

MUERTE Y RELIGIOSIDAD EN EL MEDIO RURAL: CABRA, 1700-1833

Rafael Gómez Cecilla*

Email: rafagomez15@hotmail.com

Resumen:

El análisis de las actitudes colectivas ante la muerte, que tiene a la documentación notarial como su fuente principal, ha sido uno de los grandes temas de la historiografía española en las últimas décadas. La mayoría de las obras que se han hecho sobre este tema, se han ocupado del ámbito urbano. El medio rural, que ha sido menos atendido por los historiadores, es el analizado en este artículo mediante el estudio de los comportamientos ante la muerte en Cabra en los años 1700, 1750 y 1833.

Palabras clave: Mentalidades, medio rural, muerte, religiosidad, documentación notarial.

DEATH AND RELIGIOSITY IN THE RURAL ENVIRONMENT: CABRA, 1700-1833

Abstract:

The analysis of the collective attitudes towards death, which has as its main source the notarial documentation, has been one of the major topics of Spanish historiography in recent decades. Most of the work that has been done on this topic, has dealt with the urban environment. The rural environment, which has been less attended to by historians, is the analyzed in this article through the study of the behaviors towards death in Cabra in the years 1700, 1750 and 1833.

Keywords: *Mentalities, rural environment, death, religiosity, notarial documentation.*

* Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América. El presente artículo está basado en el Trabajo de Fin de Grado del mismo título, que fue realizado durante el curso 2016-2017 y fue dirigido por la Prof.^a Dr.^a en Historia Moderna D.^a María Soledad Gómez Navarro.

1. INTRODUCCIÓN

La muerte es el acto que pone fin a la vida de un individuo¹. La forma en que cada persona reflexiona sobre el hecho inexorable de morir fue lo que el filósofo Edgar Morin definió como «la conciencia humana de la muerte». Este modo de actuar individual se manifiesta a través de tres fases secuenciales: el reconocimiento del hecho de morir, la asunción de su carácter traumático y su superación mediante la confianza en la existencia de la inmortalidad². En esa tercera etapa es donde intervienen las mentalidades en las que, según el sociólogo Bouthoul, las creencias son un elemento esencial en su configuración³.

Junto con esa dimensión individual, el ser humano también se relaciona con la muerte en un plano social. La desaparición de la persona, que según Aristóteles es un «animal social» (*ζῷον πολιτικόν*)⁴, también tiene su repercusión en la comunidad en la que vive y con la que se relaciona. El colectivo interpreta ese hecho en función de unos parámetros culturales⁵, esto es, según unas creencias, ya que estas forman parte de ellos como reconoció el antropólogo británico Edward Burnett Tylor⁶.

Y esa fe particular y compartida en la existencia de un mundo más allá de la muerte se integra en el concepto de «religión», entendiéndola a esta como todo un sistema de interpretación del ser humano y del mundo y no como una simple agregación de doctrinas, ritos e instituciones⁷. Y la particular visión que ese sistema ofrece sobre cualquier acontecimiento de la vida del ser humano se expresa a través de unas prácticas, que es en lo que consiste la religiosidad. Por tanto, la muerte y la religiosidad están conectadas en la medida que la primera es interpretada por la segunda. En esta relación la muerte constituye la parte inmutable y la religiosidad su factor alterable, que al interactuar con otros elementos variables en el tiempo como la sociedad o la cultura, derivará en un resultado que será distinto en función de las características de esos factores que se combinan.

¹ Vicente Arregui, Jorge y Choza Armenta, Jacinto, *Filosofía del hombre...*, p. 484.

² Morin, Edgar, *El hombre y la...*, p. 34.

³ Según Bouthoul la mentalidad es «conjunto de ideas y de disposiciones intelectuales integradas en el mismo individuo, unidas entre ellas por relaciones lógicas y relaciones de creencias». Martínez Gil, Fernando, *Muerte y sociedad...*, p. 25.

⁴ Rus Rufino, Salvador y Arenas-Dolz, Francisco, «¿Qué sentido se atribuyó...», pp. 91-118.

⁵ Vicente Arregui, Jorge y Choza Armenta, Jacinto, *Filosofía del hombre...*, pp. 484-486.

⁶ Para Tylor la cultura es «todo complejo que abarca el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquier otra competencia y hábito que haya adquirido el hombre, en tanto que es miembro de una sociedad». Sasson, Donald, *Cultura: el patrimonio...*, p. 4.

⁷ Rodríguez Becerra, Salvador, «Nuevas perspectivas sobre...», p. 32.

Esa interrelación entre el hecho de morir y la religiosidad, donde están presentes las mentalidades, los elementos culturales y los sociales, en el caso específico del municipio cordobés de Cabra, es la que va a ser analizada en este artículo. Un espacio geográfico que pertenece al medio rural y cuya elección pretende remediar la menor presencia de este en la historiografía tanatológica española, cuyas producciones, en general, se han ocupado de forma más habitual del ámbito urbano.

El grueso de las fuentes que han sido usadas para la confección de este estudio lo compone la documentación notarial de Cabra, que se custodia en el Archivo Histórico Provincial de Córdoba (en adelante, AHPCO), con especial atención a la relacionada con las últimas voluntades, en estos tres años: 1700, 1750 y 1833. Anualidades que han sido tomadas como testigos con el doble propósito, por un lado, de hacer operativo el trabajo y, por otro lado, de incluir a las tres centurias claves del tramo final del Antiguo Régimen en España: el final del Seiscientos (1700), que supuso el cambio de la dinastía de los Habsburgo a la de los Borbones, el momento central del siglo XVIII (1750) y el ocaso de ese Antiguo Régimen representado por la muerte de Fernando VII (1833)⁸. Como fuentes complementarias a las señaladas, se han consultado los libros de difuntos de los años 1750 y 1833 que se guardan en el Archivo Parroquial de Ntra. Sra. de la Asunción y Ángeles de Cabra (en adelante, APAA).

2. LAS DECISIONES ANTES DE LA MUERTE

2.1. *El punto de partida: en la salud o en la enfermedad*

Cuando aparecía la enfermedad, se sufría un accidente o se era víctima de un acto violento⁹, situaciones en las que era más factible el fenecimiento de la persona, el individuo se mostraba más propicio a recoger por escrito sus postrimeras disposiciones, un acto cuya

⁸ Muchos autores sitúan el final del Antiguo Régimen en España con la terminación del reinado de Fernando VII. Para profundizar sobre este planteamiento, consúltense, entre otros títulos, los siguientes: Alonso García, Gregorio, «El fin del Antiguo...», pp. 49-73. Comellas García-Llera, José Luis, *Historia de España Moderna...*, p. 266. Chust Calero, Manuel, «El liberalismo doceañista...», pp. 77-100; Burdiel Bueno, Isabel, «La consolidación del...», pp. 101-133, en Suarez Cortina, Manuel, *Las máscaras de la libertad...*

⁹ De esta forma tan evidente, a la vez que escabrosa, describió Juan Montoro y Porras su difícil situación ante el escribano: «[...] estando como estoy en este Santo Hospital de la Caridad y San Rodrigo, enfermo del cuerpo de una herida que se me dio, inmediato a él, de que estoy próximo a fallecer por ser la herida en el vientre de la que se me han vertido las tripas». Protocolos Notariales de Cabra (en adelante, PNCA), cuyos fondos se custodian actualmente en el AHPCO; primer dígito, oficio; segundo, protocolo; año entre paréntesis; últimos dígitos, folios. PNCA, 7, p. 1.900 (1750), 207 r. - 208 v.: Su testamento, f.º 207 r.

realización requería la solicitud de los servicios de un escribano¹⁰. Sin embargo, no todo el mundo otorgaba su testamento en ausencia de su salud corporal. La propia jerarquía de la Iglesia católica recomendaba testar cuando la persona estaba en plenas facultades tanto corporales como intelectuales, pues se consideraba que con la ausencia de salud se debilitaban las potencias del alma (memoria, entendimiento y voluntad)¹¹.

En Cabra, en 1700 se registraron un total de 38 testamentos, cuyos otorgantes enfermos representaron un 93,18 %, mientras que los saludables supusieron un 6,82 %. Ya en 1750, de un total de 47 testamentos, los enfermos fueron un 72,22 % y los que no padecían ninguna patología alcanzaron el 27,78 %. Por último, en los 100 testamentos otorgados en el año 1833, el 51,79 % de los testadores estuvo enfermo frente al 48,21 % que gozó de salud. Ante estos datos, se observa que, al comienzo de esta serie trienal, casi todo el mundo testaba enfermo, mientras que al final esa situación se redujo a menos del 52 % de los casos. Por tanto, si se enfoca la cuestión desde el otro punto de vista, conforme avanzó el tiempo muchas más personas con plena salud corporal acudieron al fedatario público para que recogiese en testamento sus últimas voluntades.

La razón de este comportamiento, quizás, no esté tanto en el seguimiento de las recomendaciones de la Iglesia, sino en cuestiones económicas y de reforzamiento de los lazos familiares¹². Poco a poco, la visión principal que existía sobre esos instrumentos jurídicos de expresión de las últimas voluntades, especialmente el testamento, como medios propiciatorios de una «buena muerte»¹³, se sustituyó por su concepción como elementos de planificación de la situación futura de los herederos del otorgante, que casi siempre eran sus familiares, más o menos directos¹⁴.

2.2. El significado del testamento

La evolución del concepto social que se tuvo del testamento fue el reflejo de la disminución del peso de una de las dos dimensiones que este documento escribanil poseyó durante el Antiguo Régimen, la espiritual, a favor de la otra, la terrenal, es decir, la económica

¹⁰ Claramente lo prescribía un manual francés de bien morir del siglo XVIII: «Que fait un malade qui se voit en danger de mort? Il envoie quérir un confesseur et un notaire». *Miroir de l'âme...*, p. 148.

¹¹ Sánchez Domingo, Rafael «El testamento castellano...», p. 94.

¹² García Fernández, Máximo, *Los castellanos y la...*, p. 115.

¹³ Gómez Navarro, María Soledad, *Reforma y renovación...*, pp. 162-163.

¹⁴ García Cárcel afirmó que en el siglo XVIII «el testamento evoluciona de ser el último acto de la vida a constituir la respuesta lógica a un afán de controlar el futuro inmediato, de trasladar la propia voluntad más allá de la muerte. La trascendencia escatológica deja paso a la trascendencia económica de los intereses creados». García Cárcel, Ricardo, «La muerte en...», p. 120.

y social¹⁵. Centrados en la vertiente sobrenatural del testamento, que se constata en las cláusulas declaratorias de quien dispuso su realización, se observa que el significado que tenía el hacer testamento estuvo siempre en conexión con el más allá. Así, habitualmente se declaraba que el fin de realizar testamento era «para bien de mi alma, descargo de mi conciencia»¹⁶, fórmula que dejaba claro el deseo de bienestar del otorgante en la vida ultraterrena. Por este motivo, en los tres años-testigos que componen la muestra del presente trabajo, ambas afirmaciones aparecieron coaligadas en la mayoría de los protocolos analizados. De forma que, en 1700, aparecen esas frases unidas en un 91,67 %; en 1750, en el 97,67 % y para el año 1833, en un 100 %. Serían escasísimos los documentos que incluyeron otro tipo de significados, que estuvieron relacionados con situaciones no espirituales como, por ejemplo, anhelar la concordia entre los herederos¹⁷.

Si valoramos la cantidad relativa de testamentos que recogen esta cláusula expositiva, se observa que, en 1700, solo lo hizo un 31,58 %, para ascender, en 1750, hasta un significativo 91,49 % y concluir con el 97 %, en 1833. A la luz de estos datos, resulta significativo que se produjese un comportamiento inverso con respecto al ámbito urbano, pues, precisamente, al final de esa serie temporal fue cuando en Córdoba se produjo la mayor cota de silencio en este apartado¹⁸.

2.3 *El sentimiento ante la muerte y la prevención ante las formas de «mal morir»*

Ya hemos visto como el momento previo a la muerte fue aprovechado por muchos para realizar su testamento, circunstancia a la que se llegaba en la mayoría de los casos por una enfermedad. Sin embargo, resulta muy parca la información que las fuentes notariales y otras como las parroquiales ofrecen sobre las patologías que conducían al fallecimiento¹⁹. Solo en ocasiones concretas, cuando por cualquier acto violento o accidente la persona tenía una herida mortal, se señalaba a esta como causante del fallecimiento²⁰.

En ocasiones, sí consta en los protocolos la prevención que mostraron personas que tenían plena salud hacia la posibilidad aciaga de contraer una enfermedad con alto índice de mortandad. Este fue el caso del matrimonio formado por D. Antonio de Torres y Chacón y D.^a

¹⁵ González Cruz, David, *Religiosidad y ritual...*, p. 76.

¹⁶ PNCA, 5, p. 1.587 (1700), 99 r. - 99 v.: Testamento de María de la Rosa, f.º 99 v.

¹⁷ PNCA, 5, p. 1.415 (1750), 241 r. - 247 v.: Testamento de D. José Giménez de Valenzuela y de D.^a Ana Cabezas y Rosas, f.º 241 v.

¹⁸ Gómez Navarro, María Soledad, *Una elaboración cultural...*, pp. 54-55.

¹⁹ Martínez Gil, Fernando, *Muerte y sociedad...*, p. 117.

²⁰ PNCA, 1, p. 1.013 (1700), 349 r. - 350 v.: Testamento de Juan de la Cruz, f.º 349 r.

Joaquina Marroquín, quienes ante las noticias de la expansión de la epidemia del cólera²¹, aseguraron que la desconocida hora de su muerte podía llegar con prontitud «si por desgracia nos vemos invadidos de la terrible enfermedad llamado cólera morbo»²².

Este temor hacia esa epidemia no fue sino la manifestación particular de la inquietud surgida en cada persona ante el hecho de pensar en su propia muerte, que como sucedía con el significado del testamento, también se explicitaba en las cláusulas declaratorias²³. Si analizamos la muestra documental con que se opera en este trabajo, en el año 1700, un 63,16 % de los testamentos recogieron este aspecto; 5 décadas después, en 1750, lo hizo un 72,34 %, mientras que en 1833 se redujo a un 58 %. Una tendencia que está conectada con el crecimiento, al final del periodo, del porcentaje de personas que testaron en salud (48,21 %), pues en esa situación el fin del curso vital se percibía como un acontecimiento más lejano.

La forma en que este sentimiento ante la muerte se expresaba, nos la ejemplificó perfectamente D.^a María de Lama e Hinojosa, quien reconoció ante el escribano que testó «temiéndome de la muerte que es natural a todo viviente [...] e ignorando la hora en que Su Majestad me llamara a tomarme cuenta del tiempo que en este valle de lágrimas he vivido»²⁴. Como se observa, la fórmula completa estaba integrada por una combinación tripartita que recogía no solo la precaución hacia la muerte en sí, sino también el reconocimiento de que era un hecho natural para cualquier ser vivo, pero que al mismo tiempo resultaba incierto el momento en que sucedería. La presencia de estos tres elementos, o al menos dos de ellos, en las piezas notariales lo hizo en un 30,23 % en 1700; representó el 64,44 % para 1750 y estuvo presente en un 52,34 % en 1833. Por su parte, la mención a uno solo de esos tres enunciados, dentro de que fue minoritaria, tuvo mayor presencia en 1700, con un 25,58 % del total, pues en 1750 pasó al 6,67 %, mientras que no se ha constatado ninguna alusión de ese tipo para 1833. Si se hace una suma anual de todos los porcentajes, se observa que el temor a la muerte se redujo después del punto álgido alcanzado a mediados del Setecientos.

Caso aparte, pero muy destacable cualitativamente, fue la cautela ante la muerte aparente y ante la muerte repentina, que por su naturaleza representaban la antítesis de las

²¹ Los primeros casos de cólera en España se conocieron en Vigo, en la primavera de 1833, extendiéndose por el resto de la Península y causando un número elevado de muertes (300.000) en el año siguiente. Fernández García, Antonio, «El cólera de 1834...», pp. 457-458.

²² PNCA, 4, p. 1.456 (1833), 145 r. - 146 v.: Su testamento, f.º 145 r.

²³ López López, Roberto Javier, *Comportamientos religiosos en...*, p. 55.

²⁴ PNCA, 6, p. 1.787 (1750), 7 r. - 8 v.: Su testamento, f.º 7 r.

situaciones que procuraban una «buena muerte»²⁵. Philippe Ariès observó en los testamentos que desde la década de 1660, empezando por los colectivos más instruidos, se hizo más evidente el pavor a ser sepultado vivo²⁶. Una prevención que Michel Vovelle concretó entre los grupos urbanos más acomodados de la Provenza desde 1680, por tanto, dos décadas después de la fecha fijada por Ariès²⁷. Una actitud que se extendería entre la sociedad rural francesa ya avanzado el siglo XVIII²⁸.

Sin embargo, en Cabra tenemos un caso en 1700 que rompe con la circunscripción al ámbito urbano de ese fenómeno para esas fechas, tal y como determinó Vovelle. Así pues, el matrimonio formado por Antonio de Cárdenas y D.^a Inés de Morales señalaron «que es buena prevención tener dispuesta el alma para cuando llegue (la muerte) fuera de accidentes que perturban y hoy con quietud se obvian, habiendo tenido nuestro acuerdo y deliberación bastante antepuesta (a) dicha protesta»²⁹. Además, estos esposos declararon no saber firmar, hecho que también implica una discordancia con ese origen del temor a la falsa muerte en individuos que dispusieron de un mayor nivel de formación, como identificó Ariès.

Fue en el siglo XVIII cuando el recelo a esas formas de «mal morir» tuvo mayor calado en la sociedad española. Así lo constató en sus obras uno de los más destacados ilustrados españoles, Fray Benito Jerónimo Feijoo³⁰. En su discurso «Señales de muerte actual», incluido en el *Teatro crítico universal*, detalló los signos que indicaban que una persona había fallecido, si bien hubo casos de individuos que presentaban estas señales y todavía permanecían vivos³¹. Para evitar estos hechos, Feijoo en su carta «Contra el abuso de acelerar más que conviene los Entierros» recomendó guardar un tiempo prudencial antes de proceder a inhumar al presunto difunto³². Esta prevención de fijar un lapso previo a la sepultura, según Philippe Ariès, ya estuvo consignada en algunos testamentos del siglo XVIII. Esta precaución en ocasiones estuvo acompañada de otras actuaciones, tales como no tocar al difunto durante un intervalo de tiempo o comprobar si la persona respondía con muestras de dolor a pequeñas incisiones practicadas en su cuerpo con un objeto cortante³³.

²⁵ Lorenzo Pinar, Francisco Javier, *Muerte y ritual...*, p. 66.

²⁶ Ariès, Philippe, *El hombre ante...*, p. 332.

²⁷ Vovelle, Michel, *Piété baroque...*, pp. 79-80.

²⁸ Lara Ródenas, Manuel José de, *La muerte barroca...*, p. 64.

²⁹ PNCA, 1, p. 1.013 (1700), 333 r.- v.: Su testamento, f.º 70 v.

³⁰ Lara Ródenas, Manuel José de, *La muerte barroca...*, p. 64.

³¹ Feijoo y Montenegro, Benito Jerónimo, *Teatro...*, tomo V, discurso VI, pp. 134-160.

³² Feijoo y Montenegro, Benito Jerónimo, *Cartas...*, tomo IV, carta XIV, pp. 157-178.

³³ Ariès, Philippe, *El hombre ante...*, p. 332.

En la sociedad egabrense, aunque de forma muy minoritaria y entre personas que pertenecían a la nobleza local, ese miedo a la muerte aparente tuvo su mayor repercusión en la década de los años 30 del siglo XIX. Unas cautelas ante una posible «falsa muerte» como la de D.^a María del Carmen Beltrán de Caso Enríquez de Herrera, quien previno que su cadáver debía estar en sus casas hasta su sepultura «todo el tiempo posible interino de signos de corrupción»³⁴. En el caso del matrimonio formado por D. Felipe Ulloa y D.^a Dolores Valera destacó la especial atención que mostraron ambos a la hora de verificar su fallecimiento. D.^a Dolores dispuso «que mi cadáver no sea sepultado hasta pasado seis días, en que ya dé señales indudables de mi fallecimiento, (...) no se me deposite en parte alguna, si no que permanezca durante los días citados en las casas de mi habitación» y en el mismo tenor lo hizo su esposo «y yo el don Felipe (*sic*) que al mío y en iguales circunstancias se le dé también sepultura»³⁵.

Estas modificaciones en los comportamientos, a pesar de su lentitud y carácter minoritario, máxime en el ámbito rural, se debieron, sin duda, a los cambios que fueron produciéndose en el terreno de las mentalidades. Una actitud que, en términos «vovellianos», se considera como uno de los rasgos más destacados del paso de la «muerte barroca» hacia la «muerte ilustrada» o «muerte burguesa»³⁶.

2.4 Ante la proximidad del óbito: la preparación espiritual para «bien morir»

La principal preocupación que tuvieron las personas del Antiguo Régimen al llegar al final de su vida fue la de lograr una «buena muerte» para garantizase la salvación eterna. Según Martínez Ruiz, durante la Edad Moderna por tal forma de morir se entendía:

«la que sobrevenía de manera natural, en la cama, rodeado de familiares y era una buena muerte porque se habían recibido los dos sacramentos que ayudaban al bien morir (la extremaunción, unción de los santos óleos en los cinco sentidos corporales para obtener la gracia espiritual y superar las tentaciones del demonio) y la eucaristía (mediante la ceremonia del Viático, que hacía nacer en el moribundo la esperanza de que podía salvarse o, al menos, ir al Purgatorio)»³⁷.

³⁴ PNCA, 7, p. 1.937 (1833), 70 r.-75 v.: Su testamento, f.º 70 v.

³⁵ PNCA, 4, p. 1.456 (1833), 180 r.- 183 v.: Su Testamento, f.º 180 v.

³⁶ Gómez Navarro, Soledad, «Entre el Barroco y la Ilustración...», p. 281.

³⁷ Conviene aclarar que no se menciona un tercer sacramento y el primero en recibirse, el de la penitencia, pues se sobrentiende que para que le fuese administrada la eucaristía a alguien, esta persona ya debía estar absuelta de sus pecados mediante su confesión ante un cura. Martínez Ruiz, Enrique, «Prólogo...», p. 22.

Estos sacramentos, que junto con el de la confesión proporcionan la preparación espiritual para la muerte, tuvieron su forma de administración perfectamente regulada por las diferentes disposiciones eclesíásticas como los decretos y cánones del Concilio de Trento o las Constituciones Sinodales de cada obispado, en nuestro caso las de Córdoba son las que nos interesan³⁸.

En Cabra, son los registros de 1833 del libro de difuntos del APAA, los que nos informan sobre quienes recibieron los tres sacramentos, solo la extremaunción o ninguno. En primer lugar, sabemos que un 85,62 % de los difuntos registrados percibieron los preceptivos sacramentos *ante mortem*. Después, le siguieron con un 7,19 % del total, quienes solo recibieron la extremaunción. Como no se mencionó la causa de la muerte en ninguno de esos casos y entre ellos había un presbítero y otros laicos que habían testado, probablemente estaríamos ante la contingencia de muerte accidental planteada en las Constituciones Sinodales³⁹.

Quiénes perecieron ese año de 1833 sin recibir ningún sacramento, que supusieron un escaso 5,22 % con respecto al total, sí sabemos por el libro de difuntos que de esa cantidad, el 62,5 % de ese conjunto feneció por accidente y el 12,5 % a consecuencia de un acto violento. Por otro lado, hay un 3,92 % de los fallecidos por accidente que sí percibieron los tres sacramentos, pues las circunstancias sí lo permitieron. Por último, en un 1,96 % con respecto al total de las entradas, se omite información sobre este apartado de los sacramentos, pues los muertos son párvulos. Por tanto, de la contemplación de estos datos se observa que, una vez culminado el primer tercio del siglo XIX, todavía predominaba el modelo tridentino de preparación para la agonía, situación explicable, en buena medida, por la gran influencia que todavía tenían los clérigos en la sociedad⁴⁰.

2.5. La intercesión ultraterrena en el acabamiento de la vida

³⁸ Para lo dispuesto sobre esta materia sacramental en el Concilio de Trento, véase López de Ayala, Ignacio, *El Sacrosanto y...*, pp. 88-179. En cuanto a las Constituciones Sinodales de Córdoba, de especial interés son los títulos III, IV y V del libro I, que están dedicados específicamente a los sacramentos de la penitencia, la eucaristía y la extremaunción, respectivamente. *Constituciones Sinodales...*, lib. I, tít. III, IV y V, ff. 13 v. – 24 v.

³⁹ Sobre esta circunstancia se dispuso lo siguiente: «Aunque este Sacramento regularmente se debe administrar después del de la Penitencia, y Eucaristía, se ha de dar también al que por accidente repentino no los hubiere recibido, aunque no hable, ni haga señales de Penitencia, ni le haya pedido antes de perder el sentido». *Constituciones Sinodales...*, lib. I, tít. V, cap.º 3º, f.º 14 v.

⁴⁰ Gómez Navarro, María Soledad, *Una elaboración cultural...*, pp. 39-40.

El testamento surgido del ordenamiento jurídico justiniano tuvo una función enmarcada en el ámbito del Derecho Civil⁴¹. Con el transcurso del tiempo también fueron considerados como medios para alcanzar la vida eterna⁴². El testamento se transformó en «un sacramental, como el agua bendita»⁴³, no solo en el fondo, sino también en la forma, concretado en las distintas fórmulas piadosas que en él se contenían, como fueron la invocación, la profesión de fe, la llamada a los intercesores celestiales para lograr la salvación y la encomendación del alma⁴⁴. Unas formulaciones que no fueron resultado de una decisión puramente individual, sino que fueron dependientes en buena medida del subconsciente de la comunidad manifestado a través del escribano⁴⁵.

2.5.1. La invocación

La invocación, que al igual que en otros documentos notariales, se hallaba en el encabezamiento del testamento, ya le confería a este su carácter sacramental⁴⁶. Esta llamada a la divinidad tuvo su origen en la inclusión de la señal de la cruz o de la frase *In Dei nomine* en los documentos formales desde, al menos, el siglo IX. Posteriormente, junto a esa invocación en latín o a su traducción al castellano - «En el nombre de Dios» - se fueron incorporando distintos elementos como las referencias a la Santísima Trinidad, a la Virgen María o a los santos que configuraron distintas variantes de esta cláusula⁴⁷.

En Cabra, la presencia de la invocación en los testamentos y codicilos fue mayoritaria, pues en 1700, alcanzó un 90,70 %; en 1750, el 95,74 % y en 1833, fue del 97,20 %. Así, se confirma que se trató de una práctica habitual en el oficio escribanil, ya que de esa forma se garantizaba el significado espiritual de esos documentos, correspondiéndose con los codicilos la mayor parte del reducido porcentaje que no incluyó esa invocación.

Respecto a las fórmulas utilizadas, se han identificado más de una decena, apreciándose un cambio entre las más empleadas en los distintos años estudiados. En 1700, el 48,72 % de los documentos comenzaba con la invocación «En el nombre de Dios, Amén» que, como hemos visto, fue la más habitual en la tradición notarial peninsular desde la Edad

⁴¹ Gómez Navarro, María Soledad, «Testamento y tiempo...», pp. 56-57.

⁴² Desde el Medievo, la Iglesia convirtió al testamento en «pasaporte para el cielo». Le Goff, Jacques, *La civilización del...*, p. 163.

⁴³ Ariès, Philippe, *El hombre ante...*, p. 161.

⁴⁴ Reder Gadow, Marion, *Morir en Málaga...*, pp. 133-135.

⁴⁵ Barreiro Mallón, Baudilio, «La nobleza asturiana...», p. 30.

⁴⁶ González Cruz, David, *Religiosidad y ritual...*, p. 159.

⁴⁷ López López, Roberto Javier, *Comportamientos religiosos en...*, pp. 50-51.

Media. Para el año 1750, la opción mayoritaria, con un 42 %, estaba representada por una variante de la anterior frase que incluía los aditamentos de reconocer a Dios como «Nuestro Señor, Todopoderoso». Por último, en 1833, el 77,88 % de los protocolos incorporaron como invocación «En el nombre de Dios, Nuestro Señor, Todopoderoso, que vive sin principio y reina sin fin, Amén».

En cuanto a los documentos con invocaciones que incluyeron a la Virgen, de un testimonial 2,52 %, en 1700, se pasó al 20 % en 1750, con un leve descenso en 1833, con el 17,31 %. Destacó la presencia del dogma inmaculista, con gran arraigo popular gracias a los franciscanos⁴⁸, que al comienzo de nuestra serie temporal estuvo menos presente en este punto, pero en cambio, sí fue más notorio entre las peticiones de intercesión a la Virgen.

2.5.2. La protestación de fe

La protestación de fe, que se presentó como una cláusula de estilo donde se sintetizó el texto del Credo⁴⁹, sirvió para que el otorgante del testamento declarase su creencia en las doctrinas de la Iglesia católica y así reivindicar su condición de fiel de esta⁵⁰. Esa formulación se concretaba en un enunciado modelo, que fue adaptado por cada oficio escribanil a su particular estilo de redacción⁵¹.

En el año 1700, un 88,37 % de los testamentos y codicilos incluyeron esta profesión de fe, siendo codicilos los que, en su mayoría, no la incorporaron. En el año 1750, del 81,82 % de los documentos que incluyeron esta declaración, un 58,18 % continuó con la única alusión a la Santísima Trinidad. En cambio, un 23,64 % añadió a la creencia en el misterio del Dios, Uno y Trino, las referencias a la Encarnación del Verbo Eterno y a la Eucaristía.

Esta incorporación de dogmas alusivos a la Redención de Cristo o relacionados con la Purísima Concepción de la Virgen fue un fenómeno coetáneo que se reprodujo en otros lugares como, por ejemplo, la capital gaditana⁵². La tendencia a seguir este enunciado ampliado se consolidó con el transcurso del tiempo, hasta el punto de que al final del Antiguo Régimen se convirtió en la elección mayoritaria, pues lo incorporó el 98 % del total de promesas de fe que se hicieron.

⁴⁸ Fernández López, José, *Programas iconográficos...*, p. 128.

⁴⁹ Reder Gadow, Marion, *Morir en Málaga...*, p. 135.

⁵⁰ López López, Roberto Javier, *Comportamientos religiosos en...*, p. 53.

⁵¹ Lorenzo Pinar, Francisco Javier, *Muerte y ritual...*, p. 49.

⁵² Pascua Sánchez, María José de la, «La solidaridad como...», p. 350.

2.5.3. La intercesión

En esta serie de fórmulas piadosas también se incluyen a las apelaciones que los otorgantes de los testamentos hicieron a los seres que habitan la Corte Celestial. El fin de esas peticiones era lograr su intercesión favorable ante Dios, Juez Supremo de toda la Creación, quien dispone la salvación o la condenación de cada alma cuando abandona su vida terrenal⁵³. Frente al *Solus Chistus* que defendían las Iglesias reformadas, el Concilio de Trento impulsó el culto mariano y a los santos, quienes asumieron un papel decisivo en su labor de mediadores entre los fieles cristianos y Dios⁵⁴.

Las solicitudes de la intercesión de la Virgen, por su indiscutible protagonismo merecen un espacio propio para su análisis. En 1700, el 74,42 % del conjunto representado por los testamentos y por los codicilos incluyeron a la Virgen como su intercesora. De ese grupo de casi el 75 %, un 46,88 % reconoció a la Virgen como «Nuestra Señora, Concebida sin mancha de pecado original»⁵⁵. De esta forma, como ya se comentó anteriormente, el reconocimiento de la Purísima Concepción cobró aquí mayor repercusión que en la invocación.

Continuando con esa dinámica de trasvase del dogma concepcionista entablada recíprocamente entre «invocación» e «intercesión», en 1750, observamos el fenómeno inverso al de 1700. Así pues, a mediados del siglo XVIII, la aminoración en la apelación a la Virgen Concebida sin pecado original, que pasó en cierta medida a la «invocación», se sustituyó mayoritariamente por la impetración de salvación a la «Bendita y Gloriosa Madre, la Virgen Santa María», que alcanzó un porcentaje del 42,11 % del total. Si atendemos al conjunto de esta y otras solicitudes, la petición de intercesión de la Virgen ascendió en ese año al 69,09 %.

En 1833, llama la atención que solo el 8,41 % de las personas que conforman toda la muestra documental rogasen la mediación de la Virgen y la única fórmula contemplada fue la que la reconocía como «Inmaculada y Serenísima Reina de los Ángeles, María Santísima, Madre de Dios, Señora Nuestra»⁵⁶. Estamos pues, ante una pauta comportamiento similar a la observada por Vovelle en la región francesa de la Provenza, donde la demanda en los

⁵³ Gómez Navarro, María Soledad, *El sentido de la muerte...*, pp. 82-83.

⁵⁴ Como bien indicó Lebrun: «Si l'Église post-tridentine, confrontée aux violentes attaques des protestants, a essayé d'élaguer le culte de saints de certaines proliférations regrettables, elle n'en pas moins mis l'accent sur l'action médiatrice de ceux-ci, notamment la Vierge, et invité les fidèles à faire passer para leur intercession les prières adressés à Dieu», Lebrun, François, *Les hommes et...*, p. 285.

⁵⁵ PNCA, 1, p. 1.013 (1700), 463 r.- 463 v.: Testamento de María de Navas, f.º 463 r.

⁵⁶ PNCA, 1, p. 1.081 (1833), 139 r.-140 v.: Testamento de D. ª María Josefa Carmona y Ruiz, f.º 139 r.

testamentos de la intercesión de la Virgen fue decayendo progresivamente a lo largo del siglo XVIII⁵⁷.

Por su parte, la llamada a la mediación de otros intercesores, entre los que destacaron los santos y santas de la Corte Celestial, en el año 1700 estuvo presente en el 11,63 % de las solicitudes. Sin embargo, en 1750 no se realizó ninguna. En 1833, lo hizo el 8,41 % de los documentos, cantidad que coincide plenamente con la de quienes solicitaron el auxilio mariano y que destaca como protagonistas al Ángel de la Guarda, San José o a los santos del nombre y devoción del otorgante del testamento. Por tanto, fue una actitud minoritaria, pero equiparable a la que se desarrolló en el mundo urbano, donde la complejidad de estos enunciados también aumentó al final del período⁵⁸.

2.5.4. *La encomendación del alma*

Para cerrar esta serie de fórmulas piadosas resta analizar la encomendación del alma, parte que es fronteriza de forma habitual con las cláusulas decisorias y en la que el cristiano ante su muerte, momento de la separación del alma y del cuerpo, deseaba el cielo como destino para la primera y al segundo lo remitía a la tierra⁵⁹. Nuevamente, los diferentes oficios de escribano siguieron un mismo modelo de enunciado, sin olvidar el estilo particular de redacción de cada uno.

En la cronología estudiada, esta fórmula fue la que tuvo una presencia mayoritaria, llegándose a su mínimo en 1750, con una cantidad del 89,13 %. Quienes no incluyeron en sus testamentos esa declaración fue porque no enviaron el cuerpo a la tierra o porque no pidieron perdón de los pecados y el deseo de alcanzar la gloria eterna, opciones que siempre fueron minoritarias.

2.6. *En el tránsito de la vida a la muerte.*

Una vez que hubieron sido invocados en el testamento todos los actores ultraterrenos implicados en el proceso de salvación del alma y después de que esta última se preparara espiritualmente con los sacramentos de confesión, viático y extremaunción, el individuo se sumergía en la agonía, pugna final del cuerpo ante su próximo acabamiento⁶⁰. Según Alejo Venegas, entre las personas que debían acompañar con sus oraciones a la

⁵⁷ Vovelle, Michel, *Piété baroque...*, pp. 151-154.

⁵⁸ Gómez Navarro, María Soledad, *Una elaboración cultural...*, p. 61.

⁵⁹ Martínez Gil, Fernando, *Muerte y sociedad...*, p. 522.

⁶⁰ Gómez Navarro, María Soledad, «Acercamiento a la muerte...», pp. 21-23.

persona agonizante ocupaban un lugar preferente los pobres y los niños, pues por su situación personal eran especialmente bienquistos por Dios⁶¹. Por esta razón, D.^a Mariana Calderón Inestrosa concertó en su testamento que «seis pobres han de estar pidiendo y rogando a Dios Nuestro Señor (que) perdone mis culpas y pecados»⁶².

Por su parte, el sacerdote como ministro de Dios era el principal responsable de que la persona lograra un final triunfante y evitara sucumbir a las seducciones de Satanás, quien aprovechando la situación de debilidad del moribundo podía darle a este el «jaque mate», como afirmó Girolamo Savonarola⁶³. Con todos los elementos ya dispuestos para afrontar una «buena muerte», ya solo quedaba esperar a que llegara el desenlace fatal. Una vez que la persona expiraba había que comprobar que, efectivamente, se había producido su fallecimiento, pues así se evitaba el riesgo de que la muerte fuera solo aparente.

3. EL PROTOCOLO DESPUÉS DE LA MUERTE

3.1. *La preparación del cadáver para su sepultura*

Después de su muerte, la persona continuaba siendo protagonista a través de las cláusulas dispositivas sobre los destinos de su cadáver y de sus bienes, cuyo soporte esencial lo constituían los instrumentos escribaniles de última voluntad⁶⁴. Si nos centramos en el tratamiento que recibían los restos mortales, hay que destacar, en primer lugar, la cuestión de la mortaja.

Como vestimenta mortuoria se empleaba una sábana que rodeaba al cadáver en recuerdo del sudario que envolvió al cuerpo de Cristo en el sepulcro⁶⁵. También se utilizó el hábito de una orden religiosa, pues se pensaba que otorgaría una serie de gracias e indulgencias, que tenía asociadas, al alma de quien lo portase⁶⁶. Esta última actitud se dio

⁶¹ Casey, James, «Queriendo poner mi...», p. 25.

⁶² PNCA, 2, p. 1.223 (1833), 313 r.- 316 r.: Su Testamento, ff. 313 v.-314 r.

⁶³ Muir, Edward, *Fiesta y rito...*, pp. 49-50.

⁶⁴ Reder Gadow, Marion, *Morir en Málaga...*, pp. 47-49.

⁶⁵ González Lopo, Domingo Luis, «La actitud ante...», p. 128.

⁶⁶ González Cruz, David, *Religiosidad y ritual...*, p. 201.

sobre todo en el mundo urbano⁶⁷. El hábito franciscano fue el principal objeto utilizado como mortaja⁶⁸.

En Cabra, son muy escasas las referencias al tipo de mortaja en los testamentos. En el año 1700, el silencio es total. En 1750, se constata una sola petición, de parte de un miembro de la nobleza, quien pidió que «se vista dicho mi cuerpo con el hábito de Padres Capuchinos a raíz de mis carnes y descalzo»⁶⁹. En 1833, aunque no dejó de ser una elección muy minoritaria, fue cuando hubo un mayor número de testamentos, un 5 %, en los que sus autores explicitaron su deseo de que los amortajasen con diferentes vestimentas clericales⁷⁰.

El motivo de esta abrumadora escasez en la alusión a las mortajas, tal vez, esté en la pervivencia del uso del sudario como costumbre muy arraigada en el mundo rural, como observó González Lopo en Tuy o Vovelle en el espacio agrario provenzal⁷¹. Solo se produjo un leve cambio al final del periodo con más peticiones de hábitos, quizás, por influjo del ámbito urbano. El notable coste del uniforme de religioso también pudo condicionar la poca frecuencia de su solicitud⁷².

3.2. *El velatorio y el cortejo fúnebre*

Una vez que el cadáver ya había sido amortajado, se preparaba la sala donde aquel sería expuesto al público para el velatorio, colocándose cirios o blandones para alumbrarlo, de ahí el origen de la expresión «capilla ardiente»⁷³. Un acto en el que, según su etimología, se velaban o vigilaban los restos mortales del finado, tanto de día como de noche, por parte de sus familiares y conocidos.

Concluido el rito del velatorio se hacía el traslado del cuerpo hasta su lugar de sepultura, estando aquel acompañado en ese tránsito por una serie de personas que conformaban lo que se conocía como «cortejo fúnebre»⁷⁴. Un acompañamiento que estaba

⁶⁷ Un claro ejemplo fue la ciudad de Murcia. Allí, en la primera mitad del siglo XVIII, todas las mortajas solicitadas fueron vestiduras de órdenes del clero regular. Peñafiel Ramón, Antonio, *Testamento y buena...*, pp. 74-75.

⁶⁸ La popularidad del hábito franciscano se debió, entre otros motivos, a la identificación del fundador de la orden y, por ende, de ella misma con la pobreza, cualidad que aproximaba el alma hacia la Eternidad. García Gascón, María José, «El ritual funerario...», p. 333.

⁶⁹ PNCA, 1, p. 1.037 (1750), 137 r.-142 v.: Testamento de D. Francisco Coello de Portugal, f.º 137 r.

⁷⁰ PNCA, 4, p. 1.456 (1833), 145 r.-146 v.: Testamento de D. Antonio de Torres y Chacón y D.ª Joaquina Marroquín, p. 145 v.

⁷¹ González Lopo, Domingo Luis, «La actitud ante...», p. 128. Vovelle, Michel, *Piété baroque...*, p. 83.

⁷² El hábito franciscano que se puso al cadáver de D.ª María de Lama e Hinojosa tuvo un coste 44 reales de vellón, una cantidad de dinero que no estaba al alcance de personas con economías modestas. PNCA, 6, p. 1.787 (1750), 100 r.-142 v.: Su Inventario, Cuenta y Partición de bienes, f.º 111 v.

⁷³ Lebrun, François, *Les hommes et...*, p. 343.

⁷⁴ Gómez Navarro, María Soledad, «El ritual de la...», p. 100.

presente hasta en los entierros de los menos pudientes o de los ejecutados por algún delito, ya que estaba garantizado por la parroquia o la Cofradía de la Santa Caridad⁷⁵.

En cuanto a la cuestión del féretro en el que eran llevados los restos del difunto, este pudo ser de distinto tipo según la calidad del fallecido o su voluntad expresada en vida. Habitualmente, el uso de ataúd propio por su notable coste estuvo reservado a una minoría de personas pudientes, mientras que la mayoría de las personas fueron transportadas en las cajas reutilizables, que eran propiedad de cofradías o de la parroquia⁷⁶. En Cabra, la información ofrecida por las fuentes sobre esta cuestión fue prácticamente nula, siendo una excepción el caso de D. Vicente de Mora Cruz, quien dijo que se portase su «cadáver en un cofre nuevo que se costeará de los bienes que quedasen por mi fallecimiento»⁷⁷.

3.3. El acompañamiento en el entierro

La celebración litúrgica del entierro, según prescribían las Constituciones Sinodales de Córdoba, debía celebrarse siempre antes del toque de oración, de ahí la inclusión en muchos testamentos de la indicación de celebrar la misa en hora decente o, en caso de su imposibilidad, que se hiciera al día siguiente⁷⁸. El ritual romano que dispuso la Iglesia para los entierros estuvo perfectamente reglamentado, ofreciéndonos el presbítero Lobera y Abio en una de sus obras un claro ejemplo de su composición⁷⁹.

Si atendemos al acompañamiento del funeral incluido en los distintos testamentos, entendiéndolo aquí por tal al número y a la suntuosidad de la vestidura usada por los clérigos que participaban en aquel, encontramos variados tipos agrupados bajo dos grandes modalidades. La primera, el acompañamiento sin detallar, pues la voluntad se dejaba en manos de terceros. La segunda, la de acompañamiento detallado, donde la persona

⁷⁵ Lara Ródenas, Manuel José de, *La muerte barroca...*, pp. 206-207.

⁷⁶ González Cruz, David, *Religiosidad y ritual...*, p. 213.

⁷⁷ PNCA, 2, p. 1.223 (1833), 253 r. - 256 r.: Su Testamento, f.º 253 v.

⁷⁸ *Constituciones Sinodales...*, lib. I, tít. VIII, cap.º 2º, f.º 31 v. El toque de oración se daba poco después de la puesta del sol, por tanto, se entiende que el entierro siempre debía hacerse antes del anochecer. *Constituciones Sinodales...*, lib. II, tít. XI, cap.º 3º, f.º 73 v.

⁷⁹ Grosso modo este se dividía entre tres partes: la primera, antes de la misa, donde el cadáver se rociaba con agua bendita, se incensaba y se entonaban una serie de salmos y oraciones; la segunda, la misa denominada *in die obitus*; la tercera, similar a la primera, pues se volvía a aplicar sobre el difunto el agua bendita y el incienso, se pronunciaban de nuevo otras oraciones y ya enterrado el cadáver, se hacía un rezo final. Lobera y Abio, Antonio, *El porqué de...*, p. 31.

otorgante especificaba lo que deseaba. Por tanto, con esta cláusula se fijaba el nivel de pompa fúnebre que se podía y se quería mostrar de cara a la sociedad⁸⁰.

Así pues, centrándonos en la evolución temporal de este aspecto, en el año 1700, los entierros de tipo cumplido, sin especificar, más los cumplidos de una capa supusieron el 35 % del total. Le siguió el solemne, que alcanzó un 25 % del conjunto y, en tercer lugar, el que dispusiera el cónyuge, que se indicó en el 15 % de los casos. En 1750, se produjo una situación análoga a la de fines del siglo XVII, pues predominaron los entierros cumplidos, con un 30,61 % del total de solicitudes, mientras que en segundo lugar estaba el solemne, que recibió el 10,20 % de peticiones. La demanda del entierro solemne de cinco capas, lo fue en un 8,16 % del global, misma cantidad de quienes contemplaron que lo decidieran sus albaceas.

En 1833, tuvo lugar un curioso comportamiento y es que la elección más frecuente, con un 41,88 % del total, fue la misa de una capa de los hermanos de la Cofradía de las Benditas Ánimas, como se especificó en algunos testamentos⁸¹. La explicación a este comportamiento hay que basarlo en dos fenómenos. El primero, a nivel local, donde la Cofradía de Ánimas vivía una etapa de auge a raíz de su fusión, en 1801, con la Cofradía de la Aurora⁸². El segundo, a escala nacional e interrelacionado con el anterior, consistió en la recuperación que, a fines del siglo XVIII, tuvo la devoción a las Benditas Ánimas del Purgatorio en España⁸³. Las otras variantes de entierros cumplidos también tuvieron una demanda notable en ese año de 1833, destacando los de cinco capas, con un 8,55 % con respecto al total. Por otro lado, también fue esa anualidad la que presentó una cantidad más elevada del conjunto de ceremoniales no detallados, que llegó al 17,95 %.

Lo visto hasta aquí se considera acompañamiento principal. Si ampliamos esta categoría, podemos incluir en ella la presencia de cofradías, la asistencia de eclesiásticos de distinto tipo u otros elementos que elevaban el aparato de las exequias, verbigracia, la música. Todos estos rasgos configuraron la pompa de la «muerte barroca», cuyo declive comenzó a manifestarse en la segunda mitad del Setecientos entre ciertos sectores sociales

⁸⁰ En la ciudad de Málaga, en la primera mitad del siglo XVIII, «Los entierros más comunes correspondían a las sepulturas más sencillas, con una misa rezada antes de la inhumación y acompañados por el clero de la parroquia». Reder Gadow, Marion, «Exequias y pompas...», pp. 291-292.

⁸¹ Un buen ejemplo lo proporciona el testamento de Antonia Pocero, quien mostró su interés en tener «el entierro cumplido de una capa, que es el que tienen los hermanos de la Cofradía de las Benditas Ánimas de ella, de la que soy cofrade». PNCA, 6, p. 1.834 (1833), 121 r.-122 v.: Su Testamento, f.º 21 v.

⁸² Moreno Hurtado, Antonio (ed.), *La Real Hermandad...*, pp. 155; 162; 174.

⁸³ Sigüenza Martín, Raquel y Collantes González, José María, «La devoción de las ánimas...», pp. 5-6.

como, por ejemplo, la nobleza provenzal⁸⁴. Por su parte, fue ya en el siglo XIX cuando los sectores más acomodados de la sociedad egabrense comenzaron a poner interés en evitar los signos de boato en sus entierros⁸⁵.

3.4. La sepultura

Una vez acabada toda la ceremonia religiosa, la comitiva fúnebre se dirigía con los restos mortales hacia el lugar de su sepultura para proceder a su inhumación. Un proceso que se procuró que se hiciese dentro del recinto de un templo religioso, ya que desde el Medievo se pensó que así el cuerpo estaba más próximo a Dios, que se hacía presente a través del sacrificio eucarístico⁸⁶.

Esta situación comenzó a cambiar con la prohibición de enterrar dentro de las iglesias, por motivos de salubridad, dictada por Carlos III en 1784 y confirmada en 1787⁸⁷. En el caso de Cabra, esa disposición no se ejecutó hasta el año 1812, fecha en la que se construyó un cementerio público en un espacio callejero situado entre la Parroquia de Ntra. Sra. de la Asunción y Ángeles y el Convento de los Padres Capuchinos⁸⁸.

Como sucediera con el acompañamiento, quienes otorgaban un testamento o codicilo podían decidir *motu proprio* el lugar de descanso de su cuerpo o dejaban esta decisión en manos de terceras personas. También existía una opción mixta, donde el individuo decidía ser enterrado en la parroquia del municipio, pero delegaba en los albaceas la elección del lugar específico de sepultura dentro del templo parroquial.

En el año 1700, esta tercera modalidad fue elegida en un 7,32 % de los casos. Sin embargo, por delante de esta opción, estaba en segundo lugar, con un 12,20 %, la de ser sepultado en la capilla de la Cofradía de Ntra. Sra. del Rosario, una de las principales corporaciones religiosas del municipio, que tuvo su sede canónica en el Convento de la Orden de Predicadores⁸⁹. En primer lugar, sabemos que un 41,46 % de las solicitudes fueron de personas que quisieron ser enterradas en la Parroquia de la Asunción, pero sin especificar la

⁸⁴ Vovelle, Michel, *Piété baroque...*, p. 99.

⁸⁵ PNCA, 4, p. 1.456 (1833), 145 r.-146 v.: Testamento de D. Antonio de Torres y Chacón y D.ª Joaquina Marroquín, f.º 145 v.

⁸⁶ Reder Gadow, Marion, *Morir en Málaga...*, p. 5.

⁸⁷ Santonja Cardona, José Luis, «La construcción de...», p. 34.

⁸⁸ Pérez Moral, Lourdes, «La actitud de...», p. 4.

⁸⁹ Un buen ejemplo de la magnificencia, no solo espiritual, sino material que tuvo esta cofradía, cuya cota más alta llegó en el siglo XVIII, es su esplendoroso estandarte procesional labrado en plata en 1762. Moreno Hurtado, Antonio, «El estandarte de...», pp. 135-139.

ubicación. Este silencio se debía, probablemente, a que eran personas que no tenían una sepultura en propiedad y cuyo destino debió ser el espacio común habilitado para tal fin, que era propiedad de la fábrica parroquial. Entre las peticiones minoritarias, resalta el 9,76 % de los que fueron enterrados en una sepultura familiar de la iglesia parroquial, seguido del 7,32 % de los que lo hicieron en la capilla de la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús, también con sede canónica en el Convento de los Dominicos⁹⁰.

En 1750, nuevamente encabezó la lista el grupo de individuos que no precisaron un lugar específico de la iglesia parroquial para enterrarse, con un porcentaje del 24,49 % con respecto al total y cuyo destino fue probablemente un espacio externo al templo, pero dependiente de la fábrica parroquial, que fue construido por iniciativa del vicario D. Juan Calvo de Ortega⁹¹. Le siguieron las solicitudes de inhumarse en una sepultura en propiedad, con el 16,33 %, pues perduraba el interés en poseer este componente de distinción social. En tercer puesto, con una cantidad del 14,28 %, estaban quienes requirieron la intervención de sus albaceas. En cuanto a otras modalidades más minoritarias, se observa un descenso generalizado de los entierros en suelo sagrado de convento, como sucediera en otros municipios de la provincia, incluida la capital⁹².

Los datos disponibles de peticiones de sepultura para el año 1833 demuestran la gran transformación que se produjo en ese año en relación con los dos referentes anuales anteriores. Por supuesto, la causa de este proceso estuvo en la apertura en 1812 del cementerio anexo a la Parroquia de la Asunción como respuesta a las normas que prohibían enterrar en el suelo del interior de las iglesias⁹³. Si bien, por costumbre o por proximidad física, los documentos notariales mencionaban al templo parroquial como destino de los restos mortales. Solo tres personas, que significativamente pertenecieron al estamento nobiliario, fueron enterradas dentro de la iglesia parroquial, pues debieron contar con la licencia oportuna para hacerlo.

Si pasamos al capítulo de costes de un entierro, sabemos que el de D. Andrés García Lizanco, realizado en 1750, importó una cantidad de 134 reales de vellón⁹⁴. Por su parte, en el

⁹⁰ El principal fin de esta Cofradía del Dulce Nombre fue acabar con los agravios contra Cristo proferidos a través de blasfemias o de los juramentos que se hacían en Su Nombre. Garrido Ortega, José María, *La Semana Santa...*, p. 31.

⁹¹ Calvo Poyato, José, «Sobre las sepulturas...», s. p.

⁹² Gómez Navarro, María Soledad, *Una elaboración cultural...*, pp. 138-139.

⁹³ Pérez Moral, Lourdes, «La actitud de...», p. 4.

⁹⁴ PCNA, 5, p. 1.627 (1750), Su Escritura de Inventario, Cuenta y Partición, f.º 270 v.

año 1833, el sepelio de D.^a Rafaela Ariza costó 109 reales de vellón⁹⁵. Por tanto, según estos dos ejemplos, que contaron con acompañamiento musical, sabemos que los gastos de media de un entierro rebasaban los 100 reales de vellón. Importe que se rebajaría notablemente si se prescindía de ese elemento suntuario, pero que, aun así, supondría una cantidad sustanciosa si la persona tenía reducidos recursos económicos.

4. LOS MEDIOS PARA LOGRAR LA SALVACIÓN.

Después de fijarse el lugar de descanso terrenal de los restos mortales, las siguientes decisiones contempladas en los documentos notariales de última voluntad se centraron en los recursos necesarios para que el alma pudiera salvarse después de la muerte. Entre esos elementos que procuraban la gloria eterna ocuparon una posición privilegiada las misas.

4.1. *Las misas*

La importancia que se dio a la misa vino por su consideración como instrumento de salvación, pues la Iglesia cree que en esta celebración se hace de nuevo presente el sacrificio de Cristo en la cruz, supremo acto de entrega de la vida del Hijo del Hombre para redimir al género humano del pecado y de la muerte⁹⁶. Finalidad salvífica, la de la misa, que adquirió su pleno sentido al relacionarse con la idea de la existencia del Purgatorio. En este espacio ultraterreno intermedio entre el Cielo y el Infierno purgarían sus culpas las personas, cuyas almas (ánimas) al morir no tenían la perfección necesaria para ir directamente al Reino de Dios. Entonces, para salir de allí definitivamente necesitarían el beneficio redentor que, precisamente, proporcionarían las misas⁹⁷.

Aunque el concepto teológico del Purgatorio se gestó en el Medievo, ganó mayor protagonismo en el seno de la Iglesia católica, cuando esta reafirmó su existencia en el Concilio de Trento frente a los protestantes que negaron su existencia⁹⁸. Así pues, esta reacción de la Iglesia de Roma explica la fuerza que tuvo en España, desde el último tercio del siglo XVI, la idea del Purgatorio que se manifestó a través del culto a las Benditas Ánimas y del incremento de la solicitud de misas para aliviar la estancia en aquel lugar⁹⁹.

⁹⁵ PNCA, 2, p. 1.223 (1833), 204 r.-231 v.: Su Testamentaría, f.º 234 r.

⁹⁶ Lara Ródenas, Manuel José de, *La muerte barroca...*, pp. 339-341.

⁹⁷ Reder Gadow, Marion, *Morir en Málaga...*, p. 122.

⁹⁸ Tausiet Carlés, María, «Gritos del más allá...», p. 87.

⁹⁹ Bejarano Pellicer, Clara, «El culto a los...», p. 86.

Si atendemos a las demandas, que se hicieron en los testamentos, de sufragios en beneficio del alma del propio otorgante, se observa la existencia de dos grandes modalidades¹⁰⁰. La primera, cuando estaba reservada la concreción del tipo de misa, su número y lugar de celebración o al menos uno o dos de esos detalles, a la voluntad de terceras personas como los albaceas, el cónyuge, los hijos, u otros (modalidad simple), teniendo siempre en cuenta que de esa decisión estaba excluido el obligatorio cumplimiento del cuarto parroquial¹⁰¹. La segunda, si el propio testador dejaba ya contemplados esos tres términos (modalidad desglosada). Entre este segundo grupo, a su vez, se distinguen varios tipos de misas, con unas características específicas cada uno de ellos, siendo la misa rezada, que se decía en diferente número por el alma de la persona fallecida, la que constaba con más frecuencia.

Junto a esas misas rezadas existían otros tipos que se solicitaban de manera menos frecuente, como fue el caso de las misas «de cuerpo presente» que se celebraban el propio día del entierro o como mucho al siguiente, de ahí su denominación y que tenían como fin que la estancia del alma en el Purgatorio fuese breve¹⁰². También aparecen en la documentación las misas «de ánima en altares privilegiados», que introducidas por el Concilio de Trento tenían un mayor beneficio espiritual que las anteriores, pues por cada una que se hiciera saldría un alma del Purgatorio¹⁰³. En tercer lugar, estaban las misas de «San Vicente», clasificadas como misas votivas o devocionales, que tenían ciertos elementos de superstición y por eso no estaban bien vistas por la jerarquía eclesiástica¹⁰⁴.

Por último, hay que indicar que había personas que no dejaban ningún tipo de sufragio por su alma, bien porque no disponían de recursos económicos para hacerlo, bien porque los habían solicitado en suficiente número a lo largo de su vida. Otros incluían las misas entre las mandas pías o las dejaban en herencia, siendo muchas veces sus padres u otros familiares quienes se beneficiaban de estas misas junto con el propio otorgante.

4.2. Tipo y número de misas

¹⁰⁰ Gómez Navarro, María Soledad, «Rogad a Dios en caridad...», p. 146.

¹⁰¹ En las Constituciones Sinodales de Córdoba, siguiendo la normativa eclesiástica general, se recogió la obligación de que la cuarta parte, como mínimo, de las misas de última voluntad del testamento fuesen celebradas en la parroquia de donde era feligresa la persona fallecida. Recordemos que en Cabra solo existía la Parroquia de la Asunción y Ángeles para la cronología analizada. *Constituciones Sinodales...*, lib. II, tít. X, cap.º 2º, f.º 66 v.

¹⁰² González Cruz, David, *Religiosidad y ritual...*, p. 310.

¹⁰³ Polanco Melero, Carlos, *Muerte y sociedad...*, p. 215.

¹⁰⁴ Gómez Navarro, María Soledad, «Rogad a Dios en caridad...», pp. 147-148.

Para comentar los aspectos más significativos sobre la distribución en la demanda de misas en Cabra en el intervalo temporal de referencia, se mostrará la cantidad de veces que se solicitaron en las fuentes escriturales cada uno de los tipos de misas agrupados dentro de las dos grandes modalidades, simple y desglosada.

En el año 1700, la modalidad simple apareció en solo un 2,86 % de los casos, distribuyéndose en igual cantidad las misas determinadas por el cónyuge y aquellas en las que la decisión estuvo en manos de otro tipo de personas. En la modalidad desglosada, siguiendo la tendencia general, la elección predominante fue la de las misas rezadas, que alcanzaron el 52,86 % del total. El número que se solicitaron de estas, en su mayoría fue inferior a 50 (el 14,29 %), si bien resulta significativo que haya un 10 % de solicitudes que superaron las 200 misas. De los otros tipos, el más destacado fue el de misas de «cuerpo presente» con un porcentaje del 20 %.

En el año 1750, solo un escaso 1,67 % se correspondió con las misas de modalidad simple. En cuanto a las de carácter desglosado, las misas rezadas alcanzaron mayor importancia, con un 73,33 % del total de peticiones, si bien, ya no encontramos ninguna que superase las 1.000 misas y las que se encontraban por debajo de esa cifra y por encima de las dos centenas solo supusieron el 6,67%. Por tanto, hubo un descenso en el número de misas demandadas en testamento. Esta actitud se reprodujo en las misas de «cuerpo presente» (8,33%) y de forma más radical en las de «altares privilegiado», pues no se requirió ninguna de este tipo. Sí llama la atención el incremento de quienes no dejaron misa por su situación de pobreza (6,67 %).

En el año 1833, se produjo un cambio notable en comparación con los dos años anteriores, pues se incrementó notablemente el número de misas de modalidad simple, con un 17,39 % del total, destacando el porcentaje de quienes dejaron que su cónyuge resolviera los detalles sobre los oficios por su alma (7,25 %). En el grupo de las misas de modalidad desglosada, las rezadas continuaron siendo las protagonistas, con un 71,74 % del conjunto global, correspondiendo un 63,04 % a quienes las pedían en número inferior a la cincuenta. Se observa, pues, una tendencia de aminoración del número de sufragios que también se reprodujo en otros lugares del mundo rural y urbano¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Gómez Navarro, María Soledad, *Una elaboración cultural...*, pp. 152-153.

Por el contrario, se efectuaron peticiones de misas votivas, en este caso las de «San Vicente», gesto minoritario (3,62 %), pero que resultó interesante por su carácter retrógrado. Del resto de solicitudes, las misas de «cuerpo presente» tan solo supusieron un 1,45 %; quienes no dejaron por pobreza representaron un nimio 0,75 % y los sufragios que se incluyeron entre legados píos libres experimentaron un leve descenso, pues se pasó del 6,67 % de 1750 al 4,35 % de ese año de 1833.

4.3. El lugar de celebración de las misas

Después de hacer un análisis de las modalidades y número de peticiones de las misas, según se recogen en los testamentos y algunos codicilos, otro aspecto interesante para comentar es el lugar que fue elegido para su celebración. Antes de pasar a su estudio, conviene recordar que la cuarta parte, como mínimo, de los sufragios consignados en el documento notarial se debía celebrar en la sede parroquial, que en esta época fue la única existente en Cabra, de Ntra. Sra. de la Asunción y Ángeles¹⁰⁶.

Las cláusulas podían disponer que el 100 % de las misas se celebrasen en la parroquia, o una vez cubierta la cuota del 25 % o más en aquella, repartir el resto de los sufragios entre uno, dos o los tres conventos masculinos de las siguientes órdenes que existían en esa época en la villa: Predicadores, Mínimos de San Francisco de Paula y Padres Capuchinos. La presencia de frailes con órdenes sacerdotales, lo que les facultaba el poder celebrar misas, fue el motivo por el que estas sedes conventuales fueron incluidas en muchas solicitudes de misas, tal y como se reconoció explícitamente en algunos testamentos¹⁰⁷.

En otras ocasiones, los testadores precisaron quiénes debían decir las misas, que podían ser sacerdotes pobres, el confesor de la agonía o algún clérigo al que se tenía especial afecto o que gozaba de fama de buen predicador, entre otros motivos. También, si seguía totalmente el modelo de misa simple, el albacea u otra tercera persona diferente al testador también debía ocuparse de este tema. En todo caso, estas opciones siempre fueron minoritarias.

Si atendemos a las solicitudes más frecuentes, en el año 1700, la principal fue la de quienes escogieron solo la Parroquia de la Asunción, un 40,32 %, seguido del 38,71 %, que optó

¹⁰⁶ Calvo Poyato, José y Casas Sánchez, José Luis, *Cabra en el siglo XIX...*, p. 76.

¹⁰⁷ De esta forma lo indicaron Cayetano García e Isabel de Tienda en su testamento: «[...] la cuarta parte (de las misas) en dicha Iglesia Mayor Parroquial de esta villa y las restantes en los tres conventos de religiosos sacerdotes de ella» PNCA, 6, p. 1.834 (1833), 105 r.-106 r.: Su Testamento, f.º 105 v.

por la sede parroquial y dos conventos masculinos. En tercer lugar, con un 12,90 % fueron de demandas del que podíamos definir como modelo completo, esto es la parroquia y los tres conventos masculinos de la villa.

En 1750, esta última elección de ser la tercera pasó a ser la primera, pues supuso el 43,14 % del total, mientras que los prefirieron solo a la parroquia fueron el 33,33 %. A mucha distancia, ambos con un 7,84 %, estuvieron los casos en los que las misas fueron dichas por sacerdotes elegidos por el otorgante y aquellos en los que el albacea fue el responsable de la designación de los lugares o de las personas.

Por último, en 1833, la Parroquia de la Asunción en solitario solo concentró el 10,81 % de las demandas. Por su parte, el poder conferido al albacea alcanzó el 18,02 %, por lo que continuó la tendencia creciente de resignación de la voluntad en otras personas como se vio en la modalidad de las misas. La opción mayoritaria fue el modelo que hemos denominado como completo con un 52,25 %, lo que se puede interpretar como el mantenimiento del aprecio hacia los templos conventuales, en una época en la que ya no se producían inhumaciones de personas ajenas a sus comunidades en sus recintos.

4.4. El coste de las misas

Las Constituciones Sinodales de Córdoba dispusieron que el estipendio para la misa rezada fuese de un real y medio (de vellón) en toda la diócesis, cantidad que podía ser mayor en los municipios en los que por costumbre así se hiciera¹⁰⁸. Este fue el caso de Cabra que, en los años 1700 y 1750, tuvo por cada misa rezada una limosna de costumbre de 2 reales de vellón¹⁰⁹. Este estipendio ascendió en 1833 a 4 reales por cada eucaristía¹¹⁰. Por tanto, como las misas rezadas fueron las más demandadas, su coste total dependía del número de aquellas que se solicitasen.

Si nos fijamos en las cantidades totales más altas, las que superaban los 400 reales de vellón, en el año 1700, representaron el 11,43 % del total de la muestra, en 1750 eran el 7,89 % y, por último, en 1833 solo fueron el 3,06 %. Mucho tiene que ver con este descenso progresivo en las solicitudes de un número elevado de misas rezadas, pues los otros tipos

¹⁰⁸ *Constituciones Sinodales...*, lib. II, tít. X, cap.º 4º, f.º 69 r.

¹⁰⁹ Como aclara Marcos de Porras Gallardo: «la limosna regular de dos reales de vellón por cada una». PNCA, 5, p. 1.627 (1750) 62 r.-66 r.: Su Testamento, f.º 62 v.

¹¹⁰ María del Carmen Pulido y Pozo sobre este particular detalló: «pagando por la limosna de cada una cuatro reales de vellón». PNCA, 5, P. 1.663 (1833) 120 r.-123 v.: Su Testamento, f.º 120 v.

que tenían una limosna más elevada, como las misas de «cuerpo presente», de «altares privilegiados» y de «San Vicente», tuvieron una demanda reducida que no alteró en demasía el porcentaje total.

4.5. *Las misas perpetuas*

Los tipos de oficios religiosos ofrecidos por el alma hasta aquí comentados se consideran como misas por una vez, ya que se celebraban en una sola ocasión en las condiciones que se hubiesen dispuesto. El otro grupo fue el de las misas perpetuas que estuvieron dotadas con rentas asociadas a alguna capellanía o memoria. Como indica su nombre, el propósito de quien las solicitaba era que fuesen dichas perpetuamente, normalmente una vez cada año y coincidiendo con una festividad religiosa específica¹¹¹. En el caso de Cabra, tan solo tenemos tres peticiones en 1700 y una sola en 1750, lo que nos da la idea de que se trató de una práctica minoritaria, pues requería un sustento económico continuo que solo unos pocos podían sufragar, aparte de que estaba muy ligada a esa interpretación barroca de la muerte que progresivamente iría decayendo.

4.6. *Las mandas pías*

Aparte de las misas, el otro gran recurso para lograr la salvación lo constituyeron las mandas pías que se contemplaron en la parte espiritual del testamento¹¹². Las limosnas dispuestas en estas cláusulas fueron destinadas a la realización de diferentes obras de caridad, que según enseñaba la Iglesia, tenían la virtud de facilitar a quienes las hiciesen la consecución de su salvación¹¹³. Por esto, a veces, quienes realizaron esas acciones pusieron más interés en el favor espiritual que estas les podían reportar que en la eficacia que esas obras de misericordia pudieran tener sobre otras personas¹¹⁴. Sin embargo, la ejecución de estos legados píos no dependía solo de la voluntad de quien realizaba el testamento, pues solo los denominados propiamente «libres» tuvieron esa condición. Libertad que en este tema estuvo supeditada al cumplimiento de las mandas pías obligadas por las disposiciones legales, que por ese motivo fueron consideradas como «forzosas»¹¹⁵.

¹¹¹ Polanco Melero, Carlos, «Peticiónes testamentarias...», pp. 441-442.

¹¹² López López, Roberto Javier, *Comportamientos religiosos en...*, p. 154.

¹¹³ Barrera Aymerich, Modesto Vicente, «Religión y asistencia...», p. 116.

¹¹⁴ Carmona García, Juan Ignacio, *El sistema de...*, p. 112.

¹¹⁵ Peñafiel Ramón, Antonio, *Testamento y buena...*, p. 151.

4.6.1. *Las mandas pías forzosas*

El origen de estos legados obligatorios estuvo, probablemente, en las conocidas como cuotas *pro anima* que aparecieron en los testamentos de la Edad Media. En principio, si la finalidad de estas mandas fue la de beneficiar al alma del otorgante, posteriormente, en la Edad Moderna y reguladas normativamente por la Corona, esas aportaciones se convirtieron en una buena vía de financiación de las distintas obras pías gestionadas a través de la Iglesia¹¹⁶. En el caso de los testamentos egabrenses los legados obligatorios, que fueron cuatro, tuvieron los siguientes fines: sostener a los niños expósitos, costear la cera que alumbraba al Santísimo Sacramento, redimir a los cristianos cautivos y mantener a los Santos Lugares de Jerusalén¹¹⁷.

Cada una de estas obras pías percibieron como mínimo la limosna de costumbre, que para el año 1700 fue de medio real de vellón, es decir, 2 reales de vellón en total, como ocurrió en el 65% de los testamentos. En 1750, se mantuvo esa cantidad unitaria, de medio real de vellón, salvo para los Santos Lugares de Jerusalén que recibieron 35 maravedís, como así lo hizo el 43,48 % de los otorgantes de testamentos. En el resto de los protocolos que no están incluidos en estos porcentajes, normalmente se aportó más dinero del acostumbrado y en muy pocos casos se eximió su abono por pobreza, sucediendo esta circunstancia solo en 1750 y en un escueto 2,17 %.

En el siglo XIX, se produjo una secularización total en la gestión de las mandas pías forzosas, pues la labor asistencial que antes realizaba la Iglesia pasó a estar en buena medida controlada por el Estado¹¹⁸. Aparte, se aprobó una norma que obligó a incluir en los testamentos una nueva obra pía forzosa para asistir a los huérfanos y a las viudas de la Guerra de Independencia (1808-1814), cuyo importe ascendía a 12 reales de vellón¹¹⁹. Una cifra que añadida a los dos reales de vellón de las otras obras pías sumaban un total de 14 reales de vellón. En el año 1833, un 76,72 % de los testamentos sufragaron esa cantidad normalizada por concepto de obras pías forzosas.

¹¹⁶ Reder Gadow, Marion, *Morir en Málaga...*, p. 36.

¹¹⁷ Rodríguez de Gracia, Hilario y Benítez Cano, Fernando, «El ritual de la...», p. 306.

¹¹⁸ Martínez Gil, Fernando, *Muerte y sociedad...*, p. 564.

¹¹⁹ Su pago entró en vigor por Decreto de 3 de mayo de 1811 aprobado por las Cortes de Cádiz. Esta disposición estuvo vigente hasta su derogación por la Ley de 23 de mayo de 1845. Lasarte Álvarez, Javier, *Las Cortes de Cádiz...*, pp. 422-437.

4.6.2. *Las mandas pías libres*

Aparte de estas contribuciones obligatorias, algunas personas de forma voluntaria legaron variados bienes tangibles (dinero, capellanías) o inmateriales (misas) a distintos perceptores, pero sin olvidar la carga espiritual subyacente, como era contribuir a la salvación de quien las disponía. Los destinatarios de las mandas incluyeron a personas con diferentes necesidades materiales; a instituciones de distinta índole, como cofradías u órdenes religiosas o a familiares del otorgante que recibían un beneficio material o un favor espiritual, aparte del que pudiera agenciarse la propia persona que lo dispusiese¹²⁰.

Si atendemos a los perceptores de estas mandas en el municipio egabrense, tenemos que en el año 1700, con un 35 %, el primer puesto lo ocupó el alma del propio otorgante. Le siguieron sus ascendientes y otros familiares, que representaron el 28,57 %, y en menor medida, los conventos y las cofradías, equiparados ambos en un 14,29 %. En 1750, la cantidad relativa de veces en los que el propio otorgante fue el destinatario de las mandas, un 32,26 %, fue idéntica a la de las cofradías. Después, estuvieron los familiares de quien testó, con un 12,90 %. Por último, en 1833, de nuevo quien realizó el testamento lideró el reparto de las mandas pías libres, representando el 35,29 % del total, seguido por sus ascendientes y familiares en el segundo lugar de la clasificación, con el 23,53 % del total de los legados y en el tercer puesto, igualados, los conventos y los pobres, cada uno con el 11,76 %. De todos estos datos se colige que las mandas pías libres mayoritariamente se utilizaron, primero, para beneficio del propio otorgante y, en segundo lugar, para provecho de sus parientes más o menos directos.

En correspondencia con los resultados del análisis de destinatarios de los legados píos libres, el contenido principal en toda la serie temporal fueron las misas, pues como ya hemos visto con anterioridad, representaban el mejor instrumento para salvar el alma propia y de los demás. Así, en 1700, representaron el 50 %; en 1750, descendieron de forma más notoria hasta el 41,90 % y, en 1833, alcanzaron el cénit con el 58,72 %. El segundo lugar, lo ocupó el dinero en metálico en 1700 (28,57 %) y en 1833 (17,65 %). En 1750, el dinero fue sobrepasado por las capellanías, que representaron un 19,35 % del total frente al 12,90 % del primero. Como estudió Calvo Poyato en Cabra, al igual que en otros lugares de España, las

¹²⁰ En la Monarquía Hispánica durante el Antiguo Régimen, destacaron las capellanías, no solo por su componente espiritual, sino también por su relevancia para la economía y las relaciones familiares. Herreros Moya, Gonzalo Jesús, «Así en la Tierra...», p. 116.

capellanías tuvieron una importancia destacada, pues hasta el año 1737 se habían fundado 187, una cantidad notable en comparación con la población de la villa en aquellos momentos¹²¹. Por tanto, tenemos aquí un nuevo gesto que corrobora la prevalencia del interés por las personas de la familia del otorgante en detrimento del que pudiesen tener los individuos ajenos a ella.

5. LOS LEGADOS PROFANOS

Junto con las mandas pías que podían ser forzosas o libres y compartiendo el carácter voluntario con estas segundas, existieron otras mandas que se hallaban en la parte que se podía considerar como no espiritual o profana de las disposiciones testamentarias, que se sustentaban en la parte de libre disposición de la herencia que permitía el ordenamiento jurídico castellano¹²². El análisis de estos legados, aparte de su significado de tipo económico, también es importante desde el punto de vista social, pues si nos centramos en sus destinatarios podemos observar la relación familiar, afectiva o de otro tipo que esos legatarios mantenían con el otorgante¹²³.

En primer lugar, si consideramos a los familiares, con independencia del grado de consanguinidad o afinidad que tuviesen con el autor del legado, en 1700, supusieron el 75 % de los destinatarios de las mandas. En 1750, ascendió el porcentaje al 78,18 %. Por último, en 1833, se alcanzó la cota máxima con el 88,83 %. El resto de las cantidades relativas hasta llegar al 100 %, en cada uno de esos años, se correspondieron con personas ajenas a la familia de los autores de los legados.

En un segundo término, si profundizamos en la cuestión sobre quiénes fueron los principales favorecidos por esas disposiciones, en 1700, lo fueron los hijos (18,75 %); en 1750, también destacaron los vástagos (33,64 %); sin embargo, en 1833, en cabeza estuvieron los hermanos (24,37 %), que se situaron por delante de los hijos (21,32 %). A excepción del caso de 1833, contemplamos que el fin de estos legados, básicamente consistió en premiar a alguno o algunos de los miembros de la familia con respecto al conjunto de esta, que luego participaría en el reparto de la herencia.

¹²¹ Calvo Poyato, José, «La crisis de las...», p. 553.

¹²² Domínguez Ortiz, Antonio y Alvar Ezquerro, Alfredo, *La sociedad española...*, p. 380.

¹²³ Gómez Navarro, María Soledad, *Materiales para la...*, p. 89.

En cuanto a los contenidos de la serie cronológica, fueron el dinero en metálico, con un promedio del 23,51 %, sumado a los bienes muebles, cuya media fue del 12,01 %, los que integraron la mayor parte de los objetos que se legaron. Estos datos también resultan útiles para hacernos una idea sobre el patrimonio personal más significativo que tuvieron muchos de los individuos analizados, que como observamos, se concretó en esos dos componentes materiales.

6. CONCLUSIONES

En el período concreto que transcurre desde finales del siglo XV hasta el primer tercio del siglo XIX, que se conoció como Edad Moderna, en el territorio de la Península Ibérica que ocupó la Monarquía Hispánica, o simplemente España, la Historia de la muerte estuvo marcada por la particular cosmovisión que sobre la misma tuvo la religión católica, que recibió en el Concilio de Trento unas características concretas tanto en el fondo (doctrina) como en la forma (liturgia). Este fue el contexto religioso que influyó en los comportamientos colectivos ante la muerte en la villa de Cabra y en el transcurso del tiempo que fue desde fines del siglo XVII hasta el primer tercio del siglo XIX. Unos hechos constatados, principalmente, a través las fuentes notariales convertidas en informadores privilegiados de los modos de actuar ante el hecho de morir.

De estos documentos escribaniles, los testamentos formaron parte de esa nómina sacramental católica preparatoria para la «buena muerte» que definió la Iglesia católica, pues su realización sirvió a sus autores de descargo de sus conciencias de las posibles preocupaciones que tuviesen y para beneficiar a sus almas. Este sentido espiritual del testamento no vino solo por el significado atribuido por quienes lo realizaron, sino también por el carácter de buena parte del clausulado que lo compuso.

De esta forma, su vocación trascendental estuvo presente desde su comienzo, pues lo primero que apareció fue la fórmula de invocación del nombre de Dios. Una apelación a la divinidad que, dentro de la cosmovisión católica postridentina, quedaría incompleta, si no tenemos en cuenta la intervención de los mediadores celestes, a quienes se interpelaba para que auxiliaran al alma después de la muerte, con especial importancia de la Virgen María.

Si atendemos al contenido del testamento, este se deslinda en dos partes para completar todo el proceso de resolución de los destinos del cuerpo y del alma. Si

comenzamos por el primero, una vez que ya estaba inerte era revestido con una mortaja, cuyas características se mantuvieron en un rotundo silencio. Este mutismo solo fue alterado levemente en 1750 y en 1833 por algunas personas de los grupos socialmente mejor posicionados que reclamaron hábitos religiosos, sobre todo el franciscano, para que envolviesen sus restos mortales. Una situación inversa a la estudiada en otros lugares del espacio agrario cordobés, donde las solicitudes de esas vestiduras religiosas, a medida que pasó el tiempo, se redujeron.

Ya preparado ese cadáver debía ser velado y después ser trasladado hasta el templo donde se celebrarían los oficios por el alma del finado. En todo este proceso cobró especial importancia el cortejo fúnebre y el acompañamiento en las exequias que, en general, destacó por su sencillez, pues muchos recurrieron los entierros cumplidos de una capa. Mientras que los sepelios solemnes con varias capas, música y otros elementos de ostentación llegaron al límite del 25 % en 1700 y después decrecieron progresivamente, siendo muy reducida su presencia en el siglo XIX. Un aparato barroco, que cuando fue más notorio, estuvo asociado a los individuos acomodados del municipio.

Y para cerrar esta serie de decisiones sobre el cadáver, la última de todas, la designación del lugar de sepultura. El único templo parroquial para todo el período fue el que congregó la mayoría de las peticiones, si bien, a inicios del XIX, por lo dispuesto en las leyes perdió su consideración como lugar de inhumación a favor del cementerio público, que se ubicó en su proximidad. Por otro lado, las sepulturas en conventos, destacando el de los dominicos, fueron asaz requeridas en 1700, pasando a ser un gesto muy minoritario a mediados del siglo XVIII, al igual que ocurriese en municipios del entorno.

El contenido restante de las cláusulas espirituales de los documentos notariales de última voluntad, como bien se declara en su denominación, se ocupó del alma, que ante la contingencia de que pudiese recalar temporalmente en el Purgatorio, necesitaba a las misas y a las obras pías como medios fundamentales para salir de allí.

La evolución de las misas partió, en 1700, de una mayor demanda, especialmente por parte de los grupos privilegiados y de una mayor presencia de aquellas de modalidad desglosada. Después, conforme se avanzó hacia el final de la Edad Moderna se redujeron la variedad y el número global de misas. En cuanto al lugar de celebración de esas misas, con la ayuda del cuarto de obligatorio cumplimiento, en la mayor parte de los casos fue la única Parroquia de Ntra. Sra. de la Asunción y Ángeles. También, durante todo el periodo, los tres

conventos masculinos de la localidad fueron bastantes solicitados como espacios sacros para que se desarrollasen los oficios para beneficio de las almas de los finados.

Las obras de caridad, que junto con las misas fueron los otros instrumentos de salvación esenciales para un católico, igualmente, estuvieron presentes en los testamentos. Concretamente, lo hicieron a través de dos gestos: uno de carácter obligatorio, por ende, mayoritario, representado por las obras pías forzosas y otro de tipo voluntario, que propició que fuese minoritario, el de las mandas pías libres, de las que hubo algunas, como fue el caso de las capellanías, que contaron con una presencia relevante en 1750 y en las que los elementos sociales y familiares tuvieron un acusado peso.

Con estas disposiciones se cerraba la parte espiritual del testamento, que acompañaba a su función económica y social, siendo esta la primordial desde su origen en el Derecho sucesorio romano y la que se ha mantenido hasta hoy desde que en el siglo XIX se produjese la progresiva desaparición de la primera. Una parte laica del testamento que tuvo en los legados profanos a uno de sus componentes principales. En ellos observamos, cómo fueron los hijos los legatarios principales de estas mandas en 1700 y 1750, siendo suplidos en ese primer puesto por los hermanos en 1833. Por su parte, el contenido de estas mandas, en su mayor parte, estuvieron conformadas por el dinero o los bienes muebles de quienes la realizaron.

En conclusión, apreciamos que las actitudes colectivas ante la muerte en Cabra entre 1700 y 1833, según nos informan las fuentes que han sido consultadas, se caracterizaron por una creciente secularización, aunque hay que precisar que esta se extendió antes entre los sectores más ilustrados de la sociedad y que no alcanzó unas cotas muy profundas. En definitiva, en la sociedad egabrense del Antiguo Régimen, la manera barroca de interpretar la muerte a pesar de que poco a poco fue perdiendo fuerza, dejó una impronta en la forma de actuar ante ese acontecimiento que tardó tiempo en diluirse.

7. FUENTES PRIMARIAS

7.1. *Manuscritas*

7.1.1. *Notariales*

A continuación, se muestran los Protocolos Notariales de Cabra (PNCA) que se han consultado para elaborar este trabajo. Actualmente se custodian en el Archivo Histórico Provincial de Córdoba (AHPCO), clasificados por años, identificados por los elementos y en el orden que seguidamente aparecen: oficio, n.º de protocolo, escribano sin “don”.

- 1700:

- 1, 1.013 p., Jacinto Lozano Carrillo.
- 3, 1.287 p., Francisco Antonio Aguayo Ascanio.
- 5, 1.587 p., Isidro García Montero.
- 7, 1.888 p., Ambrosio Gómez Caballos.

- 1750:

- 1, 1.037 p., Lucas Cantero Hurtado.
- 4, 1.415 p., Antonio Romero de Porras.
- 5, 1.627 p., Plácido García Montero.
- 6, 1.787 p., Martín Campisano Manzano.
- 7, 1.900 p., Antonio Nogués Salas.

- 1833:

- 1, 1.081 p., José María de Cuevas.
- 2, 1.223 p., Manuel del Pino Sandoval.
- 4, 1.456 p., Francisco Montilla Rodríguez.
- 5, 1.663 p., Isidoro Sabariego Pérez.
- 6, 1.834 p., Francisco Román Gárate Aguayo.
- 7, 1.937 p., Francisco José Pastor.

7.1.2. Parroquiales

Libros de difuntos del Archivo Parroquial de Asunción y Ángeles (APAA):

- Libro 2º de difuntos. Desde el 3 de marzo de 1734 hasta el 15 de diciembre de 1770.
- Libro 8º de difuntos. Desde el 19 de diciembre de 1823 hasta el 19 de marzo de 1834.

7.2. Impresas

Constituciones Sinodales del Obispado de Córdoba. Hechas y ordenadas por su Señoría Ilma. el Señor Obispo D. Francisco de Alarcón, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1662.

Feijoo y Montenegro, Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, tomo V, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1773.

— *Cartas eruditas, y curiosas, en que, por la mayor parte, se continúa el designio del Teatro crítico universal, impugnando, o reduciendo a dudosas, varias opiniones comunes*, tomo I, Madrid, Imprenta de Blas Román, 1781.

— *Cartas eruditas, y curiosas, en que, por la mayor parte, se continúa el designio del Teatro crítico universal, impugnando, o reduciendo a dudosas, varias opiniones comunes*, tomo IV, Pamplona, Imprenta de Benito Cosculluela, 1786.

Lobera y Abio, Antonio, *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios: cartilla de prelados y sacerdotes, que enseña las ordenanzas eclesiásticas, que deben saber todos los ministros de Dios*, Barcelona, Francisco Generas Impresor, 1760.

López de Ayala, Ignacio, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Paris, Librería de Rosa y Buret, 1857.

Miroir de l'âme du pecheur et du juste, pendant la vie et à l'heure de la mort, Lyon, François Viret Libraire, 1752.

8. BIBLIOGRAFÍA

Ariès, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Armiño, Mauro (trad.), Madrid, Taurus, 1983.

Alonso García, Gregorio, «El fin del Antiguo Régimen», en Álvarez Junco, José y Shubert, Adrián (eds.), *Nueva historia de la España contemporánea (1808-2018)*, Irene Cifuentes de Castro, Irene y Tapia Rodríguez, María Luisa, (trads.), Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 49-73.

Barrera Aymerich, Modesto Vicente, «Religión y asistencia social en el Antiguo Régimen: Las mandas pías de los testadores de Castelló y Borriana durante los siglos XVII y XVIII», *Estudis: Revista de historia Moderna*, 16 (1990), pp. 115-140.

Barreiro Mallón, Baudilio, «La nobleza asturiana ante la muerte y la vida», en *La Documentación Notarial y la Historia II. Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada (Santiago de Compostela, 1982)*, Santiago de Compostela, Universidad, 1984, pp. 27-60.

Bejarano Pellicer, Clara, «El culto a los difuntos en la Sevilla de la Edad Moderna: la campanilla de ánimas del purgatorio», en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (coord.), *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, San Lorenzo del Escorial (Madrid), Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2014, pp. 85-96.

Burdiel, Isabel, «La consolidación del liberalismo y el punto de fuga de la monarquía (1843-1870)», en Suárez Cortina, Manuel (ed.), *Las máscaras de la libertad: el liberalismo español, 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons y Fundación Práxedes Mateo Sagasta, 2003, pp. 77-100.

Calvo Poyato, José, «Sobre las sepulturas de la parroquia de Cabra en el siglo XVIII», *La Opinión. Decenario de la Virgen de la Sierra*, 2.717 (7-VII-1978), s. p.

— «La crisis de las capellanías. El caso de la villa de Cabra», en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz: catedrático del Instituto «Beatriz Galindo» de Madrid*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia-Gobierno de España, 1981, pp. 551-572.

Calvo Poyato, José y Casas Sánchez, José Luis, *Cabra en el siglo XIX*, Cabra, Ilmo. Ayuntamiento de Cabra, 1984.

Carmona García, José Ignacio, *El sistema de hospitalidad pública en la Sevilla del Antiguo Régimen*, Sevilla, Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1979.

Casey, James, ««Queriendo poner mi ánima en carrera de salvación»: la muerte en Granada (siglos XVII-XVIII)», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 1 (2002), pp. 17-43.

Comellas García-Llera, José Luis, *Historia de España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Rialp, 2015.

Chust Calero, Manuel, «El liberalismo doceañista, 1810-1837», en Suárez Cortina, Manuel (ed.), *Las máscaras de la libertad: el liberalismo español, 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons-Fundación Práxedes Mateo Sagasta, 2003, pp. 101-133.

Domínguez Ortiz, Antonio y Alvar Ezquerro, Alfredo, *La sociedad española en la Edad Moderna*, Tres Cantos (Madrid), Istmo, 2005.

Fernández García, Antonio, «El cólera de 1834 en Madrid. Apuntes a partir de una crisis demográfica», en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz: catedrático del Instituto "Beatriz Galindo" de Madrid*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia – Gobierno de España, 1981, pp. 455-482.

Fernández López, José, *Programas iconográficos de la pintura barroca sevillana del siglo XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.

García Cárcel, Ricardo, “La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen”, en *La Documentación Notarial y la Historia II. Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada (Santiago de Compostela, 1982)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1984, pp. 115-124.

García Fernández, Máximo, *Los castellanos y la muerte*, Valladolid, Junta de Castilla y León – Consejería de Educación y Cultura, 1996.

García Gascón, María José, «El ritual funerario a fines de la Edad Moderna: una manifestación de la religiosidad popular», en Álvarez Santaló, Carlos, Buxó i Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.), *La Religiosidad Popular II; Vida y muerte: La imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 328-343.

Garrido Ortega, José María, *La Semana Santa en Cabra*, Córdoba, Publicaciones de la Obra Social y Cultural de Cajasur, 1995.

Gómez Navarro, María Soledad, *El sentido de la muerte y la religiosidad a través de la documentación notarial cordobesa (1790-1814) I: Análisis y estudio de los testamentos*, Granada, Ilustre Colegio Notarial de Granada, 1985.

— «El ritual de la muerte en su perspectiva histórica: Córdoba en los siglos XVII y XVIII», en Rianza Pérez, Fernando *et alii*, *Encuentros con la muerte*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1991, pp. 77-135.

— *Materiales para la experiencia del morir en la Córdoba del Antiguo Régimen*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1998.

— *Una elaboración cultural de la experiencia del morir*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1998.

— «Acercamiento a la muerte desde la antesala de la muerte misma: las ultimidades», *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 17 (1998-99), pp. 21-32.

— «Testamento y tiempo: historia y derecho en el documento de última voluntad», *Trocadero: Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 10-11 (1998-1999), pp. 49-72.

— «Entre el Barroco y la Ilustración: las actitudes ante la muerte en la España Moderna», en Sanz Cañamanes, Porfirio (coord.), *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Sílex, 2005, pp. 271-304.

— «Rogad a Dios en caridad por el alma de...: las misas ordinarias en la España del Antiguo Régimen y su servicio al análisis de las actitudes colectivas ante la muerte», *Cuadernos de Historia de España*, 81 (2007), pp. 135-164.

— *Reforma y renovación católicas*, Madrid, Síntesis, 2016.

González Cruz, David, *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración*, Huelva, Diputación de Huelva, 1993.

González Lopo, Domingo Luis, «La actitud ante la muerte en Galicia Occidental de los siglos XVII y XVIII», en *La Documentación Notarial y la Historia II. Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada (Santiago de Compostela, 1982)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1984, pp. 125-137.

Herreros Moya, Gonzalo Jesús, «Así en la Tierra como en el Cielo. Aproximación al estudio de las capellanías en la Edad Moderna: entre la trascendencia y la política familiar. El caso de Córdoba», *Historia y Genealogía*, 2 (2012), pp. 111-144.

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

Lasarte Álvarez, Javier, *Las Cortes de Cádiz: soberanía, separación de poderes, Hacienda, 1810-1811*, Madrid, Marcial Pons, 2009.

Lebrun, François, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles: essai de démographie et de psychologie historiques*, Paris, Flammarion, 1975.

Le Goff, Jacques, *La civilización del occidente medieval*, González, Godofredo (trad.), Barcelona, Paidós, 1999.

López López, Roberto Javier, *Comportamientos religiosos en Asturias Durante el Antiguo Régimen*, Oviedo, Silverio Cañada, 1989.

Lorenzo Pinar, Francisco Javier, *Muerte y ritual en la Edad Moderna: el caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.

Martínez Gil, Fernando, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca, Universidad de Castilla La-Mancha, 2000.

Martínez Ruiz, Enrique, «Prólogo», en Gómez Navarro, María Soledad, *Mirando al cielo sin dejar el suelo: los Jerónimos cordobeses de Valparaíso en el Antiguo Régimen: estudio preliminar y edición crítica del libro "Protocolo" de la Comunidad*, Madrid, Visión Libros, 2014, pp. 21-25.

Moreno Hurtado, Antonio, «El estandarte de la Virgen del Rosario de Cabra», *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 119 (julio-diciembre – 1990), pp. 135-139.

— *La Real Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de las Penas en la Oración del Huerto de los Olivos y Antigua Cofradía del Santísimo Rosario de Nuestra Señora de la Aurora, Señor San Sebastián y Benditas Ánimas del Purgatorio*, Cabra, edición del autor, 2014.

Morin, Edgar, *El hombre y la muerte*, Vélez de Cea, Abraham (trad.), Barcelona, Kairós, 2007.

Muir, Edward, *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Márquez Gómez, Ana (trad.), Madrid, Universidad Complutense, 2001.

Orlandís Rovira, José, *Historia breve del cristianismo*, Madrid, Rialp, 1999.

Pascua Sánchez, María José de la, «La solidaridad como elemento del bien morir: la preparación de la muerte en el siglo XVIII: (el caso de Cádiz)», en Serrano Martín, Eliseo (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1994, pp. 343-364.

Peñafiel Ramón, Antonio, *Testamento y buena muerte (Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII)*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1987.

Pérez Moral, Lourdes, «La actitud de los egabrenses ante la muerte: una mirada a la testamentaría de 1849», *El Egabrense*, 918-919 (VI-1999), pp. 4-5.

Polanco Melero, Carlos, «Peticiónes testamentarias de misas por una vez en Burgos durante el siglo XVI. Ciclos, misas de devoción y misas de alma», *Boletín de la Institución Fernán González*, 217 (1998), pp. 441-468.

Polanco Melero, Carlos, *Muerte y sociedad en Burgos en el siglo XVI*, Burgos, Diputación Provincial de Burgos, 2001.

Reder Gadow, Marion, «Exequias y pompas barrocas en tiempos de Felipe V», *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 6 (1983), pp. 289-294.

Reder Gadow, Marion, *Morir en Málaga: testamentos malagueños del siglo XVIII*, Málaga, Universidad de Málaga, 1986.

Rodríguez Becerra, Salvador, «Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces», *Revista murciana de Antropología*, 18 (2011), pp. 31-41.

Rodríguez de Gracia, Hilario y Benítez Cano, Fernando, «El ritual de la muerte en Caba a fines del siglo XVII», en *Comunicaciones presentadas al VII Congreso de Profesores Investigadores (Motril, 1988)*, Córdoba, Hespérides, 1988, pp. 291-308.

Rus Rufino, Salvador y Arenas-Dolz, Francisco, «¿Qué sentido se atribuyó al zoon politikon (ζῷον πολιτικόν) de Aristóteles? Los comentarios medievales y modernos a la Política», *Foro interno: anuario de teoría política*, 13 (2013), pp. 91-118.

Sánchez Domingo, Rafael «El testamento castellano en el siglo XVI: institución jurídica al servicio de la muerte», en Campos Fernández de Sevilla, Francisco Javier (coord.), *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, San Lorenzo del Escorial (Madrid), Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2014, pp. 941-966.

Santonja Cardona, José Luis, «La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el Antiguo Régimen», *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 17 (1998-99), pp. 33-43.

Sasson, Donald, *Cultura: el patrimonio común de los europeos*, Beatriz Eguibar et alii (trads.), Barcelona, Crítica, 2006.

Sigüenza Martín, Raquel y Collantes González, José María, «La devoción de las ánimas del Purgatorio en Cádiz: Dos hermandades para su estudio», *Trocadero. Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 26 (2014), pp. 1-25.

Tausiet Carlés, María, “Gritos del más allá. la defensa del purgatorio en la España de la Contrarreforma”, *Hispania Sacra*, 115 (2015), pp. 81-108.

Vicente Arregui, Jorge y Choza Armenta, Jacinto, *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2002.

Vovelle, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1997.