ROS, José Carlos: *Un ciclo pictórico del 600 murciano. La capilla del Rosario*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1982. Pags.:9-57.

(150) Este testimonio lo prueba: “ Es mi voluntad se celebren en el Altar privilegiado del Santísimo Cristo de las Penas que se venera en el convento del Carmen calzado extramuros de esta ciudad tres misas rezadas y se avise a esta cofradía luego que yo sea fallecido para que como cofrade que soy de ella se me digan los sufragios correspondientes”. Testamento de José García López. Ante: Gonzalo Chamorro. Prot. Nº 2.723. Folio: 50. De 21 de febrero de 1.775.

(151) Véase: EGIDO, Teófanos: “La religiosidad...” *Ob. cit.* Pags.: citadas y AGUILAR PIÑAL, Francisco:” Asociaciones piadosas madrileñas del siglo XVIII”, en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*. Madrid, 1.966. Pags.: 1-16.

(152) Sobre la Virgen del Carmen ya vimos cómo había pasado a engrosar la tradición oral en forma de copla. En cuanto a santa Rita así fue cantada por la musa popular durante el siglo XIX:

“De San Juan quiero la palma
de San Francisco el cordón
de Santa Rita la espina
de mi amante el corazón”

“ A los pies de Santa Rita
me quisieron dar la muerte
y la santa milagrosa
de dijo al traidor detente”

Véase: DÍEZ DE REVENGA, M^a José: *Ob. cit.* Pags.: 215-217. Sobre la salve de Ánimas ya hemos hablado en una nota anterior a la que nos remitimos.

(153) Véase: DÍAZ CASSOU, Pedro: *Pasionaria... Ob. cit.* Páginas: 32-33.

(154) este autor ha documentado, dentro de una atonía general para el último tramo del Antiguo Régimen, una gran pujanza de las cofradías de Ánimas. Véase: LÓPEZ, Roberto: “Las cofradías gallegas en el Antiguo Régimen”, en *Obradoiro de Historia Moderna. Ob. cit.* Pags.: 181-200.

(155) Véase. MORENO, Isidoro: *Cofradías y Hermandades... Ob. cit.* Páginas 40 y ss.

(156) Un poderoso local, heredero de la concentración de honores y fortunas de la endogamia familiar de la élite local como es el caso del regidor D. Lope González de Avellaneda y Sandoval, viene a probar lo que afirmamos. Véase : Codicilo de D. Lope González de Avellaneda y Sandoval (Regidor). A.H.P.M. Ante: José Bastida. Prot. N^o 2.511. Fol.. 193vto. De 4 de mayo de 1.752

(157) Véase: ABBAD, Farid: “La confrerie condamnée ou une spontanéité festive confisquée”, en *Melanges de la Casa de Velázquez.* Tomo XIII. París, 1977. Pags.: 361-383.

(158) Véase: *Libro de Constituciones de la Cofradía de Ánimas de San Antolín.* Archivo Parroquial de San Antolín. Murcia, 1.793. Pag: 18.

(159) Joaquín Gris Martínez ha recogido de tradición oral cómo muchos auroros debían “privar” o sea beber so pretexto de aclarar la voz para el canto. Esto sería lógico antes de cantar, pero no así después, una vez de vuelta a Monteagudo. Sobre esto véase: GRIS MARTÍNEZ, Joaquín : “La Campana de Auroros de Monteagudo”, en AA.VV.: *Los Auroros ... Ob. cit.* Páginas: 245- 262.

(160) Archivo Parroquial de San Antolín. *Libro de Constituciones de la Cofradía de Ánimas.* Página: 20.

(161) Los hermanos de tarja eran los que sólo pagaban una especie de cuota pero no cantaban en las ocasiones en que lo hacían lo otros. Algunos testamentos recojen expresamente esta denominación.

(162) Testamento de María Rufete García. Ante: ramón Jiménez randa. Prot. N^o 3.097. Fol.: 108. De 1 de junio de 1.795.

(163) Testamento de Manuel García Serrano (maestro de obra prima). Ante: Francisco Bocio y Belda. Prot. N^o: 2.548. 481vto-482. De 7 de octubre de 1.795.

(164) Véase: PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII.* Universidad de Murcia. Murcia, 1988. Página: 321.

(165) Véase: SCHMITT, Jean-Claude: *Historia de la superstición*. Crítica. Barcelona, 1992. Páginas: 133-146. Esta autor cifra hacia la Baja Edad Media la actitud militante de la Iglesia respecto a las supervivencias paganas ya que hasta entonces se había mantenido bastante más tolerante. Pero el culto a los muertos era bastante inasimilable, con lo que hubo que sencillamente transigir y cubrirlo con una envoltura cristiana. Este pragmatismo eclesiástico encontraría su apoyo doctrinal en la fabricación de un Purgatorio en la escatología cristiana, ámbito gestionado por la Iglesia en beneficio propio y para reconducir, que no anular una mentalidad popular en cierto sentido irreductible.

(166) Véase: HERNÁNDEZALBADALEJO, Elías: *La fachada ...Ob. cit.*

(167) A.H.P.M. Ante: José Rubio y Alcaraz. Prot. N° 2.475. Folios: 198vto-199. De 31 de diciembre de 1719.

(168) A.H.P.M. Ante: Luis Anselmo Martínez de la Plaza. Prot. N° 3.452. Folio: 24 vto. De 25 de enero de 1755.

(169) Confróntese: LUNA SAMPERIO, Manuel y LUCAS PICAZO, Miguel: “Religiosidad popular: hermandades y cofradías de la huerta de Murcia”, en *Actas del I Encuentro sobre cultura tradicional y folklore*. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1981. Páginas citadas.

(170) Véase: PEREIRA PEREIRA, Jesús: “La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII”, en AA.VV.: Carlos III, Madrid y la Ilustración. Siglo XXI. Madrid, 1.988. Páginas: 223-254.

(171) Para los romanos la *superstitio* es una vivencia y práctica religiosa del que aspira a la supervivencia lo que implica ganarse la protección de los dioses. El cristianismo le dio un carácter peyorativo hacia el siglo IV viendo en la superstición lo superfluo y exagerado de la religión (tal y como es la opinión ilustrada) además de una supervivencia del paganismo dentro del cristianismo (esto no lo explicitan o no lo contemplan los ilustrados). Para todo esto nos remitimos a SCHMITT, Jean Claude: *Ob. cit.* Páginas: 7-9.

(172) Así por ejemplo, Mariano Ruiz Funes todavía atestigua la creencia huertana en el “*ánima sola*”, libaciones rituales y festivas en las tabernas tras el entierro, a la voz de “*esta lagrimica para el difunto*”, o los llantos desaforados de las mujeres, por no hablar de otras prácticas reveladoras de esa escatología primitiva solo en apariencia cristianizada y por lo visto muy difícil de erradicar de la mentalidad colectiva de los sectores populares. También pertenecen a esta categoría otros extremos tales como volver los cuadros hacia la pared, retirada de objetos brillantes del ajuar doméstico etc..., en el periodo de luto. Véase. RUIZ FUNES, Mariano: *Ob. cit.* Pags.: 61-68. Por su parte Díaz Cassou (*Tradiciones... Ob.cit.* Pag.. 91) decía que aún recordaban los niños al animero que con el farol en ristre los asustaba. Este personaje que había pasado a engrosar las pesadillas de los infantes decimonónicos no es otro que el viejo cofrade de Ánimas en su ronda para recaudar limosna entre los vecinos de cada barrio. Además también señala la creencia popular en la bondadosa “*ánima sola*” que nos despertará si así se lo pedimos, demostrando con ello dos cosas: que el sueño es hermano de la

muerte y que quién o qué esté en el otro lado (el más allá) puede perfectamente pasar a este (el sueño). Es otra manera de conjurar ese otro miedo que es el de no despertar, del que se hacía portavoz el canónigo Miravete.

El origen de algunas de estas creencias lo podemos rastrear, ya que no determinar con exactitud en nuestra muestra de testamentos. Así por ejemplo el ánima sóla, versión sentimental extrema del culto a los difuntos pero clericalizado: *“Mando que incontinenti que yo fallezca siendo hora proporcionada y si no en la más inmediata, se celebren tres misas rezadas en el Altar de María Santísima del Carmen, mi madre, que se venera en la Portería de dicho Colegio de Santa Teresa de Jesús por el ánima más sola y necesitada que hubiese en el Purgatorio por la especial devoción que siempre le he tenido y dichas misas se han de celebrar precisamente por los religiosos de dicho Colegio”*. Quien así habla es D^a Antonia Rubio Alcaraz García Bernabé, mujer del escribano D. Esteban Pinar de León. En A.H.P.M. Ante: Mateo Fernández de Córdoba. Prot. N^o 2.813. Folio: 35. De 31 de marzo de 1.752.



TABLAS ESTADÍSTICAS CAPÍTULO VI

CUADRO I

ESTEREOTIPO NOTARIAL: LA INVOCACIÓN. SEGÚN EL SONDEO POR AÑOS TESTIGO.

TIPO/ %	1705	1730	1755	1775	1795	1825
0	3	8	8	3	13	5
%	2,38%	3,98%	3,52%	1,63%	4,90%	3,33%
A	76	154	160	116	203	82
%	60,31%	76,61%	70,48%	63,04%	76,60%	54,63%
B	16	10	13	33	25	47
%	12,69%	4,97%	5,72%	17,93%	9,43%	31,33%
B1	6	-	1	3	-	2
%	4,76%	-	0,44%	1,63%	-	1,33%
C	12	5	-	3	-	-
%	9,52%	2,48%	-	1,63%	-	-
D	-	-	1	-	-	1
%	-	-	0,44%	-	-	0,66%
E	1	2	6	1	7	4
%	0,79%	0,99%	2,64%	0,54%	2,64%	2,66%
F	10	20	37	24	17	6
%	7,93%	9,95%	16,30%	13,04%	6,41%	4,00%
G	2	2	1	1	-	3
%	1,58%	0,99%	0,44%	0,54%	-	2,00%

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO II

ELECCIÓN DE INTERCESORES. SEGÚN EL SONDEO POR AÑOS TESTIGO

AÑO	TIPO 0	TIPO 1	TIPO 2	TIPO 3	TIPO 4	TIPO 5	TIPO 6	TIPO 7	TIPO 8	TIPO 9	TIPO E
1705	9	49	34	2	6	2	2	6	12	1	3
%	7,14	38,88	26,98	1,58	4,76	1,58	1,58	4,76	9,52	0,79	2,38
1730	22	106	55	-	2	-	-	5	4	1	6
%	10,95	52,74	27,36	-	0,99	-	-	2,48	1,99	0,50	2,98
1755	6	121	88	-	1	2	3	1	1	1	3
%	2,64	53,30	38,76	-	0,44	0,88	1,32	0,44	0,44	0,44	1,32
1775	8	55	111	1	-	-	-	-	4	1	4
%	4,38	29,89	60,32	0,54	-	-	-	-	4,34	0,54	4,34
1795	7	105	89	1	18	-	2	36	1	1	5
%	2,64	39,62	33,58	0,37	6,79	-	0,75	13,58	0,37	0,37	1,88
1825	4	112	18	2	2	5	2	3	-	-	2
%	2,66	74,66	12,00	1,33	1,33	3,33	1,33	2,00	-	-	1,33

Fuentes: AH.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO III/1

ELECCIÓN DE INTERCESORES SEGÚN EL SONDEO SOCILÓGICO

	ELITE	CLERO	BUR. LIB.	BUR. OFI.	COMERC.	HAB.RUR
Advocaciones marianas particulares						
1705-1720						
1750-1760	3	3	1	3	-	1
1790-1800	-	1	1	1	-	1
TOTAL	3	19	1	-	-	-
	3	23	3	4	-	2
San José						
1705-20	8	7	2	2		4
1750-60	3	4	1	-	-	1
1790-1800	5	4	3	1	8	-
TOTAL	16	15	6	3	8	5
Angel guarda						
1705-20	4	10	3	1	-	1
1750-60	3	3	1	-	-	1
1790-1800	10	23	13	10	22	3
TOTAL	17	36	17	11	22	5
Santo/a nombre						
1705-20	-	-	-	-	-	1
1750-60	1	-	1	-	-	1
1790-1800	9	23	11	9	17	3
TOTAL	10	23	12	9	17	5
Santos de Mi devoción						
1705-1720	-	5	1	-	-	-
1750-1760	-	1	1	-	-	2
1790-1800	9	21	11	9	20	3
TOTAL	9	27	13	9	20	5
Demás Corte Celestial						
1705-1720	2	2	-	1	-	1
1750-1760	2	2	2	-	-	4
1790-1800	10	15	11	10	23	2
TOTAL	14	19	13	11	23	7

S. Miguel						
1705-1720	2	6	2	-	-	1
1750-1760	2	2	-	-	-	-
1790-1800	1	1	1	-	2	-
TOTAL	5	9	3	-	2	1
S. Rafael						
1705-1720	-	1	-	-	-	-
1750-1760	-	3	-	-	-	-
1790-1800	-	1	-	-	1	-
TOTAL	-	5	-	-	1	-
S. Gabriel						
1705-1720	-	-	1	-	-	1
1750-1760	-	1	-	-	-	-
1790-1800	-	1	-	-	-	-
TOTAL	-	2	1	-	-	1

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).



CUADRO III/2
LA ELECCIÓN DE INTERCESORES SEGÚN EL SONDEO SOCIOLÓGICO/2
ELITE CLERO BUR.LIB. BUR. OFIC. COMERC. HAB.RUR.

San Pedro						
1705-1720	-	3	-	-	-	-
1750-1760	-	1	-	-	-	-
1790-1800	1	2	1	-	3	-
TOTAL	1	6	1	-	3	-
San Pablo						
1705-1720	-	3	-	-	-	-
1750-1760	-	1	-	-	-	-
1790-1800	1	2	1	-	3	-
TOTAL	1	6	1	-	3	-
S. Joaquín						
1705-1720	2	1	-	-	-	-
1750-1760	2	2	-	-	-	-
1790-1800	2	1	1	-	1	-
TOTAL	6	5	1	-	1	-
Santa Ana						
1705-1720	1	1	-	-	-	-
1750-1760	2	2	-	-	-	-
1790-1800	2	1	-	-	1	-
TOTAL	5	5	-	-	1	-
S. Antonio						
1705-1720	2	5	-	-	-	-
1750-1760	2	-	-	-	-	1
1790-1800	1	-	-	1	1	-
TOTAL	5	5	-	1	1	1
S. Francisco						
Asís						
1705-1720	3	2	-	-	-	-
1750-1760	2	-	-	-	-	-
1790-1800	-	-	-	-	-	-
TOTAL	5	2	-	-	-	-
Resto						
Ángeles						
(en conjunto)						
1705-1720	1	1	-	-	-	-
1750-1760	-	-	-	-	-	-
1790-1800	3	2	1	1	3	-
TOTAL	4	3	1	1	3	-
Otros						
santos/as						
1705-1720	5	24	5	-	-	-
1750-1760	5	19	-	-	-	-
1790-1800	3	3	2	2	2	1
TOTAL	13	46	7	2	2	1

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).
CUADRO IV/1

ELECCIÓN DE MORTAJA A TRAVÉS DEL SONDEO POR AÑOS
TESTIGO

MORTAJA	1705	1730	1755	1775	1795	1825
%						
No deja/no específica	8	8	4	6	1	23
%	6,10%	3,54%	1,44%	2,85%	0,30%	12,29%
Vol. albaceas	2	14	26	15	24	38
%	1,52%	6,19%	9,35%	7,14%	7,31%	20,32%
Sudario blanco	1	1	-	-	-	-
%	0,76%	0,44%				
Vestiduras sacerdote	5	6	9	15	17	4
%	3,81%	2,65%	3,28%	7,14%	5,18%	2,13%
S. Francisco	93	140	172	111	197	57
%	70,99%	61,94%	61,87%	52,85%	60,06%	30,48%
Sto. Domingo	-	6	4	6	7	4
%		2,65%	1,44%	2,85%	2,13%	2,14%
S. Agustín	1	1	1	2	-	-
%	0,76%	0,44%	0,36%	0,95%		
Carmelitas (calzados)	3	11	13	8	14	7
%	2,29%	4,87%	4,67%	3,81%	4,64%	3,74%

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO IV/2

LA ELECCIÓN DE MORTAJA A TARVÉS DEL SONDEO POR AÑOS TESTIGO

TIPO MORTAJA	1705	1730	1755	1775	1795	1825
Carmelitas (descalzos)	2	3	5	10	9	1
%	1,52%	1,33%	1,80%	4,76%	2,74%	0,53%
Santa Clara	4	16	4	7	3	1
%	3,15%	7,08%	1,44%	3,33%	0,91%	0,53%
Nª Sra Montserrat	1	-	-	-	-	-
%	0,76%					
Agustinas (Sta. Rita)	1	1	-	-	1	3
%	0,76%	0,44%			0,30%	1,60%
Túnica Nª Padre Jesús	1	-	1	1	-	-
%	0,76%		0,36%	0,47%		
Hábito Orden Santiago	1	-	-	-	-	-
%	0,76%					
Nª Sra. Merced	1	1	7	1	3	1
%	0,76%	0,44%	2,52%	0,47%	0,91%	0,53%
Capuchino/as	3	6	11	10	13	10
%	2,29%	2,65%	3,95%	4,76%	6,43%	5,34%
Túnica azul (doncellas)	1	-	-	-	-	-
%	0,76%					

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO IV/3

LA ELECCIÓN DE MORTAJA A TRAVÉS DEL SONDEO POR AÑOS TESTIGO

TIPO MOR TAJA	1705	1730	1755	1775	1795	1825
S. Diego (Franc. Desc.) %	1 0,76%	4 1,77%	8 2,87%	4 1,90%	6 1,83%	3 1,60%
3 ^a Or. Carmen descalzo %	1 0,76%	-	-	-	-	-
San Juan de Dios %	1 0,76%	2 0,88%	-	-	1 0,30%	-
Madre de Dios %	-	-	1 0,35%	-	6 1,82%	1 0,53%
S. Francisco Paula %	-	3 1,07%	-	-	8 2,43%	1 0,53%
Ssma. Trinidad %	-	1 0,44%	2 0,71%	1 0,47%	-	1 0,53%
Verónicas %	-	-	3 1,07%	2 0,95%	3 0,91%	2 1,06%
Hábito Cofradía luminaria %	-	-	1 0,35%	-	6 1,82%	12 6,41%
Santa Ana Dominicas %	-	-	1 0,35%	4 1,90%	-	-

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO IV/4
LA ELECCIÓN DE MORTAJA A TRAVÉS DEL SONDEO POR AÑOS TESTIGO.

TIPO MOR TAJA	1705	1730	1755	1775	1795	1825
3ª Orden franciscan %	-	1 0,44%	2 0,71%	-	-	-
Ropa uso difunto %	-	-	-	1 0,47%	-	2 1,06%
Conv. Sta. Isabel (francisca.) %	-	-	-	2 0,95%	-	1 0,53%
Corpus Christi Agustinas %	-	-	-	3 1,42%	1 0,30%	1 0,53%
S. Antonio Padua %	-	1 0,44%	-	1 0,47%	1 0,30%	-
Madres Teresas %	-	-	-	-	3 0,91%	1 0,53%
Hábito cofradías marianas %	-	-	-	-	2 0,60%	-
Uniforme militar %	-	-	-	-	-	6 3,20%
Hábito estameña negro %	-	-	-	-	-	1 0,53%
Túnica Jesuitas %	-	1 0,44%	-	-	-	2 1,06%

Para la correcta lectura de la estadística anterior (cuadro IV) debe tenerse en cuenta que para el año de 1730 dos casos disponen una alternativa: o vestiduras sacerdotales o túnica azul de doncellas. Para 1795 existen dos casos mixtos: uno de vestiduras sacerdotales y hábito de San Francisco y otro de Hábito de Santiago y San Francisco.

Fuentes. A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO V/1

ELECCIÓN DE CORTEJO FÚNEBRE SEGÚN EL SONDEO POR AÑOS TESTIGO

Tipo	1705	%	1730	%	1755	%	1775	%	1795	%	1825	%
A	33	25,1	56	24,7	58	20,8	21	10,0	37	11,2	34	18,1
A1	17	12,9	67	29,6	142	51,1	139	66,1	163	49,6	22	11,7
A2	2	1,52	2	0,88	-	-	-	-	-	-	3	1,60
B	1	0,76	3	1,32	1	0,35	1	0,47	-	-	-	-
B1	1	0,76	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
C	-	-	1	0,44	1	0,35	-	-	-	-	-	-
D	2	1,52	1	0,44	1	0,35	1	0,47	1	0,30	-	-
D1	1	0,76	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
D2	-	-	1	0,44	1	0,35	-	-	-	-	-	-
D3	-	-	-	-	1	0,35	-	-	-	-	-	-
E	4	3,05	30	13,2	-	-	6	2,85	16	4,87	17	9,09
F	34	25,9	4	1,77	22	7,91	10	4,76	42	12,8	59	31,5
G	28	21,3	33	14,6	25	8,99	9	4,56	38	11,5	14	7,48
G1	1	0,76	10	4,42	9	3,23	7	3,33	4	1,21	3	1,60

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes)

CUADRO V/2

ELECCIÓN DE CORTEJO FÚNEBRE A TRAVÉS DEL SONDEO POR AÑOS TESTIGO

Tipo	1705	%	1730	%	1755	%	1775	%	1795	%	1825	%
G2	1	0,76	1	0,44	-	-	-	-	-	-	-	-
G3	1	0,76	5	2,21	4	1,43	3	1,42	-	-	-	-
G4	-	-	3	1,32	2	0,71	-	-	-	-	-	-
G5	-	-	3	1,32	5	1,79	1	0,47	-	-	-	-
H	2	1,52	1	0,44	-	-	-	-	-	-	-	-
H1	1	0,76	1	0,44	1	0,35	1	0,47	-	-	-	-
H2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
H3	1	0,76	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
H4	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
H5	-	-	-	-	1	0,35	-	-	-	-	-	-
I	1	0,76	-	-	-	-	1	0,47	-	-	11	5,88
J	-	-	-	-	-	-	-	-	20	6,09	22	11,7
K	-	-	-	-	-	-	1	0,47	-	-	2	1,06
L	-	-	4	1,77	2	0,71	5	2,38	3	0,91	-	-
M	-	-	-	-	2	0,71	4	1,90	4	1,21	-	-

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO VI

ELECCIÓN DE SEPULTURA A TRAVÉS DEL SONDEO POR AÑOS TESTIGO

LUGAR SEPULTURA	1705	1730	1755	1775	1795	1825
En iglesia parroquial	84	183	241	174	264	1
%	64,12	80,96	86,69	82,85	80,48	0,53
En convento	14	26	20	20	16	1
%	10,68	9,77	7,19	9,52	4,87	0,53
En capilla	11	7	11	8	12	-
%	8,39	3,10	3,95	3,80	3,65	
En cementerio	-	-	-	-	-	158
%						84,49
En ermita	10	4	2	2	-	-
%	7,63	1,77	0,72	0,95		
No deja/no Especifica	-	-	-	-	7	24
%					2,13	12,83
A voluntad Albaceas	12	4	4	6	28	3
%	9,16	1,77	1,43	2,85	8,53	1,60

Existen dos casos mixtos en 1730 pues piden una alternativa. Uno de Iglesia parroquial o ermita y el otro capilla de patronato laico o Iglesia parroquial.

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO VII
EL ENTERRAMIENTO EN LOS CONVENTOS SEGÚN LA MUESTRA POR AÑOS
TESTIGO

PUESTO	1705	1730	1755	1775	1795
1°	S.Francisco	<u>Carmelitas</u> <u>Descalzos</u>	S.Francisco	<u>Carmelitas</u> <u>Descalzos</u>	<u>Carmelitas</u> <u>Descalzos</u>
Frecuencia	5 menciones	6 menciones	9 menciones	6 menciones	5 menciones
2°	Mercedarios	S.Francisco	<u>Carmelitas</u> <u>Descalzos</u>	Carmelitas Calzados	Capuchinas
Frecuencia	2 menciones	5 menciones	5 menciones	3 menciones	3 menciones
3°	Capuchinos	Sto. Domingo	Carmelitas Calzados	S.Francisco	S.Francisco
Frecuencia	2 menciones	4 menciones	2 menciones	3 menciones	3 menciones
4°	Sto. Domingo	Mercedarios	Sto. Domingo	Mercedarios	Sto. Domingo
Frecuencia	1 mención	3 menciones	1 mención	2 menciones	2 menciones
5°	<u>Carmelitas</u> <u>Descalzos</u>	Ssma. Trinidad	Ssma. Trinidad	Sto. Domingo	Carmelitas Calzados
Frecuencia	1 mención	2 menciones	1 mención	1 mención	2 menciones
6°	San Diego	S. Agustín	S. Agustín	Ssma. Trinidad	Ssma. Trinidad
Frecuencia	1 mención	2 menciones	1 mención	1 mención	1 mención
7°	Ssma. Trinidad	San Juan Dios	San Ginés Jara	Capuchinos	
Frecuencia	1 mención	2 menciones	1 mención	1 mención	
8°	Otros	Capuchinas		Otros	
Frecuencia	3 menciones	2 menciones		3 menciones	

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO VIII/1

LAS MISAS TESTAMENTALES SEGÚN EL SONDEO POR AÑOS TESTIGO

Nº MISAS AGRUPADAS	AÑO 1705			AÑO 1730		
	Total	%	Grupos	Total	%	Grupos
I-A(1-49)	20	15,26		58	25,66	
I-B(50-99)	15	11,45		29	12,83	
I-C(100)	5	3,81		8	3,54	
TOTALES	40		30,53	95		47,84
II-A(101-149)	12	9,16		21	9,29	
II-B(150-199)	5	3,81		10	4,43	
II-C(200)	5	3,81		5	2,21	
TOTALES	22		16,79	36		15,93
III-A(201-249)	6	4,58		10	4,43	
III-B(250-299)	3	2,29		6	2,65	
III-C(300)	2	1,52		4	1,77	
TOTALES	11		8,39	20		8,85
IV-A(301-349)	3	2,29		5	2,21	
IV-B(350-399)	4	3,05		1	0,44	
IV-C(400)	4	3,05		7	3,10	
TOTALES	11		8,39	13		5,75
V-A(401-449)	2	1,52		1	0,44	
V-B(450-499)	1	0,76		6	2,65	
V-C(500)	5	3,81		3	1,33	
TOTALES	8		6,10	10		4,43
VI-A(501-600)	3	2,29		6	2,65	
VI-B(601-700)	7	5,34		2	0,88	
VI-C(701-800)	2	1,52		5	2,21	
VI-D(801-900)	1	0,76		2	0,88	
VI-E(901-999)	-			-		
VI-F(1000)	4	3,05		6	2,65	
TOTALES	17		12,97	21		9,29
VII-A(1001-1500)	10	7,63		6	2,65	
VII-B(1501-2000)	3	2,29		3	1,33	
VII-C (+ de 2000)	1	0,76		2	0,88	
TOTALES	14		10,68	11		4,86
NO DEJA	3		2,29	8		3,54
VOLUNTAD ALBACEAS O COFRADÍA	5		3,81	12		5,31

CUADRO VIII/2

LAS MISAS TESTAMENTALES SEGÚN EL SONDEO POR AÑOS TESTIGO

Nº MISAS AGRUPADAS	AÑO 1755			AÑO 1775		
	Total	%	Grupos	Total	%	Grupos
I-A(1-49)	85	30,57		64	30,47	
I-B(50-99)	42	15,10		33	15,71	
I-C(100)	6	2,15		7	3,33	
TOTALES	133		47,85	104		49,52
II-A(101-149)	27	9,71		17	8,09	
II-B(150-199)	16	5,75		8	3,80	
II-C(200)	10	3,59		5	2,38	
TOTALES	53		19,06	30		14,28
III-A(201-249)	7	2,51		4	1,90	
III-B(250-299)	10	3,59		4	1,90	
III-C(300)	5	1,79		3	1,42	
TOTALES	22		7,91	11		5,23
IV-A(301-349)	7	2,51		2	0,95	
IV-B(350-399)	2	0,71		1	0,47	
IV-C(400)	1	0,35		1	0,47	
TOTALES	10		3,59	4		1,90
V-A(401-449)	3	1,07		1	0,47	
V-B(450-499)	1	0,35		-		
V-C(500)	1	0,35		-		
TOTALES	5		1,79	1		0,47
VI-A(501-600)	6	2,15		10	4,76	
VI-B(601-700)	-			2	0,95	
VI-C(701-800)	-			2	0,95	
VI-D(801-900)	3	1,07		-		
VI-E(901-999)	-			-		
VI-F(1000)	4	1,42		2	0,95	
TOTALES	13		4,67	16		7,61
VII-A(1001-1500)	7	2,51		6	2,86	
VII-B(1501-2000)	-			2	0,95	
VII-C(+ de 2000)	-			1	0,47	
TOTALES	7		2,51	9		4,28
NO DEJA	5		1,79	5		2,38
VOLUNTAD ALBACEAS O COFRADÍA	30		10,79	30		14,28

CUADRO VIII/3

LAS MISAS TESTAMENTALES SEGÚN EL SONDEO POR AÑOS TESTIGO

Nº MISAS AGRUPADAS	AÑO 1795			AÑO 1825		
	Total	%	Grupos	Total	%	Grupos
I-A(1-49)	93	28,35		80	42,78	
I-B(50-99)	51	15,54		24	12,83	
I-C(100)	2	0,60		6	3,20	
TOTALES	146		44,51	110		58,82
II-A(101-149)	39	11,89		8	4,27	
II-B(150-199)	20	6,97		3	1,60	
II-C(200)	8	2,43		6	3,20	
TOTALES	67		20,42	17		9,09
III-A(201-249)	22	6,70		7	3,74	
III-B(250-299)	3	0,91		2	1,06	
III-C(300)	6	1,82		1	0,53	
TOTALES	31		9,45	10		5,34
IV-A(301-349)	6	1,82		3	1,60	
IV-B(350-399)	3	0,91		-		
IV-C(400)	3	0,91		-		
TOTALES	12		3,65	3		1,60
V-A(401-449)	2	0,60		-		
V-B(450-499)	2	0,60		-		
V-C(500)	2	0,60		1	0,53	
TOTALES	6		1,82	1		0,53
VI-A(501-600)	3	0,91		-		
VI-B(601-700)	2	0,60		-		
VI-C(701-800)	1	0,30		1	0,53	
VI-D(801-900)	-			-		
VI-E(901-999)	1	0,30		-		
VI-F(1000)	2	0,60		1	0,53	
TOTALES	9		2,74	2		1,06
VII-A(1001-1500)	4	1,21		2	1,06	
VII-B(1501-2000)	1	0,30		-		
VII-C(+ de 2000)	1	0,30		-		
TOTALES	6		1,82	2		1,06
NO DEJA	10		3,04	5		2,67
VOLUNTAD ALBACEAS O COFRADÍAS	41		12,50	37		19,78

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CUADRO IX

BENEFICIARIOS DE LAS MISAS TESTAMENTALES SEGÚN EL SONDEO POR AÑOS TESTIGO

DESTINATARIO	1705	1730	1755	1775	1795	1825
Parroquia*	73	137	187	143	268	70
%	56,15	60,62	67,26	68,09	81,70	37,43
1/3 parroquial + conventos	46	66	53	25	7	2
%	35,38	29,20	19,06	11,90	2,13	1,06
1/3 parroquial + conventos no especific.	2	3	-	-	-	-
%	1,53	1,33	-	-	-	-
1/3 parroquial, resto ermitas	1	-	-	-	-	-
%	0,76	-	-	-	-	-
No especifica	5	5	-	-	-	-
%	3,84	2,21	-	-	-	-
Voluntad albaceas	3	12	35	39	53	25
%	2,30	5,31	12,58	18,57	16,15	13,36
Otros	-	3	3	3	-	2
%	-	1,33	1,07	1,42	-	1,06

(*)Al hablar de parroquia como institución beneficiaria de las misas testamentales queremos decir que se menciona expresamente en el testamento su tercio correspondiente, dejando lo demás a voluntad de los albaceas o bien se dejan todas las misas en dicha iglesia parroquial del otorgante. Su parte, dado lo anterior, es pues un máximo teórico, siendo la real menor seguramente.

Fuentes: A.H.P.M. Protocolos consultados (véase índice de fuentes).

CONCLUSIONES

A lo largo de las páginas que ahora terminan hemos pasado revista a dos niveles de la historia de la muerte: el del discurso ideológico y el de las actitudes. El uno fuertemente estereotipado hasta la década de los años 70 del siglo XVIII; el otro sin embargo en general, monocorde a lo largo de todo el período de estudio. Esta última es la apariencia de las cifras pero por debajo de esa epidérmica visión hemos detectado varias estrategias seculares para asegurarse una buena vida en el Más Allá. Así, los sufragios en altar privilegiado que al principio eran tan sólo un recurso estrictamente circunscrito a los medios populares y rurales (huerta) han devenido recurso generalizado a lo largo del siglo. Aquí se adivina la tarea evangelizadora de los carmelitas, que junto con los franciscanos en el asunto de la mortaja con la que envolver el cadáver para propiciar la salvación y los jesuitas controlando el púlpito digamos oficial (en la ocasión de Oraciones fúnebres) hasta su expulsión, forman parte estructural del sistema barroco de la muerte murciana. Vemos también cómo en los denominados *intercesores celestes* se han polarizado, relativamente, en torno a la figura del Santo Ángel de la guarda, mientras que los testadores murcianos se olvidan cada vez más de las Ánimas del Purgatorio en lo tocante a la intención de los sufragios, a pesar de que el sermón emitía mensajes contrarios a tal abandono. Es un síntoma de una vivencia más personal, individual, de la muerte aunque la escatología primitiva, recubierta de aspecto católico tras Trento sigue estando presente, o al menos varios de los elementos constitutivos de la misma: llorones, comidas funerarias, exposición del cadáver... Es en este contexto y con este sentido antes descrito, es en el que hay que entender lo que nosotros hemos denominado *época de las prisas escatológicas* (fenómeno apreciable en todo el siglo pero que se acentúa en la segunda mitad de la centuria). Con unas iglesias superpobladas, fruto de un crecimiento demográfico constante y lo estable de la oferta parroquial, muy inelástica, pues los conventos pierden la partida frente a la iglesia secular, es decir, parroquial, la salvación personal se torna angustiada. A esto hay que añadir otro factor poderoso: la predicación comienza a utilizar el argumento apologético de la *buena muerte*, presente antes pero como tópico impuesto por los cánones del género de la Oración fúnebre, como antídoto frente a los primeros fermentos de secularización y modernización ideológica que se advierten en el último tercio del siglo que hemos estudiado. En este sentido, los testadores han sido afectados por la crispación de la agonía y de todo el espacio temporal cercano que la envuelve, fenómeno que ya estaba explícito en los clérigos desde principios de siglo (cosa que nos remite al Barroco) y que terminará por afectar incluso al estereotipado lenguaje notarial. Además, esto es concomitante con la reaparición de lo macabro en las Oraciones fúnebres y también, aunque leído en negativo con la muerte del filósofo, es decir, del descreído. Todo sucede en el último tercio del siglo XVIII. Es ésta, para nosotros la verdadera coyuntura de cambio en cuanto a las representaciones colectivas ante la muerte y algunas de las actitudes que desencadena, ya conocidas anteriormente, pero acentuadas o concertadas estratégicamente juntas por los testadores para intentar obviar un tránsito tenido por clave (todo se puede ganar o perder en él) y por ello angustiada. Es la revalorización de la *hora mortis* de la que hemos hablado en algunas de las páginas anteriores. Es por estas razones, según estimamos, que se desantan las lenguas de algunos testadores (de sectores sociales acomodados) desde la década de los 70 u 80

del siglo XVIII y comienza a aflorar ese miedo tan dieciochesco que es el de ser enterrado vivo. Es la variedad más temida de *mala muerte*, la muerte aparente, la que no concede tiempo para aparejarse para el gran viaje. En ello, creemos, también hay que ver la ausencia de la semiolvidada sugestión generada por las epidemias, aspecto éste en el que el siglo XVIII murciano es relativamente benigno. Esto dejará de tener un peso sobre la conciencia. En este sentido los conductos para activar el miedo a la muerte repentina, el pensamiento cotidiano en la muerte y el viejo tópico de la muerte como igualadora social son varios pero todos ellos nos remiten al clero. Como por ejemplo la creación de ciertas cofradías como las de la década de que va desde 1750-1760(Pecado mortal, Sagrado Corazón, Servitas...) , la publicística a finales de la centuria de obras para bien morir etc... Parte de estos mensajes terminan calando en el cuerpo social murciano del momento. Por ello se testa cada vez más cuando todavía se goza de un estado de buena salud, reservando toda la atención y las humanas fuerzas para los últimos momentos, desembarazados los testadores de los cuidados de otorgar testamento, tal y como recogen las fórmulas notariales empleadas para la radacción del documento.

Con todo, y a pesar de lo dicho anteriormente, resulta evidente que en las preocupaciones de los testadores tienen cabida también asuntos no trascendentes, como es la regulación de la herencia y el obviar pleitos y diferencias entre los herederos. La institución de la figura del Comisario-partidor así lo prueba. Se puede concluir, por tanto, y al menos en este aspecto concreto, que hay una naturaleza mixta en el tipo de acta que hemos manejado y por tanto una cierta secularización de la mentalidad de parte de los otorgantes desde aproximadamente el tercer cuarto del siglo.

En otro orden de cosas, aunque relacionado de alguna manera con lo anterior, observamos cómo todos los indicadores que hemos cuantificado y seriado, caen súbitamente en el intervalo cronológico que va desde 1795 a 1825. Se puede hablar pues de una desestructuración del modelo tardobarroco murciano de morir en ese intervalo. Todo sucede de forma muy radical y compulsiva (para lo que es la naturaleza, desde el punto de la larga duración, de la llamada *Historia de las mentalidades*). Según estimamos hay varios factores explicativos para aclarar esta cronología: una nueva generación socializada en la época del reformismo carolino, las diversas promociones de clérigos formados en el progresista Seminario de San Fulgencio, y claro está los disturbios políticos del período que van a determinar una polarización de las actitudes. Por una parte encontramos a una fracción conservadora de la población, apegada a sus costumbres de antaño tales como el refugio en cofradías en general y en particular en cofradías de Ánimas, Rosario-Aurora y del Santísimo Sacramento como instancias propias de su sociabilidad y familiaridad entre vivos y muertos, un abandono a la pura fuerza del tipo de enterramiento *apud ecclesiam* provocado por las epidemias reaparecidas desde principios del siglo XIX o incluso la remontada de las peticiones de misas rezadas que se observa en el sondeo por años testigo correspondiente al año 1795 etc.... Y por otra, el resto que ya no hace testamento. Recordemos en este sentido que la representatividad del documento se reduce desde finales del siglo XVIII y se acentúa dicho rasgo a principios del siglo XIX.

Hemos detectado además la superposición de dos mentalidades: una de tipo primitivo bajo envoltorio católico que sin duda calificaríamos de *mentalidad mágica*. No es una mentalidad específicamente popular, sino compartida tanto por los grupos de élite y el clero como por el resto de la pequeña sociedad murciana de finales del Antiguo Régimen, es decir, de época, a la manera maravalliana. La otra mentalidad, a la que antes nos referíamos, minoritaria y emergente justo en el último tercio del siglo, es la que toma conciencia de la anterior, aunque no la designe como nosotros, obviamente y así, de paso, nos la desvela criticándola. De esta manera se transforma en una ideología (si usamos la diferenciación y el deslinde terminológico vovelliano) eso sí de tipo religioso. Es la que concibe al pobre, asociado a los cortejos fúnebres de una manera diferente, al menos parcialmente, a cómo lo concibe la élite (pobre de Cristo, algo estrictamente medieval, pero mero figurante en la representación que es la exhibición del estatus con motivo y con la excusa de la muerte propia en los cortejos fúnebres). Esta concepción filojansenista entiende como intolerables ciertos aspectos del ritual barroco de la muerte, interpretándolos como vanidad, pero que en realidad, además, son rasgos estructurales profundamente arraigados de la escatología primitiva o mentalidad mágica de la que hemos hablado antes, en la que hemos visto como hay todavía residuos no totalmente asimilados de culto a los muertos, propios del paganismo.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Queda ya referida como una de las conclusiones principales del presente estudio la crispación en torno al tránsito. Esto es en realidad el fruto de una mentalidad que se está secularizando; que ya no sacraliza completamente, a no ser formalmente, la vida sino tan sólo la muerte. La buena muerte es ahora, mucho más que antes, una especie de talismán. Activar este argumento por parte del clero para hacer frente a la ideología ilustrada primero y el liberalismo después, va a tener como consecuencia, según estimamos, que el cambio de las actitudes ante la muerte sea tan brusco hacia 1810-1820. De esta forma, las disputas ideológicas decimonónicas encuentran sus raíces primeras en los tenues pero operativos virajes de finales de la centuria anterior (esa minoría filojansenista que atestiguan las fuentes). Desde luego la Ilustración, en tanto que actitud y también como cuerpo de doctrina, erosionó bien poco la mentalidad general y el servilismo decimonónico encontrará el terreno abonado donde echar las redes ideológicas en una parte de la sociedad murciana de principios del siglo XIX. La duración de formas tradicionales de sociabilidad y mentalidad, tales como la supervivencia de cofradías e incluso su auge hacia finales del siglo XVIII como instancias-refugio para la antigua solidaridad entre vivos y muertos, o una caridad poco ilustrada, nada utilitarista, o sea nada secularizada, ha determinado una continuidad y supervivencia folklorizada de varias formas culturales todavía vivas, desde sus raíces en la sociedad del Antiguo Régimen. Nos estamos refiriendo, por ejemplo, al fenómeno-reliquia, todavía vivo, de los Auroros, que alcanza igualmente y por tanto el rango de fenómeno folklórico desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

Por otra parte, el centrarlo todo en los aspectos formales y rituales de la buena muerte hace que, aunque parezca paradójico, y a despecho del mantenimiento de varios, que no todos, de los indicadores significativos, todo se desestructure tan rápidamente

en el modelo de muerte barroca murciana, una vez que actúe como catalizador del cambio los sucesos que vive España a principios del siglo XIX.

Esa misma época finisecular que hemos logrado identificar como la de cambio en las mentalidades colectivas, es la que ve desarrollarse también ese miedo dieciochesco a ser enterrado vivo. Es claro que estaba presente ya en Murcia durante los veinte últimos años del siglo XVIII. Ello prueba que de alguna manera la conciencia del propio cuerpo se había abierto paso en contra del desengaño que predicaban los clérigos. Aunque sólo sea de forma intuitiva y parcial, ya que el miedo, como decíamos más arriba aparece asociado al tema tradicional de la *buena o mala muerte*, es exponente de otra forma de secularización, aunque con un siglo de retraso respecto de los modelos franceses, los que mejor conocemos y que aquí invocamos como referente.

Por último, conviven en el supuesto siglo ilustrado varios modelos de muerte: uno, el de la élite; el mejor conocido, que es público (ostentoso incluso frente a la retórica vacía de la simplicidad y rechazo de la pompa) y pedagógico al transformar la ciudad en un gran escenario para la exhibición del cadáver y los cortejos fúnebres. Otro, el de los grupos populares, tanto urbanos como rurales, sobre todo estos últimos, es semianónimo, casi oral, pero muy centrado en las solidaridades humanas de tipo preindustrial: promiscuidad mental e incluso física (la persistencia del lugar de entierro en la iglesia lo prueba) entre vivos y muertos y encuadramiento parroquial fuerte (lo prueban las cofradías de Ánimas, Rosario y Ssmo. Sacramento). Destacamos también una carencia, una ausencia: a la hora de la muerte las cofradías gremiales (bajo la advocación de un/a santo/a patrón/a del oficio correspondiente) parecen haber jugado un papel bastante marginal, modesto. En cualquier caso, llama la atención la radicalmente diferente evolución que experimenta la sociabilidad en torno a la muerte en Murcia respecto de otros lugares de la cuenca del Mediterráneo, como es el caso, por ejemplo de la Provenza de Vovelle. En realidad se trata de una religiosidad popularizada, más que popular, y que en el siglo XIX se transformará en seña de identidad folklórica, ya que las condiciones históricas que la vieron nacer habrán muerto. Sin duda en esto tendrá que ver el hecho de que hasta hace bien poco Murcia era una ciudad rural (y esto tampoco es una paradoja). Por ello casi tocamos dicha religiosidad aún hoy.



ÍNDICE DE FUENTES

ÍNDICE DE FUENTES UTILIZADAS

I. FUENTES MANUSCRITAS.

A) Archivo Histórico Provincial de Murcia (A.H.P.M.).

a.1.) Para el sondeo tipológico masivo por años testigo han sido consultados los siguientes protocolos:

- 1705: 760, 990 bis, 1724, 2606, 2743, 2903, 2968, 3058, 3104, 3202, 3279, 3427, 3500, 3561, 3586, 3655, 3742, 3793, 3896, 3906, 3936.
- 1730: 2325, 2426, 2459, 2488, 2530, 2631, 2764, 2892, 2898, 2923, 3111, 3187, 3272, 3294, 3491, 3496, 3574, 3597, 3682, 3762, 3813, 3887, 3992.
- 1755: 2409, 2439, 2513, 2590, 2668, 2686, 2787, 2815, 2863, 2919, 2959, 2989, 3031, 3052, 3174, 3198, 3329, 3398, 3411, 3279, 3452, 3489, 3855, 3966, 3968, 4033, 4079, 4101.
- 1775: 2341, 2342, 2417, 2447, 2522, 2560, 2703, 2723, 2826, 2847, 3004, 3036, 3078, 3216, 3239, 3240, 3371, 3389, 3431, 3526, 3554, 3603, 3639, 3712, 3713, 3806, 4051, 4090, 4091.
- 1795 (*): 2376, 2377, 2455, 2529, 2548, 2582, 2622, 2661, 2683, 2736, 2868, 3097, 3154, 3268, 3351, 3443, 3474, 3482, 3544, 3505, 3620, 3633, 3954, 4072.
- 1825: 4184, 4236, 4266, 4360, 4383, 4394, 4412, 4435, 4480, 4508, 4517, 4553, 4616, 4678, 4812, 4840, 4896, 4925, 4926, 5007, 5022, 5058, 5076.

(*): Para este año, como quiera que dos de las escribanías no contaban con el protocolo correspondiente a dicho año, optamos por tomar en consideración el protocolo del año siguiente.

a.2.) Para el sondeo por cortes cronológicos y criterio de estructura social, se han consultado los siguientes protocolos (no citamos aquéllos cuyos números se repitan, pues algunos de los documentos del primer sondeo han sido reutilizados en éste):

2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2406, 2410, 2411, 2470, 2471, 2473, 2474, 2475, 2476, 2481, 2505, 2508, 2510, 2511, 2527, 2550, 2553, 2562, 2564, 2580, 2586, 2587, 2588, 2589, 2592, 2584, 2608, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2624, 2626, 2628, 2645, 2663, 2664, 2669, 2671, 2672, 2677, 2678, 2679, 2687, 2688, 2693, 2733, 2742, 2744, 2746, 2750, 2751, 2753, 2754, 2755, 2756, 2758, 2759, 2783, 2784, 2785, 2786, 2788, 2790, 2791, 2797, 2798, 2799, 2801, 2812, 2813, 2827, 2828, 2829, 2830, 2831, 2832, 2865, 2867, 3266, 3416, 3474, 3540, 3669, 3670, 3671, 3673, 3674, 3675, 3676, 3677, 3733, 4016, 4223, 4226.

a.3.) Catastro del marqués de la Ensenada. Libro real de eclesiásticos.A.H.P.M. Signatura: 72.

B. Archivo Histórico Municipal de Murcia (A.H.M.M.)

- Libro de Actas Capitulares. Año de 1.714.
- Legajo N° 3.708.

C. Archivos Parroquiales.

c.1.) Archivo Parroquial de San Antolín. Libros de Defunción.

Años 1705-6, 1755-56, 1775-76, 1795-96, 1825-26.

c.2.) Archivo Parroquial de Santa Catalina. Libros de Defunción. Años 1705-6, 1755-56, 1775-76, 1825-26.

D. Archivo de la Catedral.

- Constituciones y Libros de Acuerdos de la Cofradía del Santísimo Sacramento y Ánimas (1712-1774). Signatura B-362.

II. FUENTES IMPRESAS.

BIBLIOTECA VIRTUAL

A. Archivo Histórico Municipal de Murcia (A.H.M.M.)

- Sermón N° 1: Murillo Belarde (sic), Dr. D. Andrés: *El_ezechías(sic) de la ley de la Gracia. Oración fúnebre en las Reales Exequias que la M.N. M.L. y seis veces coronada ciudad de Murcia consagró a la Majestad de nuestro Rey y Señor Don Carlos II de Austria, el día 22 de diciembre de 1700.* Signatura 1-D-18.
- Sermón N° 2: García Serón, Fray Salvador: *Oración fúnebre encomiástica que en las plausibles exequias celebradas en el religiosísimo convento de N.P. San Francisco de la ciudad de Murcia por el Excmo. Sr. D. José Félix Fadrique de Toledo Osorio, marqués de Villafranca y Vélez. Dijo (...) en dicho convento el día 2 de diciembre de 1728.* Signatura 10-E-10.
- Sermón N° 3: Carrasco, R.P. José: *Oración fúnebre celebrada en las exequias del obispo D. Tomás José de Montes, en el año 1742.* Signatura 10-C-10.
- Sermón N° 4: Guevara, R.P. Manuel de: *Oración fúnebre que en las reales exequias que celebró la nobilísima, siete veces coronada ciudad de Murcia, en la Santa Iglesia Catedral de esta ciudad, el día 30 de agosto de 1742. A la augusta memoria de la serenísima Señora Dña. Luisa Isabel de Orleans, Reina que fue de las Españas.* Signatura 10-C-18.
- Sermón N° 5: Molero Albacete, P.D. José: *Oración fúnebre en las exequias y honras que celebró la Real congregación del Oratorio de la siete veces coronada ciudad de Murcia el día 19 de julio de 1743 al Excelentísimo y Reverendísimo Sr. D. Luis de Belluga y Moncada.* Signatura 10-E-8.
- Sermón N° 6: Larralde, R.P. Juan Ignacio de: *Oración fúnebre que en las reales exequias que la nobilísima siete veces coronada ciudad de Murcia*

celebró, en la Santa Iglesia Catedral de ella el día 26 de agosto de 1746 a la augusta memoria del serenísimo y su muy amado Señor D. Felipe de Borbón, el Animoso, quinto rey de este nombre de las Españas. Signatura 1-D-2.

- Sermón N° 7: Costa Navarro, Fray Francisco: *Oración fúnebre encomiástica en las honras a la gloriosa memoria de nuestro difunto monarca D. Felipe V el Animoso y Justo en 1747. Signatura 11-A-17.*
- Sermón N° 8: Funes, Fray José: *Exequiales Honras y Parentación fúnebre que a N.M.R.P.M. Fray Antonio Mateos dignísimo Prior provincial de la provincia de Andalucía, Orden de predicadores hizo su Real Convento de Santo Domingo de Murcia en el año 1748. Signatura 10-C-10.*
- Sermón N° 9: García Gómez, D. Benito: *Oración fúnebre en las Honras de la Señora Dña. Catalina Antonia de Oma y Haro. Predicada en la Iglesia parroquial de Santa María de la ciudad de Chinchilla. 1749. Signatura 10-F-13.*
- Sermón N° 10: Sánchez Ruiz, Fray Pedro: *Los seis soles y la luna de España. Oración predicada en la Santa Iglesia catedral de la ciudad de Murcia el día en que la santa provincia de Cartagena de la Observancia de Nuestro Padre San Francisco. Congregada en Capítulo provincial el año pasado de 1751. Celebró las honras de los Excmos. Sres. marqueses de los Vélez. sus magníficos Patronos. Sermón 28. Tomo IV. Año predicable. Murcia. 1752. Signatura 11-F-16*
- Sermón N° 11: Morote Pérez Chuecos, Fray Pedro: *Panegírica fúnebre Oración que en las honras que a expensas de especiales devotos celebró el Convento de la Señora Santa Ana de la venerable Madre Sor M^a de Jesús y Santa Clara el año 1753. Signatura 1-D-18.*
- Sermón N° 12: Casanova, Fray Juan de: *Jesús, María y José. Oración fúnebre panegírica que en las solemnes exequias que se celebraron en el religiosísimo Convento de madres Agustinas Descalzas de la ciudad de Murcia a la buena memoria del Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. D. Juan Mateo López, obispo de la Diócesis, el año 1753. Signatura 11-A-7.*
- Sermón N° 13: Sobrino, R.P. Francisco: *Oración fúnebre en las honras que la Señora Dña. Francisca Saavedra y Barrionuevo celebra a las tiernas memorias de su difunto esposo el Sr. D. Gil de Molina y Gonzaga Junterón, señor y marqués de la villa de Beniel, el día 26 de octubre de este año de 1757. Signatura 10-C-10.*
- Sermón N° 14: R.P. Torres, Sebastián de: *Fúnebre panegírico Sermón que en las exequias reales que a la regia memoria de la Majestad de Dña. M^a Bárbara Javiera de Portugal y Austria, Reina católica de las Españas dedicó la M.F.I. ciudad el día 7 de octubre de 1758. Signatura 10-C-10.*
- Sermón N° 15: Sánchez, Fray Bartolomé: *Oración fúnebre que a las tiernas augustas memorias y reales exequias de la Majestad católica la serenísima Señora Dña. M^a Bárbara, Reina augusta de nuestra España, consagró la nobilísima, siete veces coronada ciudad de Murcia, en la Santa Iglesia catedral de esta ciudad el día 14 de noviembre de 1758. Signatura 10-C-10.*
- Sermón N° 16: Cuevas, R.P. Juan Alfonso de: *Sermón que en las exequias celebradas por la ciudad de Murcia el día 9 de octubre de 1759*

nor nuestro difunto Rey D. Fernando el VI se dijo en la catedral de la misma ciudad. Signatura 1-D-18.

- Sermón N° 17: Costa y Navarro, Fray Francisco: *Paradoja filomatemático-moral. Oración fúnebre encomiástica que se dijo en las honras a la gloriosa memoria de nuestra difunta Reina de España Dña. M^a Amelia de Sajonia, el día 16 de diciembre de 1760.* Signatura 11-A-17.
- Sermón N° 18: Azcoitia, Fray Angel de: *Oración fúnebre moral en las honras que hizo el Real convento de Santo Domingo de Murcia a la dignísima memoria del M.R.P. Maestro exprovincial y Definidor general Fray Alonso García Caravaca, en el día 21 de mayo de 1772.* Signatura 11-A-3.
- Sermón N° 19: Elche, Fray Rafael de: *Oración fúnebre que en las exequias celebradas el día 27 de mayo de este año de 1782, de orden de la excelentísima Sra. Dña. Antonia María López de Heredia y Rocamora por el alma de su difunto esposo el Excmo. Sr. D. Pablo Melo de Portugal, marques de Villesca y barón de la Puebla de Rocamora.* Signatura 12-C-12.
- Sermón N° 20: Gálvez, Fray Antonio: *Elogio fúnebre que en las solemnes exequias celebradas el día 27 de septiembre de este año de 1784 en la Iglesia del Real Convento de Santo Domingo del Reino y Ciudad de Murcia se dijo a la buena memoria de su individuo el Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. D. Manuel Rubín de Celis, obispo de Cartagena.* Signatura 12-C-12
- Sermón N° 21: Lozano y Santa, Dr. D. Juan: *Honores sepulcrales a la buena memoria del Sr. D. José Moñino Gómez, que falleció el 10 de marzo del presente año de 1786.* Signatura 12-C-12.
- Sermón N° 22: San José, Fray Manuel de: *Oración fúnebre pronunciada en las solemnes exequias celebradas el 4 de febrero de 1789 en sufragio del Sr. D. Carlos III, Rey católico de las Españas.* Signatura 10-E-10.
- Sermón N° 23: Rovira y Galvez, Dr. D. Alfonso: *Elogio fúnebre dicho en las exequias celebradas el día 17 de febrero de este año de 1789 por la M.N., M.L. ciudad de Murcia.* Signatura 12-C-12.
- Sermón N° 24: Eguía, D. Pedro Antonio de: *Sermón fúnebre pronunciado en las solemnes exequias celebradas por el Ilmo. Cabildo de Cartagena en sufragio del alma del Rey cristianísimo Luis XVIII el día 15 de julio de 1826.* Signatura 1-D-18.

OTRAS PUBLICACIONES:

- Camuñas Fray Diego: *Clamores apostólicos y ciegos alumbrados. Asuntos para dos misiones.* Imprenta de Jaime Mesnier. Murcia 1710. Signatura 11-F-11 y 11-F-12.
- Sánchez Ruiz, Fray Pedro: *Año predicable.* (4 tomos). Imprenta de Felipe Díaz Cayuelas (tomos I y II) e Imprenta de N.P. San Francisco (tomos III y IV). Murcia 1745 a 1752. Signatura 11-F-13 a 16.

- *Constituciones de la Ilustre Cofradía del glorioso mártir San Pedro de Verona, de la Inquisición de Murcia.* Imprenta de Felipe Díaz Cayuelas. Murcia 1749. Signatura 10-D-6.
- *Constituciones de la Muy Noble Congregación del Sagrado Corazón de Jesús, fundada en el Colegio de la Compañía de Jesús en la ciudad de Murcia.* Sin imprenta. Murcia 1752. Signatura 1-E-16.
- *Constituciones de la venerable Congregación del Santísimo Cristo de la Esperanza.* Imprenta de Felipe Díaz Cayuelas. Murcia 1755. Signatura 2-B-18.
- *Constituciones de la Santa provincia de Cartagena de la Regular Observancia de N.S.P.S. Francisco, hechas en Capítulo provincial celebrado en el convento de San Francisco de Huete el día 7 de abril de 1721.* Imprenta del convento de San Francisco. Murcia 1721. Signatura 1-E-16.
- Salván, Jose Antonio: *Escuela de María Santísima de las Angustias y Congregación de los Siervos de los Dolores. erigida en la insigne parroquial del Sr. San Bartolomé de esta ciudad de Murcia.* Sin Imprenta. Murcia 1755. Signatura 2-C-4.
- *Singular arbitrio y santa industria para que con brevedad salgas del Purgatorio. Por un religioso francisco devoto de las benditas Almas.* Imprenta de Vicente Llofrio. Murcia 1704. Signatura 1-B-26.
- Rovira y Gálvez, Dr. D. Alfonso: *Relación de lo ocurrido la santa Misión que desde el día once de abril de este presente año de 1787 hasta el 22 del mismo hizo en esta ciudad de Murcia el M.R.P. Fray Diego José de Cádiz.* Imprenta de la viuda de Felipe Teruel. Murcia 1787. Signatura 12-C-12.
- Perisani y Haro, D. José: *Idea verdadera y circunstanciada del M.R.P. Fray Diego José de Cádiz, misionero apostólico y del método que nos dejó para conservar las importantes máximas del Evangelio.* Imprenta de Antonio Santamaría. Murcia 1787. Signatura 1-B-13.
- Rosell, Fray Cristóbal: *Armería espiritual. Método de ayuda a bien morir con armas místicas, eficaces, defensivas y ofensivas, templadas en la fragua de soberana caridad, que manejará el que auxilie al moribundo oportunamente, jugándolas con destreza a favor de él.* Imprenta de Felipe Teruel. Murcia, 1774. Signatura 2-A-11.
- Valencia, Fray Juan Francisco de: *Explicación de los casos reservados del Obispado de Cartagena e instrucción práctica para auxiliar a los enfermos moribundos y a los sentenciados a muerte.* Imprenta de la viuda de Felipe Teruel. Murcia 1774. Signatura 2-J-11.
- Martínez Illescas, Domingo: *Piadosa devoción en que por nueve días consecutivos se pide a Dios el alivio y consuelo de las santas, afligidas y atormentadas Almas del Purgatorio.* Imprenta de la viuda de Felipe Teruel. Murcia 1793 (sexta impresión). Signatura 2-B-9.
- Anónimo: *Breve práctica de devoción para implorar los socorros de la dorada y amorosa Providencia de nuestro Dios y Señor por la intercesión de los Santos Ángeles de la Guarda.* Imprenta de la viuda de Felipe Teruel. Murcia 1796. Signatura 1-B-26.
- Miravete de Maseres, D. Marcelo: *Junta de piedad y compasión para socorro de los ahogados y los que caen con aparente muerte repentina.* Imprenta de la viuda de Felipe Teruel. Murcia 1791. Signatura 4-C-28.

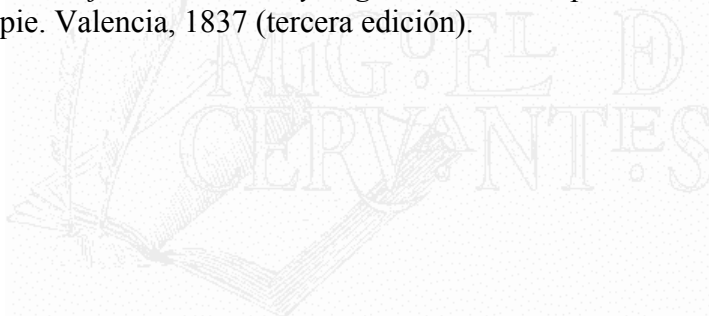
- Arsonio , Constancio (Reverendo Padre. Clérigo Regular de San Pablo): *Semana mariana para implorar la intercesión de María Santísima , nuestra madre y abogada y por su medio una buena muerte*. Imprenta de la viuda de Felipe Teruel. Murcia (sin año de edición). A.H.M.M. 2-B-9.
- SEÑERI, Pablo(S.J.): *Semana preciosa y utilísima para el alma* .Imprenta de la viuda de Felipe Teruel. Murcia (sin año de edición). A.H.M.M. 2-B-9

B. ARCHIVO PARROQUIAL DE SAN ANTOLÍN

- *Libro de Constituciones de la Cofradía de Ánimas*. Sin imprenta. Murcia 1793.

C. OTROS

- Tapia, Eugenio de: *Febrero novísimo o librería de jueces, abogados y escribanos refundida, ordenada bajo nuevo método y adicionada con un tratado del juicio criminal y algunos otros*. Imprenta de D. Ildelfonso Mompie. Valencia, 1837 (tercera edición).



BIBLIOGRAFÍA CITADA

ABBAD, Farid: “La confrerie condanné ou une spontanéité festive confisqué”, en *Melanges de la Casa de Velázquez*. Tomo XIII. París, 1977.

ABERCROMBIE, Nicholas y otros: *La tesis de la ideología dominante*. Siglo XXI. Madrid, 1987.

AGUILAR PIÑAL, Francisco: “Asociaciones piadosas madrileñas del siglo XVIII”, en *Anales del Instituto de estudios madrileños*. Madrid, 1966.

AGUILAR PIÑAL, Francisco: “Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*, Vol. II. Anthropos. Barcelona, 1989.

AGUILAR PIÑAL, Francisco: “La Ilustración española”, en Idem(editor): *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. C.S.I.C.-Trotta. Madrid, 1996.

AGUIRRE SORONDO, Antxón: “El fuego en el ritual funerario vasco”, ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*. Vol. II. Anthropos. Barcelona, 1989.

AGÜERA ROS, José Carlos: *Un ciclo pictórico del 600 murciano. La capilla del Rosario*. Academia Alfonso X el sabio . Murcia, 1983.

ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: “La muerte en la sociedad murciana a finales del Antiguo Régimen: un estudio cuantitativo de testamentos”, en *Contrastes* N° 3-4. Universidad de Murcia. Murcia, 1987.

ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: “Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, N° 9. Universidad Complutense. Madrid, 1988.

ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: “Sociabilidad, muerte y religiosidad popular. Las Cofradías de Murcia durante el siglo XVIII”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*. Vol. II. Anthropos, Barcelona, 1989.

ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: “ El mercado del libro en la Murcia del siglo XVIII: la librería de Francisco Benedicto”, en *Actas del Congreso El mundo hispánico en el siglo de las luces*. Tomo I. Universidad Complutense de Madrid y Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII. Madrid, 1996. Páginas: 299-310.

ALONSO, Dámaso: “Predicadores ensonetados”, en *Del Siglo de Oro a este de siglas*. Gredos. Madrid, 1969.

ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos: “Adoctrinamiento y devoción en las bibliotecas sevillanas del siglo XVIII”, en Idem: *La religiosidad popular*. Vol. II. Anthropos. Barcelona, 1989.

ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos: “El texto devoto en el Antiguo Régimen”, en *Chronica Nova*, Nº 18. Universidad de Granada. Granada, 1990.

AMELANG, James: *La formación de una clase dirigente. Barcelona 1490-1714*. Ariel. Barcelona, 1986.

ANDREU, Domingo: “Els discurs eclesiastic sobre la mort”, en *L’Avenç* Nº 78. Enero de 1985. Barcelona, 1985.

ARCE, Javier: *Funus imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*. Alianza Editorial. Madrid, 1988.

ARIÉS, Philippe: *La muerte en Occidente*. Argos Vergara. Madrid, 1982.

ARIÉS, Philippe y MARTÍNEZ SHAW, Carlos: “La familia, l’infant i la mort”, en *L’Avenç* Nº 53. Octubre de 1982.

ARIÉS, Philippe: *El hombre ante la muerte*. Taurus. Madrid, 1983

ARIÉS, Philippe: “La Historia de las mentalidades” , en LE GOFF, Jacques, CHARTIER, Roger y REVEL, Jacques (Directores): *La nueva historia. Diccionarios del saber moderno*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1988.

ARIÉS, Philippe: “Para una Historia de la vida privada”, en ARIÉS, Philippe y DUBY, Goerge (Directores): *Historia de la vida privada*. Vol. III. Taurus. Madrid, 1989.

ATIENZA HERNÁNDEZ, Ignacio: *Aristocracia, poder y riqueza en la España moderna. La casa de Osuna. Siglos XV-XIX*. Siglo XXI. Madrid, 1987.

AA.VV.: “Dossier: “La mort a l’Antic Régim”, en *L’Avenç*. Nº 78. Barcelona, 1985.

BARREIRO MALLÓN, Baudilio: “La nobleza asturiana ante la muerte y la vida”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*. Vol. II. Sección III. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago, 1983.

BARREIRO MALLÓN, Baudilio: “Realidad y perspectiva de la historia de las mentalidades”, en *Chronica Nova* Nº 18. Universidad de Granada. Granada, 1990.

BAZÁN DÍAZ, Iñaki: “Historia de las mentalidades: una aproximación metodológica”, en CASTILLO, Santiago (coordinador): *La Historia social en España. Actualidad y perspectivas*. Siglo XXI. Madrid 1991.

BEJARANO RUBIO, Amparo: *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos bajomedievales*. Excmo. Ayuntamiento de Cartagena- Universidad de Murcia. Murcia, 1990.

BENNASSAR, Bartolomé: “Historia de las mentalidades”, en *Actas de las III Conversaciones Internacionales de Historia* . Vol. III. EUNSA. Pamplona, 1985.

BENNASSAR, Bartolomé: *Los españoles. Actitudes y mentalidad; desde el siglo XVI al siglo XIX*. Swan. San Lorenzo del Escorial. 1985.

BETRÁN MOYA, José Luis: “La Historia de las mentalidades o la mentalidad de la Historia”, en *Iber(Nuevas fronteras de la Historia)* N° 12. Barcelona, 1997.

BIALOSTOCKI, Jan: *Estilo e Iconografía. Contribución a una ciencia de las Artes*. Barral editores. Barcelona, 1973.

BONET CORREA, Antonio. “Arquitecturas efímeras, ornatos y máscaras. El lugar y la teatralidad de la fiesta barroca”, en DÍEZ BORQUE, Miguel (compilador): *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica* .Ediciones del Serbal. Barcelona 1986.

BOURGEON, Jean-Louis: “La peur d’être enterré vivant au XVIII siècle: mythe ou réalité”, en *Revue d’histoire moderne et contemporaine*. Tomo XXX. Enero-marzo 1983. París, 1983.

BOUTHOU, Gaston: *Las mentalidades*. Oikos-Tau. Barcelona, 1971.

BOUZA ÁLVAREZ, José Luis: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. C.S.I.C. Madrid, 1990.

BRAUDEL, Fernand : *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial. Madrid, 1982.

BURGO LÓPEZ. M^a Concepción: “Niveles sociales y relaciones matrimoniales en Santiago y su comarca (1640-1750) a través de las escrituras de dote”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago. 1984.

BURGUIERE, André: “La antropología histórica”, en LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger y REVEL , Jacques (directores): *La nueva historia*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1988.

BURKE, Peter: “Historia popular o historia total”, en SAMUEL, Raphael (editor): *Historia popular y teoría socialista*. Crítica. Barcelona, 1984.

BURKE, Peter: “Relevancia y deficiencias de la Historia de las mentalidades”, en Idem: *Formas de hacer Historia cultural*. Alianza. Madrid, 2000.

CALLAHAN, William: “Caridad , sociedad y economía en el siglo XVIII”, en *Moneda y crédito*, IX, N° 146. Madrid, 1978.

CALLAHAN, William: *Iglesia, poder y sociedad en España. 1750-1874*. Nerea. Madrid, 1989.

CANDEL CRESPO, Francisco: *La azarosa vida del Deán Ostolaza*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1981.

CANDEL CRESPO, Francisco: “Don Luis Muñiz y Casajuz (1788-1860). Sacerdote y periodista”, en *Murgetana*. N° 66. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1984.

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

CARRIÓN GUTIERREZ, J.M.: “Lectura de un sermón funeral”, en *Áreas* N° 3-4. Editora Regional. Murcia, 1983.

CASTRO, Xavier y DE JUAN, Jesús (editores): *VI Xornadas de Historia de Galicia. Mentalidades colectivas e ideoloxías*. Deputación Provincial de Ourense. Ourense, 1991.

CERDÁ DÍAZ, Julio: *Libros y lecturas en la Lorca del siglo XVII*. Universidad de Murcia, Murcia, 1986.

CERDAN, Francis: “El predicador y el poder. Estudio de un sermón cortesano: a la dedicación del templo de Lerma (1617) por Fray Hortensio Praravicino”, en *Áreas* N° 3-4. Editora Regional. Murcia, 1983.

CLEGG, Frances: *Estadística fácil aplicada a las ciencias sociales*. Crítica. Barcelona, 1984.

CORTÉS PEÑA, Antonio Luis: *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*. Universidad de Granada. Granada, 1989.

CREMADES GRIÑÁN, Carmen María: *Economía y hacienda local del Concejo de Murcia en el siglo XVIII (1701-1759)*. Universidad de Murcia. Murcia, 1986.

CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco: *Murcia en la centuria del Quinientos*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1979.

CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco: *Los murcianos del siglo XVII. Evolución, familia y trabajo*. Editora Regional. Murcia, 1986.

CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco: “Notas para el estudio de la familia en la Región de Murcia durante el Antiguo Régimen”, en AA:VV: *La familia en la España mediterránea. Siglos XV-XIX*. Crítica. Barcelona, 1987.

CHARTIER, Roger y REVEL, Jacques (Directores): *La nueva historia. Diccionarios del saber moderno*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1988.

CHARTIER, Roger: “Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas”, en Idem: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Gedisa. Barcelona, 1992.

CHARTIER, Roger: “El mundo como representación”, en Idem: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Gedisa. Barcelona, 1992.

CHARTIER, Roger: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*. Gedisa. Barcelona, 1995.

CHAUNU, Pierre: “Une Histoire religieuse sérielle. A propos du diocèse de la Rochelle (1648-1724) et sur quelques exemples normands”, en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, Tomo XII. París, 1965.

CHAUNU, Pierre: “Un nouveau champ pour l'histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau”, en *Melanges Frenand Braudel*. Vol. II. Privat, Toulouse, 1973.

CHAUNU, Pierre: “Mourir à Paris (XVI-XVII-XVIII siècles)”, en *Annales E.S.C.* N° 1. París 1976.

CHAUNU, Pierre: *La mort a Paris. XVI-XVIII siècles*. Fayard. París, 1984.

CHAUNU, Pierre: *Historia, ciencia social. La duración, el espacio y el hombre en la época moderna*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1985.

CHAUSSINAND NOGARET, Guy: “En los orígenes de la revolución. Nobleza y burguesía”, AA:VV: *Estudios sobre la Revolución francesa y el final del Antiguo Régimen*. Akal. Madrid, 1980.

CHAUSSINAND NOGARET, Guy: “De la aristocracia a las élites”, en VILLAVERDE, M^a José (compiladora): *Alcance y legado de la Revolución francesa*. Editorial Pablo Iglesias. Madrid, 1989.

CHESNEAUX, Jean: *¿Hacemos tabla rasa del pasado?. A propósito de la historia y de los historiadores*. Siglo XXI. Madrid, 1984.

DEFOURNEAUX, Marcelin: *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*. Taurus. Madrid, 1973.

DE MAIO, Romeo: “L'ideale eroico della santità nella controriforma”, RUSSO, Carla: *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*. Guida editori. Nápoles, 1976.

DE ROSA, Gabriele: “Magismo e pietá nel Mezzogiorno d'Italia”, en RUSSO, Carla: *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*. Guida editori. Nápoles, 1976.

DEL ARCO MOYA, Juan: “Religiosidad popular en Jaén durante el siglo XVIII. Actitud ante la muerte”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*. Anthropos. Barcelona, 1989.

- DELUMEAU, Jean: *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Labor. Barcelona, 1973.
- DELUMEAU, Jean: “Cristianizzazione e descristianizzazione fra il XV e il XVIII secolo”, en RUSSO, Carla: (Editora): *Società, Chiesa e vita religiosa nell’Ancien Régime*. Guida Editoria. Nápoles, 1976.
- DELUMEAU, Jean: *Un chemis d’histoire. Chretienté et christianisation*. Fayard. París, 1981.
- DELUMEAU, Jean: *Le pèche et la peur. La culpabilisation en Occident (XII-XVIII siècles)*. Fayard. París, 1983.
- DELUMEAU, Jean: *El miedo en Occidente*. Taurus. Madrid, 1989.
- DÍAZ CASSOU, Pedro: *Pasionaria murciana. La Cuaresma y la Semana santa en Murcia.(Reimpresión)* . Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1980. (1ª edición de 1898)
- DIAZ CASSOU, Pedro: *Serie de obispos de Cartagena (edición facsímil)*. Ayuntamiento de Murcia. Murcia, 1977. (1ª edición de 1895).
- DIAZ CASSOU, Pedro: *Tradiciones y costumbres de Murcia. Almanaque folklórico, refranes, canciones y leyendas*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1983.
- DIEZ DE REVENGA TORRES, María Josefa (Editora): *Cancionero popular murciano antiguo*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1984.
- DOMÍNGUEZ LEÓN, José. “Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza”, en ÁLVAREZ SANTALÓ y otros (Coordinadores): *La religiosidad popular*. Vol. I .Anthropos. Barcelona, 1989.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*. Istmo, 2ª edición. Madrid, 1979.
- DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio: *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*. Ariel . Barcelona, 1981.
- DOSSE, François: *De Annales a la nueva historia*. Ediciones Alfonso el magnánimo. Valencia, 1988.
- DUBY, George: “Historia social e ideologías de las sociedades”, en LE GOFF , Jacques y NORA, Pierre (Directores): *Hacer la Historia*. Vol. I. Laia. Barcelona, 1978.
- DUBY, George: *Guillermo el mariscal*. Alianza. Masrid, 1987.
- EGEA MARCOS, Mª Dolores y RUIZ ABELLÁN, Mª Concepción: *El libro en Murcia en el siglo XVIII*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1985.
- EGIDO, Teófanos: “La expulsión de los jesuitas”, en GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (Director): *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. B.A.C.. Madrid,1979.

EGIDO, Teófanos: “La religiosidad colectiva de los vallisoletanos”, en AA.VV.: *Historia de Valladolid*. Vol. V. Ateneo de Valladolid. Valladolid, 1981.

EGIDO, Teófanos: “La Religiosidad de los españoles (siglo XVIII)”, en *Actas del Congreso sobre Carlos III y su siglo*. Universidad Complutense. Madrid, 1990.

EGIDO, Teófanos: “Religión”, AGUILAR PIÑAL, Francisco(editor): *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. C.S.I.C.-Trotta. Madrid, 1996.

EIRAS ROEL, Antonio: “La documentación de Protocolos notariales en la reciente historiografía modernista”, en EIRAS, Antonio y colaboradores: *La Historia social de Galicia en sus fuentes de Protocolos*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1981.

EIRAS ROEL, Antonio: “La metodología de la investigación histórica sobre documentación notarial: para un estado de la cuestión. Introducción general”, en *Actas de las II Jornadas de Metodología Histórica Aplicada*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1984.

EIRAS ROEL, Antonio: “De las fuentes notariales a la Historia social: una aproximación metodológica”, en *Cuadernos del Seminario Floridablanca*, N° 1. Universidad de Murcia. Murcia, 1985.

ENCISO RECIO, Luis Miguel: “La Ilustración en España”, en *Actas del Congreso sobre Carlos III y su siglo*. Tomo I. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1990.

ESCARPIT, Robert: *Sociología de la literatura*. Oikos-Tau. Barcelona, 1971.

FAUCAULT, Michel: *Historia de la locura en la época clásica*. F.C.E. Madrid, 1985.

FAVRE, Robert: *La mort dans la littérature et la pensée française au siècle des Lumières*. Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1978.

FEBVRE, Lucien: *Combates por la historia*. Ariel. Barcelona, 1975.

FERNÁNDEZ CORDERO, M^a Jesús: “Aspectos básicos de la predicación sobre la muerte en el siglo XVIII. Entre el temor y el deseo”, en *Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y su siglo*. Tomo II. Univesidad Complutense de Madrid. Madrid, 1990.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. Y otros: “La sociedad del siglo XVIII a través del sermonario. Aproximación a su estudio”, en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*. Universidad Complutense de Madrid,. Madrid, 1984.

FLINN, Michael: *El sistema demográfico europeo. 1500-1820*. Crítica. Barcelona, 1989.

FLORES ARROYUELO, Francisco: “Sociedad murciana e Ilustración”, *Murgetana*. Nº: 49. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1977.

FLORES ARROYUELO, Francisco: “Los días de la Ilustración. Sociedad y cultura”, en *Historia de la Región Murciana*. Vol. VII. Ediciones Mediterráneo. Murcia, 1983.

FLORES ARROYUELO, Francisco: “La fiesta popular en la Murcia de la Ilustración”, en *Anexos de la Revista Hispania*, Nº 10. C.S.I.C. Madrid, 1983.

FLORES ARROYUELO, Francisco: “Los Auroros de la huerta de Murcia”, AA.VV.: *Los Auroros en la Región de Murcia*. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1993.

FONTANA, Josep: *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Crítica. Barcelona, 1982.

FRAZER, J.G.: *La rama dorada*. F.C.E. Madrid, 1991.

FRIGOLÉ REIXACH, Joan: “Noviazgo y matrimonio en el sur peninsular: aproximación a una concepción cultural”, en *Gestae. Taller de Historia* Nº 1. Universidad de Murcia. Murcia, 1989.

FRITZ, Paul S.: “From public to private. The royal funerals in England, 1500-1830”, en WHALEY, Joachim (editor): *Mirrors of mortality. Studies in the social history of death*. Europa publications limited. Londres, 198..

GACTO, Enrique: “El grupo familiar de la Edad Moderna en los territorios del Mediterráneo hispánico: una visión jurídica”, en AA.VV.: *La familia en la España mediterránea. Siglos XV-XIX*. Crítica. Barcelona, 1987.

GALÁN CABILLA, José Luis: “Madrid y los cementerios en el siglo XVIII: el fracaso de una reforma”, en AA.VV.: *Carlos III, Madrid y la Ilustración*. Siglo XXI. Madrid, 1988.

GALLEGO, Julián: *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Cátedra. Madrid, 1987.

GARCÍA ABELLÁN, Juan: *La otra Murcia del siglo XVIII*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1981.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: “La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen (aproximación metodológica)”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*. Sección III. (Protocolos Notariales e Historia intelectual: mentalidades y cultura). Universidad de Santiago de Compostela. Santiago Compostela. 1982.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: *Historia de Cataluña. Siglos XVI-XVIII. Los caracteres originales de la historia de Cataluña*. Ariel. Barcelona, 1985.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: “Morir a la Barcelona del Barroco”, en AA.VV.: *Dossier La mort a l'Antic Regim. L'Avenç*. Nº 78. L'Avenç S.A. Brcelona, 1985.

GARCÍA DE ENTERRÍA, M^a Cruz: *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*. Taurus. Madrid, 1973.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo: “Vida y muerte en Valladolid. Un estudio de religiosidad popular y mentalidades colectivas”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*. Vol. II Anthropos. Barcelona, 1989.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo: “Mantenimiento y transformación de las actitudes colectivas ante la muerte a finales del siglo XVIII en Valladolid”, en MOLAS RIBALTA, Pere (editor): *Actas de la I Reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna. (La España de Carlos IV)*. Tabapress. Madrid, 1991.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo: “Tendencias historiográficas recientes sobre religiosidad popular e historia de la muerte y de las mentalidades”, en BARROS, Carlos (editor) : *La Historia a debate*. Tomo II. H.A.D.-Xunta de Galicia. Noia, Coruña, 1995.

GARCÍA GARCÍA, José Luis: “El contexto de la religiosidad popular”, ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*. Vol. I . Anthropos. Barcelona, 1989.

GARCÍA GASCÓN , M^a José: “El ritual funerario a fines de la Edad Moderna: una manifestación de la religiosidad popular”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*. Volumen II. Anthropos. Bracelona, 1989.

GIESEY, Ralph E.: *Le roi ne meurt jamais. Les obseques royales dans la France de la Renaissance*. Falammariion. París, 1987.

GINZBURG, Carlo: “Folklore, magia e religione nelle campagne italiane”, en RUSSO, Carla: *Società, Chiesa e vita religiosa nell' Ancien Régime*. Guida editori. Nápoles, 1976.

GINZBURG , Carlo: *El queso y los gusanos*. Muchnik editores. Barcelona, 1986.

GINZBURG, Carlo: “Indicios. Raices de un paradigma de inferencias indiciales”, en Idem: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia*. Gedisa. Barcelona, 1989.

GINZBURG, Carlo, y PONI, Carlo: “El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico”, en *Historia Social* N° 10. U.N.E.D. Valencia, 1991.

GLENDINNING, Nigel: *Introducción a Noches lúgubres* (J. Cadalso). Espasa Calpe. Madrid, 1993.

GÓMEZ DE RUEDA. Isabel: *El arte y el recuerdo. Formas escultóricas de la muerte en los cementerios de Murcia hasta las primeras décadas del siglo XX*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1998.

GÓMEZ NIETO, Leonor: “Los testamentos, fuente para la historia social”, en CASTILLO, Santiago (Coordinador): *La Historia social en España. Actualidad y perspectivas*. Siglo XXI. Madrid, 1991.

GONZÁLEZ CRUZ, David y LARA RÓDENAS, Manuel: “Actitudes ante la muerte en los hospitales sevillanos. El Hospital de las Cinco Llagas (1700-1725)”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*. Vol. II. Anthropos. Barcelona 1989.

GONZÁLEZ CRUZ, David: *Escribanos y notarios en Huelva durante el Antiguo Régimen*. Universidad de Sevilla. Huelva, 1991.

GONZÁLEZ LOPO, Domingo: “La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII”, en *Actas de las II Jornadas de Metodología Histórica Aplicada*. Tomo II. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1984.

GONZÁLEZ LOPO, Domingo: “La evolución del lugar de sepultura en Galicia entre 1500 y 1850: los casos de Tuy y Santiago”, en *Obradoiro de Historia Moderna. Homenaje al profesor Antonio Eiras Roel en el XXV aniversario de su Cátedra*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1990.

GOUJARD, P.: “Echec d’une sensibilité baroque: les testaments rouennais au XVIII^e siècle”, en *Annales E.S.C.* París, 1981.

GRAMSCI, Antonio: *Antología*. Siglo XXI. Madrid, 1974.

GRANADO, Diego: “Les ultimes voluntats a una comunitat rural”, en AA.VV. : *Dossier La mort a l’Antic Regim. L’Avenç*. N° 78. L’Avenç S.A. Barcelona, 1985.

GRENDI, Antonio: “Le confraternité come fenómeno associativo e religioso”, en RUSSO, Carla (editora): *Società, Chiesa e vita religiosa nell’Ancien Régime*. Guida Editori. Nápoles, 1976.

GRIS MARTÍNEZ, Joaquín: “La Hermandad de Nuestra Señora del Rosario de Santa Cruz”, en AA.VV.: *Los Auroros en la Región de Murcia* .Editora Regional de Murcia. Murcia, 1993.

GRIS MARTÍNEZ, Joaquín: “La Campana de Auroros de Monteagudo”, en AA.VV.: *Los Auroros en la Región de Murcia* .Editora Regional de Murcia. Murcia, 1993.

GROETHUYSEN, Bernhard: *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. F.C.E. Madrid, 1981.

GUILLAMÓN ÁLVAREZ, Francisco Javier: *Honor y honra en la España del siglo XVIII*. Universidad Complutense. Madrid, 1981.

GUILLAMÓN ÁLVAREZ, Francisco Javier: *Regidores de la ciudad de Murcia (1750-1836)*. Universidad de Murcia. Murcia, 1989.

- HALLET CARR, Edward: *¿Qué es la historia?*. Ariel. Barcelona, 1983.
- HAZARD, Paul: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- HEERS, Jacques: *Carnavales y fiestas de locos*. Península. Barcelona, 1988.
- HERNÁNDEZ, Manuel: *La muerte en Canarias en el siglo XVIII (un estudio de historia de las mentalidades)*. Ayuntamiento de La Laguna. Santa Cruz de Tenerife. 1990.
- HERNÁNDEZ ALBADALEJO, Elías: *La fachada de la catedral de Murcia*. Asamblea Reginal de Murcia-Universidad de Murcia y otros. Murcia, 1990.
- HERNÁNDEZ FRANCO, Juan: *La gestión política y el pensamiento reformista del Conde de Floridablanca*. Universidad de Murcia. Murcia, 1984.
- HERR, Richard: *España y la revolución del siglo XVIII*. Aguilar. Madrid, 1988.
- HERRERO, F.: “Predicación”, en ALDEA VAQUERO, Quintín y otros: *Diccionario de Historia eclesiástica de España*. Vol. III. Instituto Enrique Flórez. C.S.I.C. Madrid, 1973.
- HERRERO, Javier: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Alianza Editorial. Madrid, 1988.
- HERRERO GARCÍA, Miguel: *Sermonario clásico. Con un ensayo sobre Oratoria sagrada*. Editorial Escélicer. Madrid, 1942.
- HUIZINGA, Johan: *El otoño de la Edad Media*. Alianza Editorial. 6ª edición. Madrid, 1984.
- JEDIN, Hubert (director): *Manual de Historia de la Iglesia*. Tomo V (“Reforma, Reforma católica y Contrarreforma”). Editorial Herder. Barcelona, 1972.
- JIMÉNEZ LOZANO, José: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Taurus. Madrid, 1978.
- JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel: “De brujos y teólogos”, en *Áreas* Nº 9. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1988.
- JULIÁ, Santos: *Historia social/Sociología histórica*. Siglo XXI. Madrid, 1989.
- KAGAN, Richard L.: *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*. Nerea. Madrid, 1991.
- LAPLANA GIL, José Enrique: “Algunas notas sobre espectros y aparecidos en la literatura del Siglo de Oro”, en REDONDO, Augustin (editor): *La peur de la mort en Espagne au Siècle d’Or. Litterature et iconographie*. Publications de la Sorbonne. Presses de la Sorbonne Nouvelle. París, 1993.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio: *El primer liberalismo y la Iglesia*. Instituto Juan Gil-Albert. Alicante, 1985.

LE GOFF, Jacques: “Las mentalidades. Una Historia ambigua”, en Idem y NORA, Pierre (Directores): *Hacer la Historia*. Vol. III. Laia. Barcelona, 1978.

LE GOFF, Jacques: *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus. Madrid, 1981.

LE GOFF, Jacques: “Los gestos del Purgatorio”, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Gedisa. Barcelona, 1985.

LE GOFF, Jacques: “El historiador y el hombre cotidiano”, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Gedisa. Barcelona, 1985.

LEMEUNIER, Guy: “Murcia y la cultura barroca”, en *Historia de la Región de Murcia*. Vol. VII. Ediciones Mediterráneo. Murcia, 1983.

LEMEUNIER, Guy: “mentalidades y prácticas sociales en la oligarquía murciana del siglo XVII”, en *Áreas* Nº 6. Editora regional de Murcia. Murcia, 1985.

LEMEUNIER, Guy: “Las cuentas Melgarejo: un patrimonio murciano a mediados del siglo XVII”, en Idem: *Economía, sociedad y política en Murcia y Albacete. Siglos XVI-XVIII*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1990.

LEMEUNIER, Guy: “Una gente belicosa y de ánimos altivos. Sobre los bandos murcianos de la época moderna”, en Idem: *Economía, sociedad y política en Murcia y Albacete (siglos XVI-XVIII)*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1990.

LEMEUNIER, Guy: “El régimen señorial en cuestión. De los enfrentamientos antiguos a la lucha por la tierra en los señoríos del Reino de Murcia (siglos XVI-XVIII)”, en SARASA SÁNCHEZ, E. Y SERRANO MARTÍN, E.: *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica*. Vol. 2. Institución Fernando el católico. Zaragoza, 1993

LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Antropología social y hermenéutica*. F.C.E. Madrid, 1983.

LIVI-BACCI, Massimo: *Ensayo sobre la historia demográfica europea. Población y alimentación en Europa*. Ariel. Barcelona, 1988.

LÓPEZ, Roberto: *Oviedo: muerte y religiosidad en el siglo XVIII (Un estudio de mentalidades colectivas)*. Comunidad Autónoma del Principado de Asturias. Oviedo, 1985.

LÓPEZ, Roberto: *Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen*. Oviedo, 1989.

LÓPEZ, Roberto: “Las cofradías gallegas en el Antiguo Régimen”, en *Obradoiro de Historia Moderna. Homenaje al profesor Antonio Eiras Roel en el XXV aniversario de su Cátedra*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1990.

LÓPEZ-CORDÓN, M^a Victoria: “Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz”, en *Hispania*. N^o: 138. C.S.I.C. Madrid, 1978.

LÓPEZ I MIGUEL, Olga: “La urgencia de la salvació: les misses postmortem”, en AA:VV.: *Dossier La mort a l'Antic Regim. L'Avenç*. N^o 78. L'Avenç S.A. Barcelona, 1985.

LÓPEZ I MIGUEL, Olga: *Actitudes col.lectives davant la mort i discurs testamentari al Mataró del segle XVIII*. Rafael Dalmau editor. Mataró, 1987.

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

LUNA SAMPERIO, Manuel y LUCAS PICAZO, Miguel: “Religiosidad popular: hermandades y cofradías en la huerta de Murcia”, en *Actas del I Encuentro sobre cultura tradicional y folklore*. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1981

LLINARES GARCÍA, María del Mar: *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Akal. Madrid, 1990.

MADARIAGA ORBEA, Juan: “Thanatos en el archivo. Consideraciones sobre la investigación histórica de las actitudes ante la muerte”, en *La(s) otra(s) historia(s)*. N^o 2. U.N.E.D. Vergara, 1982.

MADARIAGA ORBEA, Juan: “Mentalidad: estabilidad y cambio. Un estudio de actitudes ante la muerte en los siglos XVIII y XIX”, en *Historia contemporánea*. N^o 5. Universidad del País Vasco. Bilbao, 1991.

MAIR, Lucy: *Introducción a la Antropología social*. Alianza Editorial. Madrid, 1982.

MALDONADO, Luis: “La religiosidad popular”, en ÁLVAREZ SANTALÓ León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*. Vol. I. Anthropos. Barcelona, 1989.

MANDIANTES CASTRO, Manuel: “Caracterización de la religión popular”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*. Vol I. Anthropos. Barcelona, 1989.

MANDROU, Robert: *De la culture populaire aux XVII et VIII siècles. La Bibliothèque bleu de Troyes*. Stock. París, 1975.

MARAVALL, José Antonio: *El mundo social de la Celestina*. Gredos. 3^a edición. Madrid, 1976.

MARAVALL, José Antonio: *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Siglo XXI. Madrid, 1979.

MARAVALL, José Antonio: “La Historia de las mentalidades como Historia social”, en *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia (Historia moderna)*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura. Cáceres, 1983.

MARAVALL, José Antonio: *La cultura del Barroco*. Ariel. 3ª edición. Barcelona, 1983.

MARAVALL, José Antonio: “Teatro, fiesta e ideología en el Barroco”, en DÍEZ BORQUE, Miguel (compilador): *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1986.

MARAVALL, José Antonio: *La literatura picaresca desde la historia social*. Taurus. Madrid, 1986.

MARSET CAMPOS, Pedro: “Aspectos sanitarios de Murcia en los siglos XVIII y XIX. Una aproximación”, en *Anexos de la Revista Hispania*. Nº 10. C.S.I.C. Madrid, 1983.

MARTÍN GAITE, Carmen: *El proceso de Macanaz. Historia de un empapelamiento*. Moneda y Crédito Madrid, 1970.

MARTÍNEZ GIL, Fernando: *Actitudes ante la muerte en el Toledo de los Austrias*. Edita Excmo. Ayuntamiento de Toledo. Toledo, 1984.

MÁS GALVAÑ, Cayetano: “Jansenismo y regalismo en el Seminario de San Fulgencio de Murcia”, en *Anales de Historia moderna*. Nº 2. Universidad de Alicante. Alicante, 1982.

MÁS GALVAÑ, Cayetano: “Notas sobre cultura e imprenta en Murcia durante el siglo XVIII”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia moderna*. Universidad de Alicante. Alicante, 1984.

MÁS GALVAÑ, Cayetano: “De la Ilustración al liberalismo: el Seminario de San Fulgencio de Murcia (1774-1823)”, en *Trienio* Nº 12. 1988.

MATEO AVILÉS, Elías: *Piedades e impiedades de los malagueños en el siglo XIX. Una aproximación a la religiosidad española contemporánea*. Autoedición. Málaga, 1987.

MATILLA TASCÓN, Antonio: “Escribanos, Notarios y Archivos de Protocolos en España”, en *Boletín de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas*. Nº84-85. Madrid, 1965.

MATTHES, Joachim: *Introducción a la sociología de la religión*. 2 volúmenes. Alianza Editorial. Madrid, 1971.

MERINO ÁLVAREZ, Abelardo: *Geografía histórica de la Provincia de Murcia*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1981 (1ª edición de 1915).

MESTRE, Antonio: “Religión y cultura en el siglo XVIII español”, en *Historia de la Iglesia en España*. Vol. IV. B.A.C. Madrid, 1979.

MILHOU-RODIE, Anne: “Un tránsito espantoso: la peur de l’agonie dans les préparations à la mort et les sermons espagnols des XVIe et XVIIe siècles”, en REDONDO, Augustin (editor): *La peur de la mort en Espagne au Siècle d’Or. Litterature et iconographie*. Publications de la Sorbonne. Presses de la Sorbonne Nouvelle. París, 1993.

MOLAS RIBALTA, Pere: “Religiosidad y cultura en Mataró: nobles y comerciantes en el siglo XVIII”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*. Vol. II. Sección III. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1983.

MORENO, Isidoro: *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Editoras Andaluzas Reunidas S.A.. Sevilla, 1985.

MORENO MARTÍNEZ, Pedro Luis: *Alfabetización y cultura impresa en Lorca (1760-1860)*. Universidad de Murcia. Murcia, 1989.

MOYA, Monserrat y ARMENGOL, Monserrat: “La consciencia de la mort: la seguretat dels testament”, en AA.VV.: *Dossier La mort a l’Antic Regim. L’Avenç*. Nº 78. L’Avenç S.A. Barcelona, 1985.

NADAL, Jordi: *La población española (siglos XVI al XX)*. Edición corregida y aumentada. Ariel. Barcelona, 1984.

NUÑEZ, M. Y PORTELA, E. (coordinadores): *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1988.

OLAECHEA, Rafael: *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII. La Agencia de Preces*. Talleres El noticiero. Zaragoza, 1965.

OLMEDO, F.: “Restauración de la Oratoria Sagrada en el siglo XVIII”, en *Razón y Fe*. Tomo 51. 1918.

PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *Testamento y buena muerte (Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII)*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1987.

PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII*. Universidad de Murcia. Murcia, 1988.

PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: “Misiones y captación de masas en la España del Antiguo Régimen: predicación en Murcia del Padre Calatayud”, en AA.VV.: *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*. Universidad de Murcia. Murcia, 1988.

PEREIRA PEREIRA, Jesús: “La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII”, en AA.VV.: *Carlos III, Madrid y la Ilustración*. Siglo XXI. Madrid, 1988.

PÉREZ MOREDA, Vicente: *Las crisis de mortalidad en la España interior. Siglos XV-XIX*. Siglo XXI. Madrid, 1980.

PÉREZ DE PERCEVAL, José María: “Prácticas, comportamientos, representaciones: la caja de Pandora de las mentalidades”, en *Manuscripts. Revista d’ Historia Moderna*. Nº 6. Diciembre de 1987. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 1987.

PÉREZ PICAZO, María Teresa: *Oligarquía urbana y campesinado en Murcia (1875-1902)*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1979.

PÉREZ PICAZO, María Teresa, LEMEUNIER, Guy Y CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco: *Materiales para una historia del Reino de Murcia en los tiempos modernos*. Universidad de Murcia. Murcia, 1979.

PÉREZ PICAZO, María Teresa Y LEMEUNIER, Guy: “Notas sobre la evolución de la población murciana a través de los censos nacionales (1530-1970)”, en *Cuadernos de Investigación Histórica*. Nº 6. Universidad de Valladolid. Valladolid, 1982.

PÉREZ PICAZO, María Teresa Y LEMEUNIER, Guy: *El proceso de modernización de la Región murciana (siglos XVI-XIX)*. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1984.

PÉREZ PICAZO, María Teresa: “Oligarquías municipales y liberalismo en Murcia, 1750-1845”, en *Áreas*. Nº 6. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1986.

PÉREZ PICAZO, María Teresa: “ De Regidor a cacique: las oligarquías municipales murcianas en el siglo XIV”, en SAAVEDRA Pegerto Y VILLARES , Ramón (editores): *Señores y campesinos en la Península Ibérica (siglos XVIII-XX)*. Vol 2º. Crítica. Barcelona, 1991.

PERROT, J.C.: “Relaciones sociales y ciudades en el siglo XVIII”, en LABROUSSE, Ernest y otros (coordinadores): *Órdenes , estamentos y clases* . Siglo XXI. Madrid, 1978.

PRAZ, Mario: *Ensayo introductorio a El castillo de Otranto* (H. Walpole). Bruguera. Barcelona, 1982.

PRAZ, Mario: *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*. Ediciones El acantilado. Barcelona, 1999.

RADDING, Charles: “Antropología e historia o el nuevo traje del emperador”, en *Historia social*. Nº 3. U.N.E.D. Valencia, 1989.

REDER GADOW, Marión: *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII*. Editan Universidad de Málaga y Excma. Diputación Provincial de Málaga. Málaga, 1986.

REY CASTELAO, Ofelia: “El clero compostelano a fines del siglo XVII: mentalidades y hábitos culturales”, en EIRAS ROEL, Antonio y colaboradores: *La historia social de Galicia en sus fuentes de Protocolos* .Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1981.

REYES, Antonio de los: *Murcia y Carlos III*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1984.

RIVAS ÁLVAREZ, J. Antonio: *Miedo y piedad : los testamentos sevillanos del siglo XVIII*. Diputación de Sevilla. Sevilla, 1986.

ROCHE, Daniel: “La memoire de la mort. Recherche su la place des arts de mourir dans la librerie et la lecture en France aux XVII et XVIII siècles”, en *Annales E.S.C.* , año XXI. Nº 1 (enero-febrero de 1976). París, 1976.

ROSELLÓ , V. Y CANO, G. :*Evolución urbana de Murcia (831-1973)*. Ayuntamiento de Murcia. Murcia, 1975.

ROWLAND, Robert: “Sistemas matrimoniales en la Península Ibérica (siglos XVI-XIX)”, en PÉREZ MODEDA, Vicente y REHER, David (editores): *Demografía histórica en España*. Editorial El Arquero. Madrid, 1988.

RUIZ-FUNES GARCÍA, Mariano: *Derecho consuetudinario y economía popular de la Provincia de Murcia(Reimpresión)*. Academia Alfonso X el sabio. Murcia, 1983.

SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, Francisco: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Alianza Editorial. Madrid, 1991.

SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. Taurus. Madrid, 1999.

SÁNCHEZ LORA José Luis: “Claves mágicas de la religiosidad barroca”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*. Vol. II. Anthropos. Barcelona, 1989.

SARRAILH, Jean: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. F.C.E. México, 1957.

SAUGNIEUX, Jöel: *Les jansenistes et le renouveau de la prédication dans l’Espagne de la seconde moitié du XVIII siècle*. Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1976.

SAUGNIEUX, Jöel: “Ilustración católica y religiosidad popular: el culto mariano en la España del siglo XVIII”, en *Textos y estudios del Siglo XVIII. La época de Fernando VI*. Edición de la Cátedra Feijóo. Oviedo, 1981.

SAUGNIEUX, Jöel (director): *Foi et Lumières dans l’Espagne du XVIII siècle*. Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1985.

SCHMITT, Jean-Claude: *Historia de la superstición*. Crítica. Barcelona, 1992.

SEBASTIÁN, Santiago: *Contarreforma y Barroco*. Alianza Editorial, 2ª edición. Madrid, 1985.

SOUBEYROUX, J.: “Pauperismo y relaciones sociales en el Madrid del siglo XVII”, en *Estudios de Historia Social* . Nº 12-13. Ministerio de Sanidad. Madrid, 1980.

- THOMAS, Louis-Vincent: *Antropología de la muerte*. F.C.E. México, 1983.
- THOMPSON, E.P.: *Miseria de la teoría*. Crítica. Barcelona, 1981.
- THOMPSON. E.P.: “Folklore, antropología e historia social”, en *Historia social*. Nº 3 U.N.E.D. Valencia, 1989.
- VALCARCEL MAVOR, Carlos: “Gloriosa vejez de la Aurora murciana”, en *Los Auroros en la Región de Murcia*. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1993.
- VAN GENNEP, Arnold: *Los ritos de paso*. Taurus. Madrid, 1986.
- VAQUERO IGLESIAS, Julio Antonio: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Siglo XXI. Madrid, 1991.
- VARELA, Javier: *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*. Turner. Madrid, 1990.
- VELÁZQUEZ, Matías: “Los Amigos del país: análisis de una élite del Reino de Murcia durante la primera etapa de la Real Sociedad económica (1777-1786)”, en CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco (editor): *Familia y sociedad en el Mediterráneo Occidental. Siglos XV-XIX*. Universidad de Murcia. Murcia, 1987.
- VELÁZQUEZ MARTÍNEZ, Matías: *La Sociedad Económica de Amigos del País del Reino de Murcia: la institución, los hombres y el dinero (1777-1820)*. Consejería de cultura de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. Murcia, 1989.
- VELÁZQUEZ MARTÍNEZ Matías: *Desigualdad, indigencia y marginación social en la España ilustrada: las cinco clases de pobres de Pedro Rodríguez de Campomanes*. Universidad de Murcia. Murcia, 1991.
- VICENTE GUILLÉN, Antonio: “La Real Casa de Misericordia, un centro benéfico-educativo. Aspectos históricos. Siglo XVIII”, en VIÑAO FRAGO, Antonio(editor): *Historia y educación en Murcia*. I.C.E. Universidad de Murcia. Murcia, 1983.
- VILAR, Pierre: *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Crítica. Barcelona, 1981.
- VIÑAO FRAGO, Antonio: “La Historia de la alfabetización a través de las fuentes notariales. Aportaciones provisionales sobre el proceso de alfabetización en Murcia (1760-1860)”, en *Cuadernos del Seminario Floridablanca*. Nº 1. Murcia, 1985.
- VIÑAO FRAGO, Antonio: “El proceso de alfabetización en el municipio de Murcia (1759-1860)”, en ALBEROLA, Armando y LA PARRA, Emilio (editores): *La Ilustración española*. Instituto Juan Gil-Albert. Alicante, 1986.
- VIÑAO FRAGO, Antonio: “El Colegio-Seminario de San Fulgencio: Ilustración, liberalismo e Inquisición”, en *Áreas*. Nº 6. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1986.

VIÑAO FRAGO, Antonio: “Oralidad y escritura. Las paradojas de la alfabetización”, en AA.VV.: *La Comunidad de Madrid por la alfabetización*. Consejería de Educación de la Comunidad Autónoma de Madrid. Madrid, 1990.

VIÑAO FRAGO, Antonio: “Alfabetización y alfabetizaciones”, en ESCOLANO Agustín (director): *Leer y escribir en España. Doscientos años de alfabetización*. Fundación Germán Sánchez Ruipérez. Ediciones Pirámide. Madrid, 1992.

VIÑAO FRAGO, Antonio: “Alfabetización, lectura y escritura en el Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII)”, en ESCOLANO Agustín (director): *Leer y escribir en España. Doscientos años de alfabetización*. Fundación Germán Sánchez Ruipérez. Ediciones Pirámide. Madrid, 1992.

VOGLER, Bernard: “Le testament alsacien au XVIII siècle: un programme de recherche en cours”, en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. París, 1978.

VOVELLE, G. y VOVELLE, M.: “La mort et l’au delà en Provence d’après les autels des âmes du purgatoire (XV-XX siècles)”, en *Annales E.S.C.* N° 6, 1969.

VOVELLE, Michel: “La morte nella mentalità e nella practica religiosa”, en RUSSO, Carla (editora): *Società, Chiesa e vita religiosa nell’Ancien Régime*. Guida Editori. Nápoles, 1976.

VOVELLE, Michel: “Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différents”, en *Annales E.S.C.* N° 2. 1976.

VOVELLE, Michel: *Pieté baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle (édition abrégée)*. Editions du Seuil. París, 1978.

VOVELLE, Michel: “Un préalable à toute histoire sérielle: la représentativité sociale du testament (XIV-XIX siècles)”, en AA. VV.: *Les Actes notairés. Source de l’Histoire sociale. XVI-XIX siècles*. Societé Savante d’Alsace et des régions de l’est. Libraire Istra. Strasbourg, 1979.

VOVELLE, Michel: “Minutes notariales et Histoire des cultures et des mentalités”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*. Vol. II. Sección III. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1983.

VOVELLE, Michel: *La mort et l’Occident de 1300 à nos jours*. Gallimard. París, 1983.

VOVELLE, Michel: *Ideologías y mentalidades*. Ariel. Barcelona, 1985.

VOVELLE, Michel: “Sobre la mort”, en AA.VV.: *Dossier. La mort a l’Antic Regim. L’Avenç*. N° 78. L’Avenç S.A. Barcelona, 1985.

VOVELLE, Michel: “La historia y la larga duración”, en LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; y REVEL, Jacques (editores): *La nueva historia. Diccionarios del saber moderno*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1988.

VOVELLE, Michel: *La mentalidad revolucionaria*. Crítica, Barcelona, 1989.

WICKHAM, Chris: "Comprender lo cotidiano. Antropología social e historia social", en *Historia social*. Nº 3. U.N.E.D. Valencia, 1989.

WHALEY, Joachim (editor): *Mirrors of mortality: Studies in the social History of death*. Europa Publications Limited. Londres, 1981.

WOOLF, Stuart: *Los pobres en la Europa moderna*. Crítica. Barcelona, 1989.



