

REAL ACADEMIA
DE
CÓRDOBA

COLECCIÓN
T. RAMÍREZ
DE ARELLANO

xv

LA MUERTE EN CÓRDOBA: CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (3)
**EL ARTE DE MORIR EN ÉPOCA
BAJOMEDIEVAL Y MODERNA**

ANA RUIZ OSUNA
COORDINADORA

LA MUERTE EN CÓRDOBA: CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (3)



EL ARTE DE MORIR EN ÉPOCA BAJOMEDIEVAL Y MODERNA

ANA
RUIZ OSUNA
COORDINADORA



REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA

2022

2022

ANA RUIZ OSUNA
Coordinadora

**LA MUERTE EN CÓRDOBA:
CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (3)**

**EL ARTE DE MORIR EN ÉPOCA
BAJOMEDIEVAL Y MODERNA**

REAL ACADEMIA
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA

2022

LA MUERTE EN CÓRDOBA:
CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (3)
Coordinador general: José Manuel Escobar Camacho

EL ARTE DE MORIR EN ÉPOCA BAJOMEDIEVAL Y MODERNA
Coordinadora: Ana Ruiz Osuna

(Colección *T. Ramírez de Arellano XV*)

© Portada: Epitafio del siglo XVI. Catedral de Córdoba. Fotografía: Antonio J. González Torrico

© De esta edición: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba

ISBN: 978-84-126734-1-8
Dep. Legal: CO 2147-2022

Impreso en Litopress. Edicioneslitopress.com. Córdoba

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

COLECCIÓN

T. RAMÍREZ DE ARELLANO

XV

**LA MUERTE EN CÓRDOBA:
CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (3)**

**EL ARTE DE MORIR EN ÉPOCA
BAJOMEDIEVAL Y MODERNA**

ÍNDICE

JOSÉ COSANO MOYANO Presentación	11
ANA RUIZ OSUNA Introducción	17
RICARDO CÓRDOBA DE LA LLAVE <i>Ars moriendi</i> . Costumbres funerarias en la Córdoba bajomedieval	25
ÁNGEL M. RUIZ GÁLVEZ Las necrópolis de los infieles: del fonsario de los judíos al cementerio judeoconverso	55
JOSÉ M. ESCOBAR CAMACHO ANA RUIZ OSUNA Cementerios parroquiales de la Córdoba bajomedieval y el nacimiento de las capillas funerarias	77
ANTONIO J. GONZÁLEZ TORRICO El destino del cuerpo. Estudio sobre la sepultura en la Catedral de Córdoba entre los siglos XIII al XVI	109
M ^a SOLEDAD GÓMEZ NAVARRO Teoría y práctica, academia y ritual: la muerte “barroca” en la Córdoba moderna	141
ENRIQUE SORIA MESA JOSÉ MARÍA GARCÍA RÍOS Buscando la inmortalidad. Fundaciones vinculares a la hora de la muerte (Córdoba, ss. XVI-XVIII)	165
GONZALO J. HERREROS MOYA La muerte en las clases privilegiadas cordobesas durante la Edad Moderna	187

ALEJANDRO MARCO CERRO GARCÍA Misas por un difunto. Las Capellanías en la Córdoba de los siglos modernos	221
RAFAEL M. GIRÓN PASCUAL La muerte y los mercaderes en la Córdoba de la Edad Moderna (ss. XVI-XVII)	235
ANTONIO CRUZ CASADO JUANA TOLEDANO MOLINA La muerte en Córdoba a través de los textos literarios españoles de época bajomedieval y moderna	253
YOLANDA VICTORIA OLMEDO SÁNCHEZ Las artes decorativas en la Córdoba Moderna: una aproximación a su estudio a través de testamentos e inventarios <i>post mortem</i>	279
CLARA SÁNCHEZ MERINO “Muero porque no muero”. Imágenes plásticas para evocar la muerte	305

PRESENTACIÓN

Vivir desde la muerte y morir desde la vida. Un aprendizaje que no siempre se ha hecho bien. Muerte y vida son hechos universales; pero también lo son socioculturales si atendemos a las mentalidades y emociones. La vida es el inicio, la muerte el final. Para una gran mayoría repensar la muerte en el XXI de los siglos, en los alelamentos de su primer cuarto y teniendo en cuenta que su experiencia es la del otro que muere, debe ser objeto de una re-actualización importante.

La muerte es miedo, desconocimiento y soledad. Nadie puede vivir sino su propia muerte. Pienso que el tesoro más importante de nuestra vida es la dignidad como personas que somos. Esa misma dignidad debe exigirse en la hora de la muerte, dado que los avances experimentados por nuestra sociedad son bien ostensibles. La certeza de alcanzar una muerte digna está en cualquier mente humana,

Todos quisiéramos estar libres del dolor biológico al final de la vida. Las creencias religiosas subliman este tránsito, aun cuando desconocemos el más allá y la propia muerte sea una experiencia en soledad, intersubjetiva, plagada por lo general de sentimientos, afectos y emociones.

En la contemporaneidad el humanismo, a pesar de las diferencias propias de cada persona, apuesta por el cómo, cuándo y dónde se ha de morir. La admisión de cuidados paliativos por indicación médica, hoy en día y en fase terminal, es moneda corriente en cualquier centro hospitalario de España. No es así en otras confesiones religiosas. Me refiero en concreto a la cristiana, que apuesta por la vida y la “otra vida” tras la muerte.

Después de estas reflexiones sobre la muerte y dentro del ciclo *La muerte en Córdoba: creencias, ritos y cementerios (III)* se acomete, por último, el subtítulo *El Arte de morir en la época bajomedieval y moderna*. En esta ocasión, bajo la coordinación de la doctora Ana B. Ruiz Osuna, académica correspondiente, fueron desarrolladas en el Salón de Columnas del edificio Pedro López de Alba un total de doce conferencias entre los meses de octubre, los miércoles y viernes, (19, 21, 26 y 28) y noviembre (2 y 4), cuyo contenido conformaría el volumen XV de la colección Teodomiro Ramírez de Arellano.

Tras la presentación del volumen (2), dedicado a la muerte entre musulmanes, mozárabes y judíos, dieron inicio las conferencias con la aportación de las costumbres funerarias en la Córdoba bajomedieval de nuestro académico y decano de la Facultad de Filosofía y Letras, *Ricardo Córdoba de la Llave*. En tanto que *Ángel María Ruiz Gálvez* de la Universidad Pablo de Olavide, se volcó en su investigación sobre las necrópolis de los infieles. En este caso sobre la población judía con dos etapas perfectamente diferenciadas. Una, durante su sometimiento a dominio musulmán y, otra, de la conquista cristiana (1236) hasta su expulsión (1492).

Cementerios parroquiales y nacimiento de las capillas funerarias llaman la atención de nuestro académico numerario, *José Manuel Escobar Camacho* y de nuestra coordinadora y académica *Ana B. Ruiz Osuna*. Tras una introducción aclarativa en que los autores hacen una incursión sobre la liturgia funeraria en la que priva la óptica cristiana se detienen, en el estudio de las necrópolis parroquiales del período bajomedieval y el análisis de su normativa. De igual forma, analizan esta liturgia tanto en la división de la Madina como la Axarquía, en las catorce collaciones en que se divide la ciudad siendo su referente la parroquia, a la vez que nos muestran los cementerios como centros de sociabilidad religiosa (derecho de asilo y sus excepciones, reunión de la feligresía, transacciones comerciales, lúdicas como también las situaciones de inseguridad de tales recintos funerarios). Por último, se adentran en el estudio de las capillas funerarias, como espacios privilegiados, deteniéndose en estas fundaciones en nuestra capital para terminar ofreciéndonos una selecta bibliografía. Igualmente, *Antonio González Torrico* de la Universidad de la Rioja, se adentra en el estudio de los espacios y usos funerarios en la Catedral cordobesa de los siglos XIII al XVI. Secuela de la masificación de sepulturas en el interior catedralicio, tenemos la aparición fundacional de capillas laterales con altares y se vislumbra su objetivo funerario. En este trabajo no solo aborda la tipología de estos enterramientos sino también sus elementos epigráficos de forma pormenorizada.

La aportación de nuestra académica correspondiente y catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Córdoba, *Soledad Gómez Navarro*, se circunscribe a establecer un proceso de reflexión sobre los estudios historiográficos (teoría) y la “verdad” de la muerte barroca (ritual). Tras un análisis exhaustivo de la historiografía en la etapa de la modernidad, desciende a tratar el tema de la muerte en la realidad de la Córdoba moderna que culmina, finalmente, en una selecta reseña bibliográfica

sobre esta temática. Por su parte, nuestro académico *Gonzalo J. Herreros Moya*, concreta su aportación en las clases privilegiadas cordobesas durante la Edad Moderna. Nobleza y clero, grupos privilegiados en la España del Antiguo Régimen, diferenciados en su seno como bien dice su autor, acumulan poder en la tierra durante su existencia y ambicionan su salvación tras la muerte, al tiempo que designan los espacios funerarios pertinentes. El estatus de esta élite, a tenor de los textos literarios, se verá afectado entre los siglos XIII-XVIII. Su aportación nos desmenuza y suministra, además, el acopio de derechos funerarios, pleitos habidos en el período y una selecta bibliografía.

La búsqueda de la inmortalidad intervivos suele ser un tema apasionante. En los siglos XVI al XVIII, la sostenibilidad de esta búsqueda estaba resuelta con la vinculación de la propiedad en manos de una minoría de herederos. Esta aportación, ha sido realizada por *Enrique Soria Mesa*, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Córdoba y del miembro de Cidehus-Uco, *José María García Ríos*, siendo su título *Buscando la Inmortalidad. Fundaciones vinculares a la hora de la muerte (Córdoba, ss. XVI-XVIII)*. En este trabajo realizan un pormenorizado análisis sobre la propiedad vinculada en la España Moderna y se detienen singularmente en las figuras de los mayorazgos y su tipología, fideicomisos, patronatos y capellanías. Asimismo, hacen referencia y mención a los bienes objeto de vinculación y a la universalización del mayorazgo, a tenor de lo dispuesto en las Leyes de Toro de 1505, con tan solo fundar ante el escribano, así como de los litigios ante tribunales regios y la aglomeración de mayorazgos como fuente de poder. *Alejandro Cerro García*, también vinculado a la Universidad de Córdoba, nos introduce con su trabajo titulado *Las Misas por un difunto. Las capellanías en la Córdoba de los siglos modernos*, en capillas y altares que celebraban una ingente cantidad de misas por el alma de los difuntos, nervadura esencial para la fundación de capellanías y cuya expansión tuvo lugar en la España del Antiguo Régimen, al tiempo de ser estas el sustento para muchos presbíteros. En su aportación va analizando las disposiciones emitidas por el Obispado de Córdoba en torno al tema y pasa a conceptualizar, a renglón seguido, el término capellanía, revisar su historiografía existente en este extremo, nos refleja la cuantía de estas y su distribución geográfica, finalizando con las oportunas conclusiones.

Por su parte, los profesores *Antonio Casado Cruz* y *Juana Toledano Molina*, catedráticos de Lengua y Literatura, contribuyen al estudio de la muerte en Córdoba sobre textos españoles en los períodos bajomedieval

y moderno. Como bien dicen sus autores el tema de la muerte en Córdoba no le es ajeno. Es más, adquiere -en alguna ocasión- tintes autóctonos, aun cuando esta liturgia se inserta en la tradición hispánica. Su impecable recorrido nos pone en contacto con las medievales *Danzas de la Muerte* y *Coplas a la muerte de mi padre* y sus respectivas influencias (teatro, poesía y pintura, en el primer caso, y métrica, lirismo, pensamiento, fama, religiosidad, figuras literarias y su impacto literario, en el segundo).

Especial mención merece también Juan de Mena, el autor cordobés más significativo del momento y contemporáneo de Jorge Manrique. Dos apuntes serían suficientes: su “Decir o tratado de la muerte”, influenciadas por la *Danza* y las *Coplas* de Manrique y “Oh, rabiosas tentaciones”. Más su gran obra, *Laberinto de Fortuna* o las *Trescientas*, influenciada por la *Divina Comedia de Dante* y otras obras prerrenacentistas, en la que se da un notorio hecho: la resurrección de un cadáver, pretexto que le sirve a la bruja para hacer predicciones sobre el condestable Álvaro de Luna.

Al llegar al Siglo de Oro, glosan a Santa Teresa y San Juan de la Cruz, y se detienen en los comentarios del fraile agustino Alonso de Orozco con su *Victoria de la muerte*; Luis Barahona de Soto, lucentino, con sus *Diálogos de la montería*, *Égloga de las hamadriades* y *Fábula de Acteón*. En otro orden de cosas, se van glosando las plumas del baenense Luis Carrillo de Sotomayor, Luis de Góngora, Francisco de Quevedo, Juan Páez de Valenzuela, Manuel María de Arjona y Cubas, concluyendo en un apéndice bibliográfico en sintonía con el tema investigado.

La siguiente aportación nos viene de la Universidad de Córdoba de mano de Yolanda Victoria Olmedo Sánchez bajo el título de *Las Artes decorativas en la Córdoba Moderna: Una aproximación a su estudio a través de los testamentos e inventarios post mortem*. Partiendo de esta fuente documental la autora traza el objetivo de apreciar la evolución y la permanencia de estas manifestaciones suntuarias muy imbricadas en la vida cotidiana de mujeres y hombres en relación a su condición civil y social de la Córdoba del periodo. Tras una serie de consideraciones generales acerca de estas artes decorativas, se detiene esencialmente en el siglo XIX; siglo, en el que se reconoce una valoración de la artesanía al apreciar el trabajo, las cualidades de los artistas y la proyección de las artes decorativas como cultura material y su incorporación dentro de las artes plásticas. Esta investigadora aborda seguidamente la tipología documental escrita ya judicial, eclesiástica o notarial, entre otras a su alcance, sobresaliendo entre todas los inventarios post mortem, ya urbanos ya

rurales, de los que realiza un estudio exhaustivo a la vista de la testamentaria existente en los protocolos notariales.

Clara Sánchez Merino con el título de *Muero porque no muero. Imágenes plásticas para evocar la muerte*. Para cualquier historiador la imagen, además del simbolismo que puede representar para el arte en general, se trata de un documento histórico digno de tenerse en cuenta, dado que nos transmite un mensaje. En este extremo, toda obra de arte ya sea arquitectónica, escultórica o pictórica nos invita a su lectura. Una mirada a la modernidad, a su estética, debe descubrir y abundar –como bien dice la autora de este trabajo– en el papel ejercido por la imagen sobre la permeabilidad social, devocional y grupal conversa de este tiempo. No cabe la menor duda, que situarnos ante la muerte, coadyuva a reconocer la mentalidad de una época. A este fin va encaminado el estudio de la ponente que, partiendo de imágenes y símbolos, traza las nervaduras más significativas del pensamiento en torno a la Parca en esta etapa histórica, zarandeada como bien sabemos tanto por la reforma protestante como la llevada a cabo por la Iglesia Católica.

JOSÉ COSANO MOYANO

Presidente

Real Academia de Córdoba

INTRODUCCIÓN

Si en el volumen anterior *La muerte en Córdoba: creencias, ritos y cementerios. Entre musulmanes, mozárabes y judíos* la fecha de 711, año de la llegada de los contingentes de origen islámico desde el norte de África, servía de referencia para marcar un importante cambio histórico, político y social en la que fuera capital de la Bética romana, en esta ocasión el hito cronológico que tendremos en cuenta será la conquista de Córdoba por parte de las tropas castellanas bajo el mandato del rey Fernando III en 1236. La entrada triunfal en la ciudad, tras meses de asedio, puso especial atención en el símbolo político-religioso por antonomasia: la Mezquita Aljama, que sería consagrada como Catedral, bajo la advocación de la Asunción de la Virgen.

La cristianización del recinto amurallado se hizo a través de la configuración de collaciones cuyo centro neurálgico eran las parroquias, normalmente instaladas sobre los restos de las antiguas mezquitas de barrio. Se organizaron un total de 14 collaciones, 7 en la villa (Santa María, San Juan, Omnium Sanctorum, San Nicolás, San Miguel, San Salvador y Santo Domingo) y 7 en la axerquía (San Nicolás, San Pedro, San Andrés, Santa Marina, San Lorenzo, Santa María Magdalena y Santiago), que además de servir como centro de celebraciones religiosas, puntos de encuentro y reunión, caridad y asilo, se convirtieron en las protagonistas del mundo funerario. Los cementerios extramuros organizados a lo largo de las grandes vías de comunicación existentes desde época romana y perpetuados en época islámica por su vinculación con los arrabales desaparecerán para dar paso a los cementerios parroquiales, donde sólo podrían enterrarse los buenos cristianos, teniendo prohibido tal espacio los judíos, moros, herejes, excomulgados, usureros, ladrones y los fallecidos en torneos o bajo pecado mortal, según pone de manifiesto Las Partidas de Alfonso X, el primer texto legislativo de la época que se encargaba de tales menesteres.

A falta de excavaciones arqueológicas que nos permitan conocer las características físicas de estos cementerios, las fuentes históricas y jurídicas nos los presentan como lugares caracterizados por una activa vida

social, donde era habitual la convocatoria de reuniones, transacciones económicas, banquetes y actividades lúdicas, pero también foco de escándalos, ajustes de cuentas e, incluso, asesinatos. Junto a ellos debemos destacar los cementerios vinculados a conventos, ermitas y hospitales, algunos de ellos situados fuera de la ciudad, así como la creación de las primeras capillas funerarias en el interior de los templos cristianos. Sin duda alguna, la más importante de todas y la que marcaría un estilo cordobés fue la mandada construir por Enrique II en 1372 para su padre Alfonso XI y su abuelo Fernando IV en el interior de la propia Catedral. Su estilo mudéjar con influencias góticas, presente en el uso de azulejos y yeserías con decoración de motivos vegetales y geométricos, se vio complementado por el uso de la heráldica, sirviendo como inspiración para otras capillas nobiliarias como la mal llamada de San Bartolomé, perteneciente a Diego Fernández, o la de los Orozco en Santa Marina. Aun así, la estadística demuestra que las familias más importantes, incluida también la mesocracia que fue adquiriendo gran protagonismo a partir de los siglos XV y XVI, prefirieron los conventos y monasterios como morada final. Así pues, la jerarquía social quedaba de manifiesto no sólo en la topografía funeraria de la ciudad sino también en la elección del lugar en el interior del espacio sagrado, siendo de mayor a menor prestigio el presbiterio, el coro, la capilla mayor, la capilla del Evangelio, la capilla de la Epístola, las capillas laterales, altares y, por último, el suelo de las iglesias. Este se generalizó a partir de las recomendaciones del Concilio de Granada de 1565, para que los fieles cristianos se diferenciaran de los que se enterraban en cementerios al aire libre.

Este sería el caso de los judíos, ahora asentados en el ángulo suroccidental de la villa, bajo la protección del Alcázar de los Reyes Cristianos por su apoyo durante la conquista de Córdoba. La judería bajomedieval contaba con su propio espacio funerario extramuros, situado entre la Puerta de Almodóvar y la Puerta de Sevilla y conocido historiográficamente como el Fonsario de los Judíos, en funcionamiento hasta la expulsión de esta población por decreto de los Reyes Católicos en 1492. A partir de ese momento veremos la creación de un nuevo cementerio para la población judeoconversa, en el lugar ocupado por el convento de Santa María de las Huertas, actual Avda. de la Victoria. La población conversa supo convertir como ninguna otra su importante capital económico, la mayoría de origen comercial, en capital simbólico, dejando una gran huella en el mundo funerario cordobés.

La variedad de fuentes con las que ahora contamos para estos siglos medievales y modernos, esto es, libros sacramentales, protocolos notariales, testamentos, escrituras fundacionales de capillas y capellanías, ya sean laicas o eclesiásticas, o los propios estatutos de la Santa Iglesia Catedral de Córdoba, permite profundizar y diversificar sobre todo lo relacionado con la muerte como nunca antes había sido posible. En este sentido, los estudios de carácter multidisciplinar que llevan años abordando la Historia de las Mentalidades y de las Costumbres, de tradición francesa, han marcado el itinerario a seguir en las investigaciones sobre el mundo funerario bajomedieval cristiano y del Antiguo Régimen en España, con importantes representantes en el caso que nos ocupa tales como Margarita Cabrera, José Luis del Pino o Soledad Gómez. A través de los participantes en este volumen, que los tendrán como referencia, pasaremos del concepto del “ars moriendi” a la “muerte barroca”, donde la actitud de salvación ante el momento final de la vida y el temor de Dios se harán presentes en todas las clases sociales, perpetuando, además, costumbres funerarias anteriores como el empleo de amortajamientos y ataúdes de madera, el mantenimiento de los cortejos funerarios de carácter público, la expresión externa del duelo a través del luto y la contratación de plañideras, a las que se suman ahora la arquitectura efímera y el encargo desorbitado de misas para rezar por el alma del difunto y ayudarle, así, a pasar lo antes posible el tránsito por el Purgatorio.

La literatura también se hará eco de estas preocupaciones espirituales y será prolífica en estos asuntos, poniendo de manifiesto la actitud ante la muerte de toda una sociedad a través de las ideas de Eros y Tánatos o las famosas *Danzas de la muerte*, siendo de especial interés por el tema aquí tratado *Coplas a la muerte de mi padre* de Jorge Manrique, de gran influencia en el *Tratado de la muerte* o *El laberinto de Fortuna*, del cordobés Juan de Mena. La mística también hará acto de aparición en estos momentos, con representantes principales como Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, de gran inspiración en la obra de Luis de Góngora y Manuel M^a Arjona, canónigo y primer director de la RAC, que llegó a escribir *Ejercicios para la muerte*.

La Historia del Arte también nos servirá para acercarnos al ambiente costumbrista de la época, gracias a los testamentos e inventarios post-mortem, que nos describen armas, armaduras, indumentaria personal, joyas, mobiliario, vajillas de loza, porcelana o cristal, etc., pero muy especialmente para entender el cambio de mentalidad que supuso la aparición del protestantismo y la celebración del Concilio de Trento, pasando

de obras en las que la muerte está presente en su forma más evidente (cráneos y calaveras), relacionadas con el *memento mori* y el *tempus fugit*, a la *Devotio Christi* que supuso el cambio hacia las imágenes más devocionales en torno a la figura del Mesías.

ANA RUIZ OSUNA

Coordinadora

ARS MORIENDI. COSTUMBRES FUNERARIAS EN LA CÓRDOBA BAJOMEDIEVAL

RICARDO CÓRDOBA DE LA LLAVE
Real Academia de Córdoba
Universidad de Córdoba

1. Introducción

El tema de las actitudes ante la muerte y las costumbres funerarias seguidas por la sociedad europea entre los siglos XIII y XV resulta hoy bien conocido, gracias a la multitud de estudios realizados durante las cinco últimas décadas. De hecho, Adeline Rucquoi podía afirmar, en el prólogo al trabajo de Ariel Guiance sobre *Los discursos de la muerte en la Castilla medieval*, publicado en 1998, que la temática se caracterizaba ya entonces por su escasa originalidad (Guiance 1998: 13).

Y resulta ser así porque en Europa, tras el estudio precursor de Johan Huizinga sobre *El otoño de la Edad Media*, donde incluía en 1919 un innovador capítulo dedicado al tema, los desarrollados sobre costumbres funerarias conocieron un intenso auge en conexión con la escuela francesa de los *Annales* y su pasión por la historia de las mentalidades. En los años 50 y 60 del siglo XX destacaron los trabajos de Alberto Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, e *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)* (Tenenti, 1952; 1957). Un salto cualitativo se produjo durante los años 70 y 80, en los que sobresalen los estudios de Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident* (1975) y *L'Homme devant la mort* (1977) (Ariès 1982; 1992); Michel Vovelle *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours* (Vovelle 1983), donde diferencia la “*mort subie*” (o sufrida, muerte propiamente dicha), la “*mort vécue*” (o vivida, conjunto de actitudes, gestos y ritos que acompañan el reco-

rrido a la tumba y al más allá) y los “*discursos sobre la muerte*” (fruto de la reiteración de prácticas funerarias o establecidos por instituciones como la Iglesia) (Vovelle 1985: 102-104); y Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà : Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge*, donde estudiaba los testamentos de la región de Avignon datados a finales de la Edad Media, obra que culmina de forma brillante esta productiva década de la historiografía francesa (Chiffolleau 1980) y antecede a la que Danièle Alexandre-Bidon publicó en 1998, *La mort au Moyen Age. XIIIe-XVIIe siècles*, síntesis de lo escrito hasta la fecha sobre la muerte en la Edad Media, que sirvió para cerrar el siglo (Alexandre-Bidon 1998).

Se suele considerar la década de los años ochenta como el momento en que se elaboraron las primeras aportaciones de la historiografía española sobre la muerte, en particular a raíz de dos importantes encuentros en torno al tema celebrados, el primero en Barcelona en 1985, con el título de *Muerte en la Edad Media*, cuyas actas no llegaron a ver la luz; el segundo en Santiago de Compostela en 1986, editado por Manuel Núñez y Ermelindo Portela bajo el sugerente título de *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media* (Núñez y Portela 1988). Ambos sirvieron como punto de partida a investigaciones llevadas a cabo gracias al estudio de los testamentos y, en menor medida, de fuentes más variadas, línea en la que destacan los trabajos de Emilio Mitre, *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval (1200-1348)* y *Fantasmas de la sociedad medieval: enfermedad, peste, muerte* (Mitre 1988; 2004).

A lo largo de la década de los años noventa el tema de la muerte se fue consolidando como campo de estudio propio de la historiografía española, con la celebración de encuentros y edición de estudios monográficos, y se publicaron los primeros acercamientos al tema referidos al conjunto de la Corona castellana, llevados a cabo por Ariel Guance, *Muertes medievales. Mentalidades medievales. Un estado de la cuestión sobre la historia de la muerte en la Edad Media* y *Los discursos sobre la muerte en la Castilla Medieval (siglos VII-XV)* (Guance 1989; 1998); Susana Royer, *Morir en España (Castilla Baja Edad Media)* (Royer de Cardinal, 1992); y Fernando Martínez Gil, *La Muerte Vivida. Muerte y Sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media* (Martínez Gil 1996). Ya en el siglo XXI, es obligado citar las obras colectivas coordinadas por César González Mínguez e Iñaki

Bazán sobre la muerte en el País Vasco (González y Bazán 2006; 2014) y la tesis doctoral de Roberto Palacios que profundiza de manera particular en esta temática (Palacios 2017).

En Córdoba, los principales estudios referidos a este período han sido elaborados por Margarita Cabrera, José Luis del Pino y Blanca Navarro, autores que tienen en común el haber profundizado en esta temática a través del análisis de los testamentos pertenecientes a la magnífica colección de protocolos notariales del siglo XV conservada en el Archivo Histórico Provincial de la ciudad (Cabrera 1994; 1998; del Pino 2001-2002; Navarro 2011). Sin embargo, otros autores lo han hecho desde puntos de vista diferentes, relacionados con el urbanismo o con los testimonios materiales y artísticos conservados en las parroquias y en la propia Catedral cordobesa, aunque se hayan centrado desde el punto de vista cronológico más en el período moderno que en el bajomedieval (González Torrico 2020).

2. La muerte vivida: actitudes ante el deceso y recursos para la salvación

Como bien afirmaban M^a Carmen García Herrero e Isabel Falcón en su estudio sobre la muerte en el Aragón bajomedieval,

sostener que en el siglo XV la muerte se situaba en el centro de la vida es una afirmación que los historiadores e historiadoras hemos repetido incansablemente desde que Alberto Tenenti la formulara, pues parece difícil encontrar otra época de la historia de Occidente en la que el hecho de morir haya adquirido mayor y más explícito protagonismo que la Baja Edad Media (García y Falcón 2006: 153).

En la Baja Edad Media se aceptaban las doctrinas cristianas sobre la muerte. Una vez que se producía la muerte corporal, cuerpo y alma seguían caminos separados. El cuerpo sería amortajado, custodiado y honrado por familiares y amigos, y finalmente depositado en una sepultura en espera de la resurrección final. Por su parte, el alma sería sometida a un juicio particular en el que las acciones hechas en vida por su dueño serían examinadas con el fin de determinar si éste merecía ser recompensado con la vida eterna o si, por el contrario, merecía ser condenado al infierno o permanecer en el Purgatorio. Todo ello a la espera del momento de la resurrección final, en que Jesucristo re-

aparecería para resucitar a quienes estuvieran libres de pecado, y momento en el que cuerpo y alma se volverían a encontrar para vivir eternamente o para ser definitivamente castigados (Palacios 2017: 114-115).

Pero pese a este *discurso oficial* de la Iglesia, durante los siglos finales de la Edad Media se temía, y mucho, a la muerte. Margarita Martín, en una acertada reflexión, afirma que el miedo a la muerte, como a todo lo desconocido, es un hecho universal, que no ha conocido límite cronológico alguno (Martín 2005: 123-124). Y así se reconoce de manera expresa en la documentación y en la iconografía de la época, donde se la suele representar como una figura humana impregnada de elementos desagradables que producen horror y asco a quienes la contemplan. Es probable que infuyera en ese hecho la gravedad de las epidemias de Peste y de enfermedades infecciosas habidas durante la época, en particular la de 1348, momento a partir del cual la muerte aparece a los hombres con toda su cruda realidad y se representa con todo su horror, se tallan esqueletos en las lápidas, cadáveres desnudos, semicorruptos y enjutos, la calavera se hace usual en las tumbas como clara alusión a la condición precedera del hombre, y lo hace también con frecuencia en las celdas de los cenobios como invitación a la meditación sobre las postrimerías (Del Pino 2001-2002: 241). Ana Arranz o Roberto Palacios han podido afirmar que el temor hacia la muerte se incrementó durante este período porque la tenebrosa imagen del infierno y de sus tormentos fue representada de forma mucho más habitual que la del Cielo (Arranz 1986: 114; Palacios 2017: 148) (Fig. 1).

Contra este miedo, la Iglesia desarrolló un discurso, bien intencionado pero insuficiente, destinado a mitigar la inquietud que ocasionaba el tener que desprenderse de los bienes terrenales, centrado en conceptos como la brevedad de la vida física frente a la eternidad de la vida del alma, o en que el hombre se encontraba de paso por un mundo, al que, dadas sus miserias, no debería ser tan doloroso renunciar. La sociedad reconoce el carácter universal e igualador de la muerte, al menos desde el punto de vista fisiológico. La idea de que nadie, por poderoso o bondadoso que hubiera sido en vida, podía salvarse de ella formó parte de este discurso oficial, y fue durante el siglo XV cuando esta idea recibió un mayor tratamiento por parte de los textos literarios en forma de las conocidas *Danzas de la Muerte* o *Danzas macabras*,



Fig. 1. Representaciones de la muerte en un grabado de Miguel Wolgemut (1434-1519) extraído de la primera edición (Nufremberg, 1493) del *Liber Chronicarum* de Hartmann Schedel (1440-1514)

cuyo argumento solía girar en torno al indiscriminado llamamiento que la Muerte hacía a toda una serie de personajes típicos de aquella sociedad a «danzar» con ella (Infantes 1997). Pero también subrayó su carácter incierto porque, como expresaba a fines del siglo XIV el burgalés Ruy Pérez, canónigo del hospital de Santa María de Frías, nadie “*ni por seso ni por sabiduria que en sy aya, ni por grand logar que tenga, non es çierto ni sabidor del dia nin de la ora del su finamiento*» (Palacios 2017: 138) (Fig. 2).

Indiscutiblemente, el mejor y más eficaz método para morir en paz y con mejores perspectivas de salvación eterna fue el de llevar una vida ejemplar, pero eso no siempre resultaba posible por la tendencia de los mortales a los desvíos, errores y pecados. De modo que el te-



Fig. 2. Un grupo de personas, de diferentes clases sociales, baila alrededor de un ataúd abierto donde reposa un esqueleto humano. *Danza de la muerte* representada en los frescos del convento de San Francisco de Morella, Castellón, cuya composición ha sido datada entre los años 1427 y 1442

mor a la muerte y al resultado del juicio que acaece al alma recién desligada del cuerpo, estuvo en la base de que en los últimos siglos medievales surgieran obras destinadas a enseñar a morir cristianamente y a ayudar a hacerlo a quienes asistían a los enfermos (Palacios 2017: 178-180). Estos manuales encontraron un público ávido y numeroso. Hacia 1403 Juan Gerson, teólogo y gran canciller de la Sorbona, redactó el opúsculo *De scientia mortis*, en el que intentaba aleccionar a los asistentes de los moribundos para que les condujeran a aceptar la muerte como algo venido de Dios, les ayudaran con la formulación de preguntas idóneas a arrepentirse de sus culpas, estimularan su confianza en Jesucristo, en el Padre, en la Virgen, en los ángeles y en los santos, como mediadores; se ocuparan de averiguar si habían testado o si habían sido excomulgados; de exigir a los médicos que recordasen a los enfermos la obligación de confesarse; y también habían de procurar acercar al lecho de cada yacente las imágenes que

le movieran a mayor devoción. Así como leerle las escrituras que le suscitaran mayor piedad, todo ello con profusión de aspersiones de agua bendita (Adeva 2002: 307-309).

Entre 1415 y 1450 surgieron los *Ars moriendi*, dos textos escritos en latín que recogen los protocolos a seguir para garantizar una buena muerte, cómo morir bien de acuerdo con los preceptos cristianos. Su vertiginosa popularidad hizo que se tradujeran a la mayor parte de las lenguas europeas occidentales, iniciando la tradición literaria de guías para la muerte. La versión larga original, *Tractatus* (o *Speculum*) *artis bene moriendi*, fue escrita en 1415 por un fraile dominico y consta de seis capítulos dedicados, el primero, a explicar que morir tiene un lado bueno para consolar al moribundo y a enseñarle que no se debe temer a la muerte; los siguientes, están consagrados a resumir las cinco tentaciones que asaltan al moribundo y enseñar cómo evadirlas (falta de fe, desesperación, impaciencia, orgullo y avaricia); a las siete preguntas que deben de ser hechas al moribundo para que le sirvan de consolación a través de los poderes redentores del amor de Cristo; el cuarto expresa la necesidad de imitar la vida de Cristo; y el quinto está dirigido a amigos y familiares, marcando las pautas de conducta ante el lecho de muerte, que incluyen la oración. La versión corta apareció poco antes de 1450 en los Países Bajos (Ruiz 2011: 317-318).

Es significativo el grabado número 7 de los 11 contenidos en la edición del *Ars Moriendi* realizada en los Países Bajos en torno a 1460. Muestra la tentación del diablo consistente en fomentar en el moribundo un orgullo desmedido sobre sus propios méritos, incitándole a cometer el pecado capital de la soberbia, que le arrastra a considerarse digno de recompensa y libre de cualquier peligro en materia de salvación. Al fondo de la escena, Dios Padre, Cristo, la Virgen María, unos santos y tres almas piadosas, contemplan implorantes al moribundo, mientras que unos demonios entonan sus alabanzas y ofrecen al enfermo coronas, símbolo de famas mundanales (Fig. 3). En las representaciones teatrales del período, los demonios suelen luchar denodamente con los ángeles por la posesión de las almas: siempre tramposos, los secuaces del Maligno intentan arrebatarse a las fuerzas del bien los espíritus de los muertos hasta el último instante, no sólo en la cabecera del lecho de los moribundos, sino incluso cargando el correspondiente platillo de la balanza en el momento del juicio final.

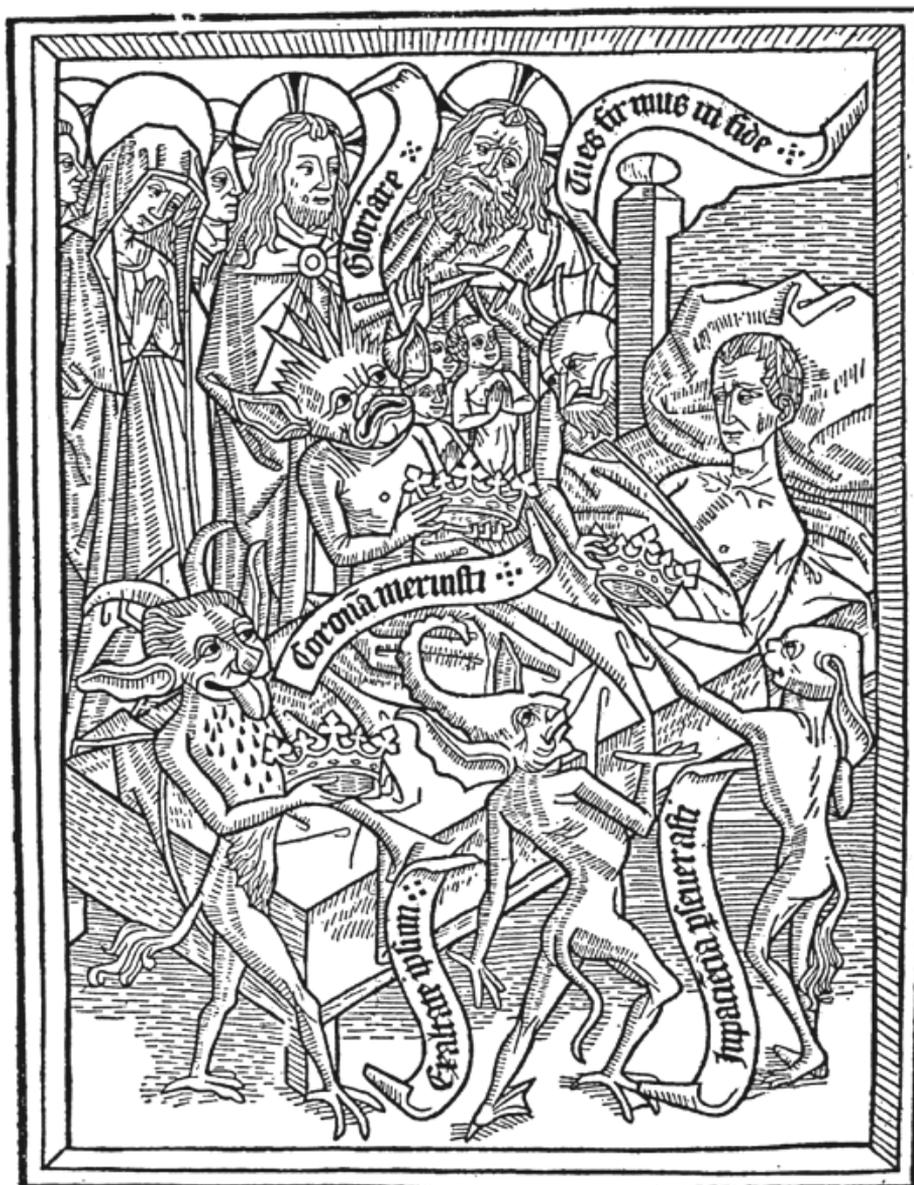


Fig. 3. Grabado número 7 de la edición del *Ars Moriendi* (Países Bajos, c. 1460)

Hacia 1489 se publicó en Zaragoza el primer *Ars Moriendi* peninsular, escrito por Juan Hurus y titulado *Arte de bien morir*. Martínez Gil ha estudiado uno de los *Ars Moriendi* menos conocidos, el *Tracta-*

do del bien morir, del siglo XV, conservado en la Biblioteca de la Catedral de Toledo. Dividido en seis partes, como la mayoría de estos manuales, comienza con la enumeración de lo que se debe saber para morir bien; continúa con la descripción de las tentaciones que aquejan a los agonizantes; luego sugiere las preguntas que deben hacerse a los moribundos y recomienda una serie de oraciones adecuadas que debe recitar el enfermo, o su asistente, si éste no puede. Martínez Gil afirma que la evolución en el tiempo producirá modificaciones en estos tratados porque, al comparar los datados en época bajomedieval con los del período moderno, concluye que los primeros son artes del bien morir, y los segundos, artes de bien vivir para morir bien (Martínez Gil 1996: 131).

Por tanto, no cabe duda de que el ser humano se hallaba en mejores condiciones para alcanzar la salvación del alma, si había confesado, comulgado y recibido, antes de morir, la extremaunción. A lo largo de la Baja Edad Media la sociedad fue continuamente exhortada, desde muy diversos ámbitos, a que recibiera los santos sacramentos, dado el gran beneficio que su administración generaría en el agonizante (Palacios 2017: 181). Y así, pese a las dificultades inherentes a la extensión práctica de la extremaunción, la muerte ideal sería la declarada en el caso del noble cordobés Pedro de Guzmán, que murió en su casa “*e confesó, comulgó e fue oleado*” (Cabrera 1994: 65), mientras que la muerte repentina o desastrada era considerada una fatalidad, como evidencia la maldición expresada en numerosos romances, “que se caiga del caballo y muera sin confesión”. Habitualmente los sacerdotes, en particular los curas párrocos, se desplazaban a las casas y a los hospitales para practicar este sacramento a los moribundos, que solían ser ungidos con óleo bendito en varias partes del cuerpo, mudables con el paso del tiempo, siete según *Las Partidas*, ojos, orejas, nariz, boca, manos, pies y “*lomos*” (ombligo, en caso de mujer), al ser consideradas las más pecaminosas del ser humano (Del Pino 2001-2002: 243-244). Una vez producida la muerte, el sacerdote rezaría un primer responso y varias oraciones por el difunto, para posteriormente abandonar el lugar donde se encontraba el cadáver y dar comienzo al sepelio.

Al seguir esta práctica, los testadores no hacían sino asumir lo que la Iglesia proclamaba por boca de sus ministros, la certidumbre de morir, la incertidumbre del momento del óbito y, por tanto, la necesi-

dad de meditar continuamente sobre la muerte y estar preparado para ella (García y Falcón 2006: 164). Ese fue el motivo por el que resultó tan habitual que los miembros de todos los grupos sociales, desde los más aristócratas a los más humildes, dictaran testamento, escritura definida por Jacques Le Goff como “*le passeport pour le ciel*» (Le Goff 1964: 240). José Luis del Pino afirma que el 74% de los testadores dictó su testamento estando enfermo, proporción que Blanca Navarro eleva al 77% en el año 1488 debido a la presencia de la peste en la ciudad. Se dictan con frecuencia en la cama, más en la propia casa que en un hospital, donde el porcentaje de los que testan se reduce, según la misma autora, al 4%. Y era frecuente hacerlo no solo cuando se estaba enfermo, sino cuando se partía hacia una campaña de guerra o un viaje por motivos comerciales, debido a los riesgos que se corrían en tales empresas, o se acercaba para las mujeres el momento del parto, declarando siempre hallarse en buenas condiciones mentales (Del Pino 2001-2002: 234-235; Cabrera 1994: 65; Navarro 2011: 202-208).

En los testamentos se intentaron armonizar las dos prioridades que hombres y mujeres sentían al final de su vida: lograr la salvación del alma y garantizar la existencia de familiares y descendientes. Aunque el modo en el que los vivos pudieron contribuir a aliviar y consolar las almas de sus difuntos pudo ser muy diverso, lo cierto es que la tradición cristiana acabó admitiendo únicamente cuatro formas: la celebración de misas, las oraciones dirigidas a Dios y a los Santos a favor de los difuntos, las limosnas dirigidas a pobres y diversas instituciones benéficas o piadosas y los ayunos realizados por familiares y amigos (Palacios 2017: 456). En ellos, el otorgante confía en alcanzar la salvación haciendo, en primer lugar, declaración expresa de fe mediante la inclusión, por lo habitual en el encabezamiento del texto, de una especie de síntesis del Credo, referida al dogma trinitario, Creación, pecado, misericordia y redención divina, la existencia del Paraíso y el papel mediador de la Virgen María y de la corte celestial con el Todopoderoso. Así lo expresa este ejemplo, fechado en abril de 1472,

e creyendo firmemente en la santa fe cathólica e en la santa e verdadera Treenydad (...) conosco e otorgo que fago e ordeno este my testamento e manda de my e de mys bienes a honor de Dios e de la Virgen gloriosa santa María su madre con toda la corte çelestial, en que mando primeramente mi

ánima a my señor Dios que la fiso e crió e redimió qué por la su santa mysericordia e piedad la quiera perdonar e la mande llevar a la su santa gloria de paraíso” (Del Pino 2001-2022: 241).

Y mediante la expresión de recurrir a la intercesión de la Virgen María, de Jesucristo, y en más raras ocasiones de alguno de los santos de la corte celestial en particular, para obtener el perdón de pecados “*presentes e pasados, confesados e oluidados*” (Cabrera 1994: 76).

Y, en segundo término, mediante la manda de una serie de disposiciones piadosas que habían de ejecutar los albaceas testamentarios tras su muerte. El apartado de mayor relieve dentro de este capítulo lo constituía la demanda de sufragios o misas por su propia alma y, a menudo, por las de parientes y deudos fallecidos, consideradas como un medio esencial de intercesión por el alma de un fiel cristiano al servir de ayuda, si ésta no se encontraba completamente limpia, para hacerla entrar en el Cielo o estar menos tiempo en el Purgatorio. Lo habitual era celebrar una misa de *requiem* cantada el día de la inhumación —a veces se sustituía por tres rezadas—, luego nueve rezadas —una cada día durante el período llamado *novenarias* o *novenas*—, y, finalmente, otra, igual a la del día del entierro, al finalizar la novena, llamada de *cabo de novena*; solían ofrendarse con pan, vino y cera, y celebrarse en el templo de la propia sepultura o en otra iglesia. A veces, los testadores pedían misas a los treinta días de la inhumación, o *treintanarios*, y misas anuales de aniversario, denominadas de *cabo de año* o *fin de año*, que conmemoraba el aniversario del deceso y, dada la relevancia de tal acontecimiento, se solía pretender que fuera de la misma calidad que la que se oficiaba el día del enterramiento (Palacios 2017: 466).

El número de misas encargado no dependía tanto de la religiosidad del testador como de su capacidad económica, pues era de obligado cumplimiento entregar dinero y bienes en especie al lugar donde se celebraban y a los clérigos que decían los oficios. Pero se observa un deseo de encargarlas en gran cantidad y de que fueran oficiadas por un elevado número de clérigos, como muestra de la aristocracia del difunto. Terreno donde la acumulación conducía a la salvación, mayor cantidad de misas y de oficiantes, más posibilidades de salvación. La remuneración de misas, novenas y treintanarios, además de en dinero

para los clérigos de la iglesia o monasterio, solía realizarse mediante la entrega de cierta cantidad de dinero, de cera y vino para los oficios, y existió la costumbre, al menos desde finales del siglo XV, de ofrecer una comida o yantar a los oficiantes (Palacios 2017: 488).

Y de hacerlo en los días sucesivos al entierro de forma que ayudaran al alma justo en los momentos más decisivos: el veinticuatro Diego Fernández de Cárcamo dispuso que, una vez celebradas sus exequias en San Francisco, le dijeran en la Catedral, en cada una de las iglesias parroquiales y en todos los monasterios de la ciudad, una misa de requiem cantada. Por eso, el encargo de misas a perpetuidad constituyó una costumbre más bien excepcional, seguida solo por la aristocracia debido a su elevado coste y para la que solía reservarse el establecimiento de capellanías, cuya fundación llevaba implícita la asignación de una renta vitalicia para ayudar a mantener al clérigo o clérigos encargado de servirla, renta satisfecha a veces en forma de dinero anual, pero sobre todo dejando bienes inmuebles o heredades (Del Pino 2001-2002: 260-262; Cabrera 1994: 73-75; Navarro 2011: 216-217). Sonia Serna ha demostrado que tanto los obituarios como los libros de memorias constituyen “*una valiosa fuente de información para analizar el cumplimiento a lo largo de los siglos de aquellas fundaciones pro-ánima de los testamentos*”, utilizando para hacerlo el realizado a comienzos del siglo XV por un racionero del cabildo catedralicio de Burgos (Serna 2011: 257-258). Además de la celebración anual de misas encargadas por los fallecidos, las parroquias solían officiar, al menos desde comienzos del siglo XIV, una misa de requiem por los difuntos todos los lunes, práctica relacionada con la creencia de que el lunes era el día en que las almas del Purgatorio volvían a sus tormentos tras haber descansado el domingo (Lauwers 1997: 378).

Los testadores establecían también mandas piadosas, en la medida de sus posibilidades, con el doble propósito de descargar sus conciencias y conseguir más fácilmente, mediante la realización de tales buenas obras, la salvación. Pero aquí también los menesterosos estaban en desventaja respecto de los privilegiados, cuya economía les permitía realizar cuantiosas y diversas donaciones. De hecho, en los testamentos de personas humildes sólo aparecen las denominadas “*mandas acostumbradas*”, las cuales suponen la entrega de un mínimo de 6 mrs para la Catedral y un mr para la Cruzada, las órdenes de la Trinidad y la Merced y para cada una de las casas de emparedadas de la ciudad,

incluyendo las de Santa María de las Huertas. Con ligerísimas variantes, esta podría ser la presentación generalizada de aquellas mandas en los testamentos cordobeses de la segunda mitad del siglo XV,

e mando a la Crusada e a la Santa Trenydat e a Santa María de la Merçed a cada una un mrs. para ayuda a la redición de los catiuos, e mando a la obra de la iglesia cathedral desta dicha çibdat seys mrs. e çinco dineros porque me sean otorgados sus santos perdones e yndulgençias, e mando a las enparedadas de todas las eglesias desta dicha çibdat, con las de Santa María de las Huertas, a cada una un mr, e encomyéndoles que rueguen a dios por my ányma (Del Pino 2001-2002: 267; Navarro 2011: 213-214).

Cumplidas estas obligaciones, el testador podía realizar de manera voluntaria mandas diversas dirigidas igualmente a facilitar su salvación, legados hechos a particulares o en favor de colectivos e instituciones eclesiásticas. Entre las mandas a instituciones destacan las destinadas a la parroquia de la que se era titular en forma de dinero o de ornamentos. Después, las dejadas al lugar elegido para la sepultura y a los monasterios de la ciudad. Y finalmente a hospitales y cofradías. Entre las que se hacen a particulares, destacan entre la nobleza las destinadas a criadas y personal del servicio doméstico, o liberación de esclavos y cautivos; y entre los grupos populares, las efectuadas a parientes, deudos y amigos, así como a pobres, que servían para dotar a doncellas humildes o huérfanas y que solían consistir en la entrega, por parte de los albaceas, de dinero, bienes raíces y muebles, enseres de casa y de trabajo, y ropas (Del Pino 2001-2002: 267; Cabrera 1994: 79-82; Navarro 2011: 209 y 213-215).

3. Rituales fúnebres y lugares de enterramiento

Después del fallecimiento, era necesario lavar y amortajar al difunto. Los encargados de esta tarea debieron ser los propios familiares del difunto o gente cercana a él, entre quienes jugaron un papel importante las mujeres (Royer 1992: 149). En 1482, la hospitalera Isabel Ruiz declaraba que servía a Pedro de Porra, enfermo en el hospital de Santa María de la Consolación, “*e que murió en sus manos e lo amortajó*” (Del Pino 2001-2002: 252).

La mortaja más habitual en Córdoba a finales del siglo XV consistía en ser enterrado vestido con el hábito de San Francisco, voluntad que dispuso hasta la propia reina Isabel la Católica, aunque también se usaba, con menor frecuencia, el de Santo Domingo. En Barcelona y otros lugares se documenta el empleo de un hábito usado en vida por un fraile, como si se quisiera transmitir al alma del difunto los méritos acumulados por su anterior usuario, y la creencia en la capacidad de dicho hábito para transmitir indulgencias y gracias especiales (Equipo Broida 1989: 467). La clara preferencia que mostraron hombres y mujeres hacia el hábito franciscano sumaba, a la ganancia de esas indulgencias, la promesa del papel de mediador que adquirió el santo en favor de las almas (García y Falcón 2006: 170).

Una vez amortajado el cuerpo, debía de procederse al velatorio. Lo lógico es pensar que se realizara en casa del difunto durante la noche siguiente al óbito, aunque también podía realizarse en el interior de una iglesia. El cuerpo del difunto era colocado sobre un lecho rodeado de cirios o de hachas de cera, quizás sobre el propio suelo, para poder ser visitado y contemplado por todas aquellas personas que quisieran honrarle. En estos primeros instantes debió de ser cuando mejor se pudo expresar la solidaridad vecinal para con el fallecido y sus familiares, mediante acompañamiento continuado del cadáver hasta el momento de recibir sepultura. En este momento se podía realizar también la vigilia, que consistía en un oficio religioso realizado junto al cadáver durante su velatorio, consistente en la sucesión de lecturas evangélicas, salmos y letanías, para buscar la intercesión de los santos en favor del alma y que podía celebrarse tanto en la iglesia como en la casa del difunto (Palacios 2017: 293-296).

Mortaja, velatorio y atáud eran actos celebrados en el ámbito privado del domicilio, pero a partir de ahí el acto se hacía público. La comunicación de la muerte de un miembro de la sociedad se solía realizar mediante el toque de campanas, seguido de las primeras plegarias y rogativas en honor al difunto, dando así inicio a las honras fúnebres (Palacios 2017: 279). La procesión fúnebre era un acto solemne en el que un conjunto de personas marchaba de forma ordenada junto al difunto. Su función consistía en trasladar el cuerpo del finado desde el hogar familiar hasta la iglesia o cementerio donde iba a ser enterrado. Pero Portela y Pallarés destacan que la procesión fúnebre era también el último acto social de la vida del aristócrata, la última exaltación de

su figura para evidenciar su rango social, ya que aspectos del propio cortejo, como la calidad de los paños empleados para cubrir el cadáver y las andas, el número de asistentes o la luminaria consumida, quedaban definidos por la condición socioeconómica de cada finado (Portella y Pallarés 1988: 30).

En el cortejo, los cuerpos solían ser llevados en andas, aunque en el siglo XV resulta frecuente que fueran introducidos en ataúdes. Aunque el uso del ataúd se documenta desde el siglo XIII (Ariés 1982: 87), se ha discutido si su uso generalizado, documentado en Avignon y en otros lugares desde el siglo XIV (Chiffolleau 1980: 122), puede guardar relación con la aparición de la Peste Negra o con la extensión de las epidemias de enfermedades infecciosas desatadas durante aquella centuria. En todo caso, por lo que se refiere a la Córdoba del siglo XV, su empleo es común; Leonor Fernández de Mesa dejó dinero a sus albaceas para que comprasen un ataúd y unas andas donde poder ser transportada al lugar de su enterramiento; y el mayordomo de María de Figueroa encargó a unos pintores la decoración de un ataúd que debía llevar

dies escudos de armas de Figueroa, los escudos los cuerpos dellos dorados de oro fino e las fojas verdes e de cada costado de cada escudo sus ramas de la orla e en medio dellos sus cruces negras e coloradas (Del Pino 2001-2002: 253-254; Cabrera 1994: 67).

El cortejo solía estar acompañado por las personas encargadas de interceder por el alma del difunto y acompañar en el dolor a familiares y amigos, pero su composición estuvo directamente relacionada con la condición social y económica del finado y se vio refejada en el mayor o menor número de personas participantes. Sacerdotes y frailes ocupaban un lugar preferente, porque el derecho a enterrar a los muertos les correspondía sobre todo a ellos. El orden y la disposición del cortejo lo determinaba habitualmente el mismo testador, que, si era rico, podía reunir un mayor número de religiosos y pobres para que intercedieran en favor suyo en la otra vida. En el traslado solían intervenir curas, en particular los vinculados a la parroquia del fallecido, frailes de distintas órdenes, clérigos de la Universidad, cofrades y pobres. Todos estos colectivos percibían ciertas cuantías de dinero por su participación, según resulta evidente a través de testamentos como el de

Luis González de Termynón, vecino de la collación de San Juan, que en 1473 dejó escrito

e mando quel día de my enterramyento que lleuen a sepultar my cuerpo a la dicha yglesia los frayles de la santa Trenydad desta çibdad, e lo acompañen los clérigos de la Unyuersidad della, e le den su salario acostunbrado a los del dicho monesterio de la Trenydad por llevar el dicho cuerpo, e a los otros por lo acompañar.

Los indigentes solían marchar delante del cadáver portando cirios y velas encendidos (Del Pino 2001-2002: 255) (Fig. 4).



Fig. 4. Miniatura de un cortejo fúnebre con acompañantes enlutados en la obra de Jehan Wauquelin, *Les Faicts et les conquestes d'Alexandre le Grand*, redactada por encargo del Duque de Borgoña Felipe el Hermoso (mediados del siglo XV)

En el proceso de aceptación y superación de la muerte jugó un papel fundamental, como lo sigue haciendo, el duelo, término con el que se identifican tanto los sentimientos internos mantenidos por deudos y allegados (dolor, lástima, tristeza, rabia), como sus manifestaciones externas expresadas mediante diversos gestos, manifestación de sentimientos regulada por la sociedad como recurso cultural para hacer frente al deceso. Según Fernando Martínez Gil, dichos gestos fueron

resultado de la necesidad natural que todo ser humano tenía de expresar el dolor personal por la muerte de un ser amado y, al mismo tiempo, de visualizar y transmitir dicho dolor al resto de la sociedad, acallando así posibles voces críticas que cuestionaran el vínculo que le unía con el difunto (Martínez Gil 1996: 200).

El llanto y lamento excesivo aparece catalogado en la época como llantos “grandes”, “desaguisados” o “desordenados”, a los que se llega con la combinación de varios elementos, lágrimas, sonidos y gestos corporales, emisión de sonidos ruidosos y ensordecedores. Dichos lamentos solían contener “palabras locas y perdidas, insensatas y disparatadas” próximas a la blasfemia, que fueron base de un destacable género musical de plantos, endechas o cánticos lastimeros, que solían ser recitados por los propios familiares y acompañantes, así como por profesionales contratados a tal fin. Muchos de esos gestos estuvieron relacionados con el “*intento personal de castigar el propio cuerpo*”, por medio de agarrarse y tirarse de los cabellos, rasgarse la cara, romperse la ropa, y no se trataba de comportamientos marginales solo propios de las clases populares, ya que representaciones de haberlos empleado aparecen en la iconografía de sepulcros de obispos burgaleses o de miembros de la nobleza (Palacios 2017: 344-347). Muy conocido entre estos hábitos fue la contratación de plañideras, actividad ampliamente representada en el arte medieval y en la que destacaron como profesionales las mujeres judías, según señala Enrique Cantera, que probablemente fueron contratadas para evitar que las cristianas se comportaran de una forma que la Iglesia condenaba; de hecho, se llegó a acusar a conversas de judaizar, al demandarlas ante la Inquisición por haberlas visto lamentarse, llorar, gritar o hacer palmas de acuerdo a la tradición judía en los funerales de algún vecino de su barrio o ciudad (Cantera 1988: 336).

Lo cierto es que resultan generalizadas las disposiciones en Cortes y en la legislación conciliar contrarias a manifestaciones propias del duelo pagano como gritar, arrancarse el pelo, romperse las vestiduras, arañarse el rostro o proferir grandes llantos, porque se pensaba que un duelo excesivo tras la muerte corporal de un cristiano podría dar la impresión de que los que le despedían de forma tan desesperada lo hacían pensando en que aquella era la última y definitiva muerte y no un tránsito a la segunda vida, lo cual las hacía más propias de gentiles que de buenos cristianos (Palacios 2017: 350). De forma que, en nu-

meras disposiciones legislativas de la época aparece la prohibición a recurrir a tales gestos, como ocurre en las Cortes de Soria de 1380 cuando se dice,

“por quanto en nuestra ley, e en los derechos e en los ordenamientos de los Santos Padres, es defendido que ningunos non fagan duelo nin llanto, nin se desfiguren las caras rrascándose ni mesándose por los finados, porque en faziendo esto dan a entender que non les plaze de lo que Dios faze, e que se desesperan de la vida perdurable [...] por ende ordenamos e mandamos e tenemos por bien que ningunos non sean osados de fazer llantos nin otros duelos desaguisados por quales quier que finaren” (Del Pino 2001-2022: 256-258) (Fig. 5).

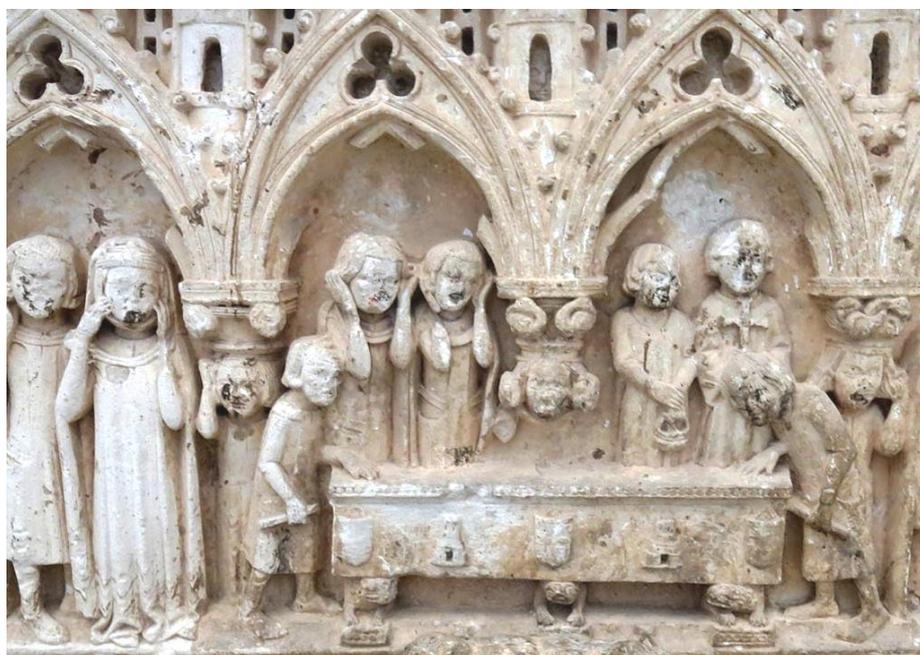


Fig. 5. Representación del duelo expresado ante la muerte durante un sepelio, donde mujeres y hombres se tiran del cabello y se arañan la cara. Sepulcro de un nieto de Alfonso Téllez de Meneses, de la iglesia del monasterio de Palazuelos (Museo Diocesano de Valladolid, c. 1300)

Por contra, el llanto o lamento moderado se intentó imponer frente al duelo exagerado, al ser considerado por el cristianismo como el

modo más adecuado de expresar el dolor, contexto en el que habría que entender el deseo del veinticuatro de Córdoba, Juan Martínez de Argote, al pedir a su mujer, hijas y demás mujeres de la casa que no llorasen ni gritasen por su muerte, sino que dieran gracias a Dios mientras rezaban por su alma (Cabrera 1994: 67).

El “*vestir de duelo*” o de luto fue otro de los mecanismos que tuvo la sociedad medieval para expresar su dolor y tristeza por la muerte de uno de sus miembros. El luto solía consistir en vestir de forma distinta a la que se hacía de continuo, para lo cual se incorporaban al vestuario toda una serie de prendas de duelo específicas que se adquirían para tal fin, como algún tipo de manto o de capa, o algo más elaboradas como las lobs, tocas o mantos en el caso de las mujeres, o el recurso a usar simplemente vestidos habituales de colores pardos y oscuros. Autores como Molina y Bejarano o Fernando Martínez afirman que el color negro aparece identificado con el luto desde el siglo XIII y que, a fines del siglo XV, su empleo con este fin se encontraba generalizado (Molina y Bejarano 1985: 189; Martínez Gil 1996: 109-110). En la Córdoba de 1475 Leonor de Mesa pedía a sus albaceas asumir el gasto de 1500 mrs en luto para su ataúd y andas y para vestir a sus hijas, amas y criadas; en tanto que, en 1497, el concejo acordaba dar a cada regidor veinte varas de jerga “*para lobs, capyrotos e guarniçiones de syllas*” para guardar luto por el príncipe don Juan (Cabrera 1994: 69).

Al finalizar el cortejo, tenía lugar la misa exequial, con la honra e inhumación del cádaver. Aunque en un principio el desarrollo de las exequias en el interior del templo debió estar pautado por lo establecido en los manuales y usos litúrgicos, lo cierto es que dichas honras no siguieron un esquema uniforme salvo por contar con dos momentos bien definidos: por un lado, la honra del cadáver por los presentes, invocando la misericordia de Dios para el alma del difunto a través de una misa de requiem cantada por uno o varios clérigos, y por otro la inhumación del cuerpo. Durante la ceremonia, el templo solía hallarse luctuosamente decorado, siendo el elemento más habitual la luminaria colocada en torno al cadáver. Terminada la misa tenía lugar el ritual de la absolución del cadáver, siendo éste, muy probablemente, uno de los momentos más importantes de las exequias, consistente en la lectura de varias oraciones, algún que otro salmo y el rezo de varios responsorios consecutivos. Tras el ritual absolutorio se procedía a trasladar el cuerpo al lugar elegido para su entierro. Dicho traslado, que

sería realizado por los mismos porteadores encargados de traer el cuerpo a la iglesia, solía estar amenizado con antífonas, salmos y oraciones. Una vez que el cuerpo se encontraba sobre la fosa elegida, daba comienzo el ritual de la inhumación, en el cual, tras introducir el cuerpo, se volvían a recitar antífonas, salmos y oraciones para terminar con las solemnes y ya conocidas palabras pronunciadas por el oficiante mientras echaba un poco de tierra sobre el cuerpo del finado (Palacios 2017: 365-370).

En cuanto a los lugares de enterramiento, la práctica totalidad de quienes decidieron escribir sus últimas voluntades concretaron el lugar elegido y, si no todos lo hicieron con el mismo grado de concreción, la mayoría solía indicar el cementerio parroquial o el interior de un templo como lugar destinado al descanso de sus restos. El interés por ser enterrado en suelo sagrado se tradujo en la práctica de localizar la sepultura cerca o en el mismo interior de edificios dedicados al culto, fueran iglesias parroquiales, catedrales, ermitas, monasterios o conventos. Dicha práctica, conocida como *ad santus* o *apud ecclesiam*, ampliamente generalizada ya a finales del siglo XII, remontaría su origen a las primeras comunidades cristianas que comenzaron a mostrar cierto interés por enterrar a sus muertos en lugares cercanos a donde se encontraban los mártires. El enterramiento *ad santus* permitía que los difuntos continuasen estando presentes dentro la memoria colectiva, beneficiándose de las oraciones y rogativas que los vivos pudiesen dirigir a Dios a favor de sus almas cada vez que se acercaban al templo y veían sus tumbas. Y por la extendida creencia de que tanto el templo como su entorno más próximo, dado su carácter sagrado, podían servir de contención ante posibles incursiones diabólicas pues, como indican *Las Partidas*, “*los diablos non han poder de se allegar tanto a los cuerpos de los homes muertos que son soterrados en los cementerios como a los otros que están fuera*” (Palacios 2017: 391). Aunque ello no fue posible en todos los casos, dado que la sepultura cristiana estuvo negada a ciertos colectivos excluidos, niños muertos sin bautizar, locos, herejes, excomulgados, criminales, usureros, suicidas, adúlteros y, en general, personas fallecidas en pecado mortal, además de a moros y judíos, que tenían sus propios lugares de enterramiento (Alexandre-Bidon 1998: 259-272).

La ejecución de parricidas mediante el ritual de ahogarlos en el mar o en un río, encerrados en un saco en la compañía de animales como

el gato, perro, gallo, serpiente o simio, que impedían la salvación del alma, es buena muestra del valor concedido al entierro en suelo sagrado. En Castilla, *Las Partidas* señalan que el homicidio agravado por el vínculo familiar constituye una especie de suicidio, de forma que

si el padre matare al hijo o el hijo al padre, o el abuelo al nieto o el nieto al abuelo... o el hermano al hermano... o el marido a su mujer o la mujer al marido... mandaron los emperadores y los sabios antiguos que este a tal que hizo esta enemiga, que sea azotado públicamente ante todos, y de sí que lo metan en un saco de cuero y que encierren con él un can y un gallo y una culebra y un simio y después que fuere en el saco con estas cuatro bestias cosan la boca del saco y lancenlos en la mar o en el río.

Ariel Guiance pone de relieve que

el gallo y el perro son animales psicopompos –encargados, como tales, de acompañar a las almas en sus viajes al más allá–; a su vez, la serpiente es el símbolo del mal por excelencia, en tanto el mono es la imagen del hombre degradado por sus vicios –en especial, la lujuria y la malicia– (Guiance 1998: 265).

En la Andalucía del siglo XV aun se documenta el uso de este castigo a quienes hubieran matado a «*su propia carne y sangre*»; en 1477 Mateo Sánchez y su primo fueron condenados a esta pena de muerte por haber dado muerte a la mujer del primero, Ana García, con una sentencia que

les será aplicada de esta guisa, que donde fueren hallados sean presos y sean metidos en un saco de cuero y con cada uno de ellos un gato, un simio, una serpiente, un perro y un gallo, y sean luego echados en la mar o en un río y no sean de allí sacados hasta que mueran de muerte natural.

Los cordobeses que vivieron en la ciudad entre los siglos XIII y XV solían ser enterrados en las parroquias de la ciudad, tanto a causa del fuerte vínculo establecido entre los feligreses y sus respectivas parroquias, como porque aquella cercanía permitía que el difunto perdurase durante más tiempo en la memoria colectiva y posibilitaba que pudiera beneficiarse de las oraciones y plegarias realizadas en su recuerdo. La existencia de cementerios vinculados a las iglesias se desa-

rrolla durante la Plena Edad Media, como se desprende de las innumerables actas de consagración otorgadas durante el siglo XII en todo el norte peninsular, en las que se describe que junto a cada iglesia parroquial debía haber un cementerio (“*iuxta ecclesiam santi Michaelis ad opus cimiterii ut ibi corpora mortuorum sepeliantur*”) y que ese cementerio debía ser el lugar ordinario de enterramiento de los feligreses a ella pertenecientes. En las mismas actas se hace referencia a las medidas que habrían de tener dichos espacios, las más extendida de las cuales es la que definía treinta pasos de lado, mientras que su ubicación quedaba a merced de las posibilidades espaciales del propio entorno (Orlandis 1950: 6-12).

Ya en el siglo XIII, *Las Partidas*, en el capítulo 13° del primer Título, fijan cómo debían ser estos cementerios al indicar,

por ende, fue ordenado por los Padres Santos que ouiessen sepulturas los cuerpos cerca de sus Eglecias, e non en los logares yermos e apartados dellas, yaziendo soterrados por los campos como bestias [...] e los Obispos deuen señalar los Cementerios en las Eglecias que toviere por bien que ayan sepulturas, de manera que las Eglecias Catedrales o Conuentuales ayan cada vna dellas quarenta pasadas a cada parte para Cementerio, e las Parroquias treinta (Del Pino 2001-2002: 246).

Aunque los cementerios parroquiales solían estar emplazados a cielo abierto, en las cercanías de la iglesia parroquial, es probable que pudieran existir en su interior espacios singulares hacia los que dirigieran sus miradas un mayor número de personas a la hora de localizar sus sepulturas, los alrededores del crucifijo o calvario con que solían contar, así como las zonas más cercanas a los muros del templo y sus accesos. Las fosas debieron tener algún tipo de distintivo externo para permitir a los familiares y demás vecinos de la comunidad saber dónde habían sido enterrados sus seres queridos (Palacios 2017: 399-404). En Córdoba, las iglesias y, por tanto, los cementerios parroquiales más citados en los testamentos a fines del siglo XV fueron San Pedro, Santa María (Iglesia Catedral), Santiago, San Andrés, Santa Marina y San Lorenzo, parroquias que, básicamente, coinciden con las collaciones más pobladas de la urbe; y, según Blanca Navarro, el porcentaje de población que dispuso ser enterrada en estos cementerios

parroquiales fue, durante esos años, superior al 50% (Navarro 2011: 210).

En segundo término, se documenta la sepultura en monasterios y conventos, seguramente porque la población sentía por tales instituciones admiración y respeto, mantenía una relación de estrecha proximidad con los frailes de las órdenes mendicantes en el ámbito urbano y confiaba en beneficiarse de la piedad de sus miembros. Y de la misma forma que el mayor porcentaje de testadores se decantó en la elección de su mortaja por el hábito franciscano, seguido por el dominico, en el caso de los sepelios en instituciones religiosas las elegidas con mayor frecuencia fueron, primero, las franciscanas y, en segundo término, las dominicas, mientras que las restantes se situaron a considerable distancia. En la Córdoba del siglo XV, el 30% de los testadores ordenó ser enterrado en monasterios y conventos, entre los que destacan, en orden de preferencia, los franciscanos de San Francisco de Córdoba, San Francisco de la Arruzafa y San Francisco del Monte, seguidos por los monasterios vinculados a dominicos, jerónimos y agustinos, San Pablo, San Jerónimo de Valparaíso y San Agustín, y la Santa Trinidad. Por detrás de ellos, se documenta la elección de ermitas, entre las que sobresalen la Fuensanta y, sobre todo, la de San Lázaro, emplazada cerca de la anterior, aunque entre ambas solo alcanzan un exiguo 2% del conjunto de enterramientos. La gran competencia existente entre iglesias y monasterios como lugar de sepultura de los creyentes tiene su origen en los importantes beneficios económicos que por ello obtenían, como las mandas a la obra de la iglesia de la collación donde se moraba si era esta la elegida, incluso en ocasiones mediante el establecimiento de auténticos contratos con dichos monasterios e iglesias (Navarro 2011: 210-211).

Nobles y ciudadanos de holgada posición económica, además de realizar la elección de sepultura con la mente puesta en dar satisfacción a deseos compartidos por toda la sociedad bajomedieval (depositar los restos en un lugar sagrado y hacerlo cerca de otros familiares), lo hicieron también con el ánimo de visibilizar la privilegiada posición socioeconómica de la que habían disfrutado en vida y, para ello, nada mejor que hacerlo en lugares privilegiados como fueron los espacios del interior de los templos. En un primer momento, la legislación eclesiástica prohibió categóricamente que se pudieran realizar enterramientos en el interior de iglesias, prohibiciones que en diócesis como

la de León o la de Segovia llegaron a prolongarse hasta el siglo XIII (Guiance 1998: 60), pero lo cierto es que la costumbre, documentada al menos desde el siglo XI, acabaría generalizándose durante los siglos de la Baja Edad Media y de la Modernidad. En el siglo XIII, *Las Partidas*, en el capítulo 13º del primer Título, fijan “por ley” quiénes tenían derecho a ser enterrados en el interior de las iglesias,

Que non deuen soterrar en la Iglesia, si non a personas ciertas, a los Reyes e a las Reynas e a sus fijos, e a los Obispos e a los Priores, e a los Maestros e a los Comendadores que son Perlados de las Ordenes e de las Iglesias Conventuales, e a los Ricosomes, e a los omes honrrados que fiziessen Iglesias de nueuo o Monesterios, escogiesen en ellas sepulturas, e a todo ome que fuesse clérigo o lego que lo meresciesse por santidad de buena vida o de buenas obras (Del Pino 2001-2002: 246).

La apertura de sepulturas en el interior de los templos debía contar, al menos desde finales del siglo XIV, con una licencia especial dada por el obispo o por alguno de sus vicarios. Se privilegiaba un sitio próximo al altar mayor (Royer 1992: 198), los espacios del propio presbiterio, arcos solios situados en sus laterales o, en todo caso, capillas que habían sido fundadas y dotadas económicamente por algún antepasado; disponer de una capilla particular requería, como no podía ser menos, de grandes sumas de dinero, además del compromiso de sus promotores de finalizar su construcción. Por tanto, no debió ser nada fácil afrontar la construcción de una capilla, incluso para las familias más acaudaladas. Este proceso de privilegiar unos espacios del interior de los templos frente a otros quedó reflejado en el diferente precio con que se tasaron las sepulturas en función de su ubicación y contribuyó a marcar la jerarquización del espacio interior de las iglesias, buscando con ello trasladar al lecho de muerte las diferencias que ya de por sí existieron dentro de la sociedad bajomedieval. El lugar de ubicación de la tumba acabó constituyendo un índice del poder económico del difunto y de su familia, porque dependía sobre todo de la condición social y disponibilidad económica del testador, que a veces llegaba incluso a desear un lugar apartado como enterramiento para poder así destacar de los demás. En 1509 los Varona de Burgos entendía que, por su condición y nobleza, debían “*ser diferenciados tanvien en las sepulturas como en las otras cosas*” (Palacios 2017:

444). Pero intervenían también otros factores pues muchos otorgantes, ricos o no, desearon compartir sepultura con algún o algunos de sus seres queridos (en particular, maridos, padres, hijos), dando lugar a panteones familiares o a la fundación de capillas donde los miembros de un mismo linaje prolongaban sus lazos de solidaridad más allá de la muerte (Royer 1992: 79). Así consta del linaje de los Hinestrosa, señores de Guadalcazar, cuyo titular, Luis de Hinestrosa, mandó sepultarse en la que tenía en el monasterio de San Francisco de la ciudad en noviembre de 1482, y para las que resultaba habitual dejar mandas en el testamento en metálico u ornamentos (Del Pino 2022-2002: 247; Cabrera 1994: 71-72).

Casi el 60% de los nobles de Córdoba eligieron enterrarse en el interior de los templos vinculados a los tres monasterios franciscanos antes citados y, tras ellos, al dominico de San Pablo. Y del casi 40% enterrado en iglesias parroquiales, la mitad pidieron hacerlo en la Catedral, por lo general en capillas laterales, en buena parte conservadas hasta nuestros días, aunque reformadas, como la de San Bartolomé, donde mandó ser sepultada, en septiembre de 1490, María de Góngora por estar sepultado allí su padre, el jurado Alfonso de Góngora (Cabrera 1994: 70-71). A lo largo de su historia la catedral cordobesa ha contado con un total de ciento cuatro capillas y altares, cuya fundación abarca desde el año 1236 hasta la primera mitad del siglo XX, vinculadas principalmente a los prebendados del cabildo (dignidades, canónigos, racioneros) y miembros destacados de la nobleza, algunos de ellos relacionados con la conquista de Córdoba por Fernando III; también a los prelados cordobeses, reyes o miembros de la realeza (González Torrico 2020: 7). De hecho, en 1250 ya se habían reservado algunos tramos de los muros circundantes para tal fin; el rey Fernando III se había reservado una capilla consagrada a San Clemente, adosada al muro sur; en 1258 la construía Domingo Muñoz en la esquina suroccidental y, hacia 1260, Gonzalo Yañez, primer señor de Aguilar, fundaba la consagrada a San Juan Bautista arrimada al muro oriental. Consignar la lista completa de fundaciones de capillas en la Catedral durante la Baja Edad Media sería interminable, al tratarse de una práctica habitual durante todo el periodo, pero la continuidad de su desarrollo durante toda la época moderna es buena muestra del alcance de los enterramientos que se llevaron a cabo en el interior de dicho templo.

4. Unas breves conclusiones

Las costumbres funerarias de la sociedad cordobesa bajomedieval coinciden con las documentadas en el resto del Occidente europeo y con las estudiadas en la propia Península Ibérica, donde el tema ha sido objeto de análisis recurrente durante los últimos cuarenta años.

Desde el punto de vista de las actitudes ante la muerte existen los dos modelos paralelos que se dan en el resto de Europa. El *discurso oficial* elaborado por la Iglesia, que considera la muerte como un tránsito del alma hacia la otra vida, recomienda vivir una vida piadosa libre de pecado, morir en paz habiendo recibido los sacramentos y hecho testamento, expresar un dolor moderado por el difunto, en la confianza de que se halla en una vida mejor. Y el *discurso popular*, que personaliza la muerte como un cadáver corrupto, dotada de un poder que alcanza a todos los seres vivos, que infunde el temor a los castigos del infierno al ser difícil vivir sin caer en pecado, que trata de evitar la muerte accidental y sobrevenida por temor a caer en dichas penas infernales y que manifiesta el dolor por medio de gestos extremos, llantos compulsivos, tirones de pelo, arañazos en el rostro.

Ante la universalidad de la muerte, el temor al castigo eterno y la esperanza en la recompensa celestial, la redacción del testamento fue hábito compartido por todas las capas sociales, buscando ganar la salvación del alma, mediante el encargo de misas y la donación de mandas piadosas, saldar las deudas contraídas a lo largo de la vida y dejar provistos a los herederos de recursos suficientes.

Por último, el destino material del cuerpo se correspondía, y mucho, con la posición socioeconómica que su dueño hubiera disfrutado en vida. A los excluidos de la sociedad se les negaba el entierro en suelo sagrado, los humildes solían enterrarse en los cementerios parroquiales situados a cielo abierto junto a las iglesias de cada localidad, mientras que los nobles y poderosos buscaban hacerlo en el interior de los templos, en ubicaciones lo más próximas posible al altar mayor y al presbiterio, o en capillas laterales donde fundaron capellanías atendidas por clérigos y establecían auténticos panteones familiares, porque los principales linajes nobiliarios, pese a las consideraciones cristianas que tan bien conocían, entendieron que, por su condición y nobleza, debían “*ser diferenciados tanvien en las sepulturas como en las otras cosas*”.

Bibliografía

- ADEVA MARTÍN, I. (2002): “*Ars bene moriendi*. La muerte amiga”, en AURELL, J. y PAVÓN, J. (Eds.), *Ante la Muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, pp. 295-360.
- ALEXANDRE-BIDON, D. (1998): *La mort au Moyen Age. XIIIe-XVIe siècles*, Paris, Hachette Littératures.
- ARIÉS, P. (1982): *La muerte en Occidente*, Barcelona, Argos Vergara.
- _____ (1992): *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus.
- ARRANZ GUZMÁN, A. (1986): “La reflexión sobre la muerte en el Medievo hispánico ¿Continuidad o ruptura?”, *La España Medieval*, 5, pp. 109-124.
- CABRERA SÁNCHEZ, M. (1994): “El sentido de la muerte en la nobleza cordobesa durante la segunda mitad del siglo XV”, *Meridies*, 1, pp. 63-83.
- CANTERA MONTENEGRO, E. (1988): “Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la Baja Edad Media”, en SEGURA, C. y MUÑOZ, A. (Eds.), *El trabajo de las mujeres en la Edad Media hispana*, Madrid, Laya, pp. 321-338.
- CHIFFOLEAU, J. (1980): *La comptabilité de l'au-delà : Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge*, Roma, École française de Rome.
- EQUIP BROIDA (1989): “Las actitudes religiosas de las mujeres medievales ante la muerte. Los testimonios de barcelonesas de los siglos XIV y XV”, MUÑOZ, Á. (Ed.), *Las mujeres en el Cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Laya, pp. 463-476.
- GARCÍA HERRERO, M^a del C.; FALCÓN PEREZ, M^a I. (2006): “En torno a la Muerte a finales de la Edad Media aragonesa”, *La España Medieval*, 29, pp. 153-186.
- GONZÁLEZ MÍNGUEZ, C.; BAZÁN DÍAZ, I. (Eds.) (2006): *El discurso legal ante la muerte durante la Edad Media en el Nordeste peninsular*, Bilbao, Universidad del País Vasco.

- ____ (2014): *La muerte en el nordeste de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media: estudios y documentos*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- GONZÁLEZ TORRICO, A. J. (2020): “El mundo funerario en la Catedral de Córdoba (siglos XIII-XVI)”, *Tiempos modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 40, pp. 1-24.
- GUIANCE, A. (1989): *Muertes medievales. Mentalidades medievales. Un estado de la cuestión sobre la historia de la muerte en la Edad Media*, Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua y Medieval.
- ____ (1998): *Los discursos sobre la muerte en la Castilla Medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- INFANTES, V. (1997): *Las danzas de la muerte: génesis y desarrollo de un género medieval, siglos XIII-XVII*, Salamanca, Universidad.
- LAUWERS, M. (1997): *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (Diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Paris, Beauchesne.
- LE GOFF, J. (1964): *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud.
- MARTÍN SOCAS, M. I. (2005): “Actitudes ante la muerte durante la Baja Edad Media”, en SOLA, D. (Coord.), *Imágenes de la muerte. Estudios sobre arte, arqueología y religión*, La Laguna, Universidad, pp. 113-126.
- MARTÍNEZ GIL, F. (1996): *La Muerte Vivida. Muerte y Sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha.
- MITRE FERNÁNDEZ, E. (1988): *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval (1200-1348)*, Madrid, Encuentro Ediciones.
- ____ (2004): *Fantasmas de la sociedad medieval: enfermedad, peste, muerte*, Valladolid.
- MOLINA MOLINA, Á. L.; BEJARANO RUBIO, A. (1985): “Actitud del hombre ante la muerte. Los testamentos murcianos de finales del siglo XV”, *Miscelánea Medieval Murciana*, 12, pp. 185-202.

- NAVARRO GAVILÁN, B. (2011): “Los no privilegiados ante la muerte: el caso de Córdoba en el siglo XV”, *Meridies*, 9, pp. 197-233.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M.; PORTELA SILVA, E. (Coords.) (1988), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media. Ciclo de conferencias celebrado del 1 al 5 de diciembre de 1986*, Santiago de Compostela.
- ORLANDIS ROVIRA, J. (1950): “Sobre la elección de la sepultura en la España medieval”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 20, pp. 5-49.
- PALACIOS MARTÍNEZ, R. (2017): *La vida «es brebe e fallasçedera». Morir en la diócesis de Burgos en la transición de la Edad Media a la Moderna (siglos XIII-XVI)*, Tesis Doctoral dirigida por César González Mínguez e Iñaki Bazán Díaz, UPV.
- PINO GARCÍA, J. L. del (2001-2002): “Muerte y ritos funerarios en Córdoba a fines de la Edad Media”, *Miscelánea Medieval Murciana*, 25-26, pp. 231-268.
- PORTELA SILVA, E.; PALLARÉS MÉNDEZ, M^a del C. (1988): “Los espacios de la muerte”, en NÚÑEZ, M. y PORTELA, E., *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Santiago de Compostela, pp. 31-50.
- ROJO ALBORECA, P. (1987): *La mujer extremeña en la Baja Edad Media: amor y muerte*, Badajoz, Institución Cultural El Brocense.
- ROYER DE CARDINAL, S. (1992): *Morir en España (Castilla Baja Edad Media)*, Buenos Aires, Eunsa.
- RUIZ GARCÍA, E. (2011): “El Ars moriendi: una preparación para el tránsito”, en GALENDE DÍAZ, J. C. y SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. (Eds.), *IX Jornadas científicas sobre documentación: la muerte y sus testimonios escritos*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 315-344.
- SERNA SERNA, S. (2011): “Los testimonios escritos y la configuración de la memoria de un canónigo burgalés: una propuesta metodológica”, *Edad Media. Revista de Historia*, 12, pp. 257-280.
- TENENTI, A. (1952): *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, Paris, Armand Colin.

_____ (1957): *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Turín, Einaudi.

VOVELLE, M. (1983), *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard.

_____ (1985), *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel.

LAS NECRÓPOLIS DE LOS INFIELES: DEL FONSAPIO DE LOS JUDÍOS AL CEMENTERIO JUDEOCONVERSO¹

ÁNGEL M. RUIZ GÁLVEZ
Universidad de Córdoba

1. Introducción

La historia de la presencia judía en la ciudad de Córdoba se divide en dos grandes etapas: una primera, bajo el dominio musulmán, durante la que alcanzó uno de los momentos de mayor esplendor; y una segunda, que abarca desde la conquista de la urbe en 1236 hasta su expulsión en 1492, sin que por el momento dispongamos de evidencia alguna que nos permita establecer la conexión entre una y otra. A lo largo de este último periodo, los judíos cordobeses sufrieron un constante acoso y persecución por parte de los cristianos viejos, lo cual desembocó en el asalto de la Judería de 1391 durante el que perdieron la vida buena parte de éstos. Como consecuencia de ello, se inició un proceso conversiones masivas al cristianismo que dio lugar a la aparición del problema judeoconverso, colectivo que desde un principio suscitó una gran desconfianza y rechazo entre la población cristiano vieja. Esta situación acabó generando un malestar social que estalló en la revuelta anticonversa de 1473 que causó graves da-

¹ Este trabajo se inscribe en las investigaciones realizadas en el marco del Grupo de Investigación Interdisciplinar “Historia de la Provincia de Córdoba” (HUM-781), así como en el Proyecto de Investigación “La mesocracia en la Andalucía de los siglos XVI y XVII. Poder, familia y patrimonio” [PID2019-109168GB-I00], dirigido por los Drs. Enrique Soria Mesa y Luis Salas Almela, y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Agradezco los comentarios y aportaciones de Enrique Soria Mesa, Alejandro M. Cerro García, Enrique Hiedra Rodríguez, Pedro Ruiz Marfil, Dolores Ruiz Lara y José Ramón Ayaso Martínez.

ños a la comunidad. Desde 1482 sufrieron las actuaciones del Tribunal de la Inquisición, que acabó con no pocos de ellos en la hoguera, mientras que otros consiguieron escapar integrándose entre la sociedad cristiano vieja (Montes Romero-Camacho 2008; Álvarez Palenzuela 2015).

Tanto en un periodo como en otro, los judíos habitaron en espacios urbanos diferenciados en los que poseían sus viviendas, talleres, comercios, lugares de culto y cementerios, si bien estos se localizaron en lugares distintos. Así, mientras que en la época islámica el barrio judío parece que se ubicó en la parte septentrional de la ciudad histórica, junto a la denominada Puerta de los Judíos (*bāb al-yahūd*, con posterioridad la Puerta de Osario), en la etapa cristiana se emplazó en la zona suroccidental, en el espacio comprendido entre la Puerta de Almodóvar, la Catedral y el Campillo del Rey o Campo de los Santos Mártires (Arjona Castro 2000; Peláez del Rosal 2012). En el caso de los judeoconvertos, éstos vivieron diseminados por toda la ciudad, si bien tuvieron una mayor presencia en ciertas collaciones y dispusieron de lugar de enterramiento propio, como veremos a continuación (Ladero Quesada 1989; 2016: 269-281).

El conocimiento de cada uno de estos ámbitos urbanos resulta bastante deficiente en líneas generales, lo cual se debe tanto a los pocos restos materiales como a la escasez de noticias documentales que han llegado hasta nosotros. Esta circunstancia se ve agravada por la inexistencia de marcadores arqueológicos que permitan adscribir los materiales recuperados durante las excavaciones a la población judía, ya que estos difieren muy poco de los del resto de habitantes de las ciudades medievales peninsulares. De esta manera, si exceptuamos la existencia de las propias sinagogas, inscripciones en hebreo, o de lámparas vinculadas a determinados rituales (menorás y janukiot), son muy pocos los elementos de la cultura material que nos permiten confirmar que nos encontramos ante un yacimiento verdaderamente judío. Una problemática que se manifiesta de manera especial en los espacios funerarios, lo que otorga a las fuentes documentales escritas un importante valor a la hora de localizar e identificar restos pertenecientes a estas comunidades (Casanovas Miro 2003; Eiroa Rodríguez 2016; Ayaso Martínez 2022).

Afortunadamente, en los últimos años se han llevado a cabo algunos avances gracias al hallazgo de nuevos restos, la realización de nuevas excavaciones arqueológicas, y la relectura de los resultados obtenidos en antiguas intervenciones. En este sentido, hay que destacar las aportaciones de Isabel Larrea y Enrique Hiedra en torno a la necrópolis hebrea en época islámica (Larrea e Hiedra 2010; Hiedra 2016, 2021), así como los trabajos arqueológicos llevados a cabo en el entorno de la Sinagoga, que ha puesto al descubierto todo un complejo sinagoga que obliga a reinterpretar este espacio (Rodero Pérez, Moreno Almenara 2021). Sin embargo, aún es muy poco lo que sabemos sobre el resto de los contextos urbanos en los que se desarrolló el devenir de las referidas comunidades judías. Entre estos ámbitos aún poco conocidos, figuran los espacios funerarios que utilizaron tanto los judíos como los judeoconvertos durante la etapa Bajomedieval, circunstancia que nos ha llevado a realizar el presente estudio.

A día de hoy, los escasos autores que han tratado sobre el tema han ofrecido distintas hipótesis en torno al emplazamiento del primero de los referidos contextos funerarios: una primera que lo sitúa en la Puerta Almodóvar, y una segunda que lo hace en la Puerta Sevilla, sin que por el momento hayan podido ser contrastadas de manera fehaciente por la arqueología en ninguno de los dos casos. En cuanto al segundo, diversos testimonios documentales lo sitúan en las inmediaciones de la antigua Puerta de Gallegos, en los terrenos que actualmente ocupa el Paseo de la Victoria, si bien hasta el presente tampoco se han hallado restos materiales algunos que permitan su confirmación. En este trabajo presentamos cual es el estado de la cuestión y aportamos nuevos datos de archivo de interés para la ubicación de las referidas necrópolis.

2. Revisión historiográfica

La localización de estos espacios ha atraído la atención de la erudición local desde antiguo. Las primeras referencias a los mismos se remontan a la década de los años setenta del siglo XIX, coincidiendo con el descubrimiento de la Sinagoga y la revalorización del patrimonio hebreo cordobés. Por estos años salieron a la luz los *Paseos por Córdoba* de Teodomiro Ramírez de Arellano, en los que se dedican algunos párrafos a hablar sobre la Judería, la mencionada Sinagoga y

el conocido como Fonsario de los Judíos, al que se ubica junto a la Puerta Almodóvar. Hasta entonces, el pasado judío de la ciudad había estado prácticamente ausente de la historiografía cordobesa, lo que confiere a esta obra una especial importancia en lo que aquí respecta. El interés por esta parcela de nuestra historia llevó a los estudiosos locales a buscar información en los archivos históricos de la ciudad, así como a la realización de varias excavaciones arqueológicas. De este modo, durante la década de los años treinta del pasado siglo, Enrique Romero de Torres, Director del Museo de Bellas Artes, realizó varias intervenciones tanto en la Puerta Almodóvar como en la Puerta Sevilla. Mientras que en el primer caso los resultados fueron negativos, en el segundo encontró un gran cementerio que identificó con el referido Fonsario de los Judíos. Sin embargo, los resultados de esta intervención apenas tuvieron difusión en su momento, por lo que pasaron prácticamente desapercibidos. Buena parte de la información obtenida durante la misma (notas, informes y dibujos), se conserva en la actualidad en el Fondo Romero Torres del Archivo Histórico Provincial de Córdoba, constituyendo una valiosa base documental para el estudio de este espacio funerario.

Entre los pocos autores que se hicieron eco de los descubrimientos figura el periodista José Andrés Vázquez Pérez, quien en 1935 publicó un pequeño reportaje sobre los mismos en la revista gráfica *Algo. Ilustración popular*, acompañado de varias fotografías sobre diferentes planos de las excavaciones, las únicas que han llegado hasta nosotros (Vázquez Pérez 1935). Algunos años después, en 1953 el ilustre hebraísta Francisco Cantera Burgos recogió igualmente algunas notas sobre los hallazgos en un artículo dedicado al estudio de los cementerios judíos de Córdoba, Calatayud y Teruel en la revista *Sefarad* (Cantera Burgos 1953), pero en realidad nunca se llegó a publicar ningún trabajo sobre ello.

Habría que esperar a la década de los años setenta del pasado siglo para que se retomaran los estudios sobre la Judería cordobesa gracias a los trabajos de Manuel Nieto Cumplido, autor del único estudio serio y riguroso que existe sobre la misma. El estudio de la documentación conservada en el Archivo catedralicio le llevó situar el Fonsario de los Judíos extramuros junto a la muralla que circunda el expresado barrio, si bien no llegó a precisar el lugar exacto (Nieto Cumplido 1978). Algunos años después, José Manuel Escobar Camacho aportó nueva

información al respecto en su valiosísimo trabajo sobre el urbanismo cordobés durante de la Baja Edad Media, procedente asimismo del referido depósito documental. Esta documentación ofrece sin embargo, un doble emplazamiento, pues mientras que hay una serie de escrituras que ubican este cementerio en las inmediaciones de la Puerta Almodóvar, existen otras que lo sitúan en la Puerta Sevilla (Escobar Camacho 1989: 115-116).

A estas contribuciones hemos de añadir, finalmente, los trabajos del profesor Iluminado Sanz Sancho, quien hacia 1994 dio a conocer un valioso testimonio en el que se refiere la existencia de un cementerio judeoconverso en las últimas décadas del siglo XV junto a la Puerta Gallegos, en el actual Paseo de la Victoria (Sanz Sancho 1994).

La realización de algunas intervenciones arqueológicas en tiempos más recientes, tanto en las inmediaciones de la Puerta Almodóvar como la de Sevilla, han permitido documentar dos espacios funerarios pertenecientes a los siglos bajomedievales. Aunque en ninguno de ellos ha aparecido indicador alguno que permita su adscripción a la comunidad judía, en ambos casos se han puesto en relación con la misma (Ruiz Lara et alii 2004: 15-16; Ruiz Lara 2020).

En las páginas que siguen llevaremos a cabo una relectura de la información recogida por la historiografía hasta el presente, prestando un especial interés a los materiales conservados en el mencionado Fondo Romero de Torres depositados en el Archivo Histórico Provincial. Además de ello, aportaremos algunas referencias documentales de archivo que hasta el momento han pasado desapercibidas a la investigación, que permiten reforzar algunas de las hipótesis de estudio que se vienen manejando.

3. El Fonsario de los Judíos

3.1. El cementerio judío de la Puerta de Almodóvar

Como hemos señalado más arriba, las primeras menciones a la existencia del cementerio judío de la ciudad se deben a Teodomiro Ramírez de Arellano, quien en sus conocidos *Paseos por Córdoba* sitúa su localización junto a la Puerta Almodóvar, en la zona conocida como la Huerta del Rey. Para realizar tal afirmación, se basó en la existencia de diversas escrituras de propiedad pertenecientes a varios

inmuebles de la calle Judíos, las cuales lindaban por la parte de atrás con el Fonsario de los Judíos, lo que expresó en los siguientes términos:

A la izquierda de la expresada puerta, en terreno ocupado por la huerta del Rey, tuvieron su cementerio, y de aquí el llamársele a aquel sitio Fonsario de los Judíos, como al tratar de linderos se dice en algunos títulos antiguos de las casas de la calle de su nombre, toda vez que moraron en Córdoba hasta el reinado de Isabel la Católica (Ramírez de Arellano 1875: 279-280).

Según este autor este espacio funerario se emplazó justo al lado del barrio judío, un ámbito urbano reservado a los miembros de esta minoría religiosa cuya existencia se documenta por primera vez en 1241, tan sólo cinco años después de la conquista de la ciudad. Aunque hasta el momento no se ha conseguido localizar ninguna de las escrituras de propiedad a las que hace referencia, si que han aparecido otras pertenecientes a bienes rústicos propiedad de la Catedral situados en este mismo lugar, entre cuyos linderos figura efectivamente, el cementerio judío. La primera de ellas se fecha en diciembre de 1312, momento en el que Sancho Sánchez de Velasco, adelantado mayor de Castilla, fundó una capellanía en la catedral dotándola con varias propiedades entre las que figuraba una huerta situada junto a la Puerta de Almodóvar, que limitaba con “el adarve de la muralla, el ejido y el Fonsario de los judíos”². Algunos años después, el 7 de enero de 1363, el deán Diego Martínez donó varios bienes a favor de la catedral para que rezasen por su alma entre los que constaba una haza de tierra situada “a la Puerta de Almodóvar, junto al Fonsario de los Judíos”³ (Escobar Camacho 1989: 115-116). El hallazgo de algunas sepulturas en este mismo lugar, pertenecientes a época bajomedieval, en el trascurso de una intervención arqueológica practicada en tiempos recientes, ha hecho que algunos autores barajasen la posibilidad de que perteneciesen a este cementerio judío (Ruiz Lara *et alii* 2004: 15-16).

² Archivo de la Catedral de Córdoba (en adelante ACC), Caja Q, n. 69 (12 de diciembre de 1312).

³ ACC, Caja T, n. 204 (7 de enero de 1401 (Era Hispánica), 1363 (Era Cristiana)).

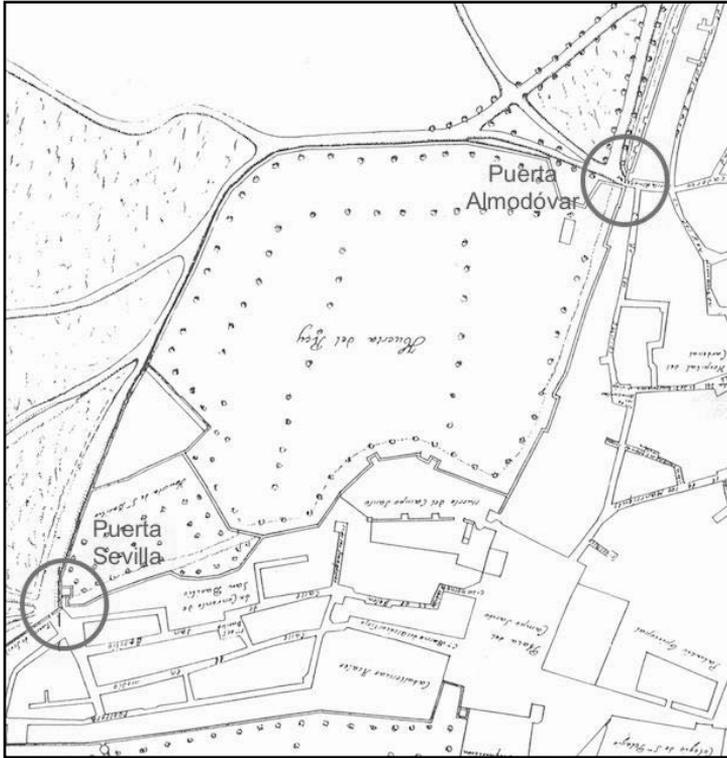


Fig. 1. Localización de la Huerta del Rey y las Puertas de Almodóvar y Sevilla en el sector suroccidental del recinto amurallado de la ciudad de Córdoba en el Plano de los Franceses o del Barón Karvinsky (1811), en cuyo entorno se han venido ubicando las distintas necrópolis judías mencionadas en las fuentes.

3.2. La necrópolis judía de la Puerta de Sevilla

Tal como hemos apuntado más arriba, existen otra serie de testimonios documentales que sitúan este espacio funerario algo más al sur, en las inmediaciones de la Puerta de Sevilla. Se trata, al igual que en el caso anterior, de varias escritura de propiedad de bienes de la Catedral. En una de ellas, se habla de una haza perteneciente a esta institución de cronología algo posterior -16 de noviembre de 1472- ubicadas junto a la puerta de este nombre y el Fonsario de los Judíos (Escobar Camacho 1989: 115-116).

Las referencias a esta segunda localización continuaron incluso muchos años después del extrañamiento de la minoría judía, lo que

indica que su recuerdo permaneció en la memoria colectiva de la ciudad. La transmisión del propio nombre de la denominación Fonsario Judío como lindero en las sucesivas escrituras de propiedad, sirvió de recordatorio de que aquel lugar había sido utilizado como cementerio por los miembros de esta progenie. Así, cuando el 8 agosto de 1586 el Cabildo catedralicio se reunió para abordar la posibilidad de permutar algunos de sus bienes con diferentes particulares, señaló para tal efecto varias propiedades de tierra que venían siendo arrendadas a particulares, entre las que figuraban “una haza al Fonsario de los Judíos, junto a la Puerta Sevilla, que tiene el Señor don Francisco de Góngora por ciento y cincuenta maravedís”, y “una haza fuera de la Puerta de Sevilla al Osario de los Judíos, tiénela el señor racionero Gaspar de Hariza”, prueba de que el lugar donde se había emplazado el cementerio judío continuaba siendo una zona de referencia en la ciudad⁴.



Fig. 2. Vista de la Torre Albarrana localizada junto a la Puerta Sevilla desde el lado norte, lugar en el que Enrique Romero Torres llevó a cabo diversas excavaciones arqueológicas durante la década de los años treinta del pasado siglo.

⁴ ACC, Actas del Cabildo, Tomo 28, fol. 21 v. Cabildo de 8 de agosto de 1586.

Fue precisamente la existencia de estos testimonios documentales los que animaron a Enrique Romero Torres a tratar de localizar el emplazamiento de la necrópolis. Por aquel entonces, hacía relativamente poco tiempo que se había descubierto y recuperado la Sinagoga gracias al empeño de su propio padre, Rafael Romero Barros, labor que fue continuada por él mismo. De especial trascendencia fue en este sentido, la publicación de un extenso artículo sobre este elemento patrimonial en el Boletín de la Real Academia de la Historia de manos del jesuita Fidel Fita, hecho que situó a Córdoba en el mapa de los estudios sobre el judaísmo español (Fita 1884; Palencia Cerezo 1995: 109-110 y 134-135).

Este renovado interés por el pasado hebreo de la ciudad llevó en 1931 a Enrique Romero Torres a realizar varias catas arqueológicas en distintos puntos de la Huerta del Rey, con el fin de localizar el cementerio del que hablaban las fuentes escritas, si bien no obtuvo ningún resultado. Sin embargo, unos años después unos movimientos de tierras en las inmediaciones de la Puerta de Sevilla pusieron al descubierto varias tumbas, por lo que rápidamente solicitó permiso a la Dirección General de Excavaciones para la realización de una excavación en el lugar (Bugella Altamirano 2019).

La intervención se practicó a finales de 1934 en una pequeña elevación existente entre la referida Puerta de Sevilla y el cementerio de Nuestra Señora de la Salud. Durante estos trabajos halló un total de siete sepulturas de forma trapezoidal de diferentes facturas y orientadas a levante. La mayoría de ellas estaban formadas de sillarejos de piedra caliza cubiertas de lo mismo, mientras que otras tan sólo aparecían delimitadas por cantos rodados, si bien también existían otras más complejas destacando dos sepulturas unidas hechas con rosca de ladrillo en forma de bóveda. En general los restos humanos hallados presentaban un buen estado de conservación, careciendo en todos los casos de cualquier tipo de ajuar, apareciendo junto a ellos un gran número de clavos y restos de maderas procedentes de los féretros en los que fueron enterrados. La abundante presencia de material cerámico bajomedieval en niveles asociados a las sepulturas permitió a Romero de Torres fechar las mismas entre los siglos XIV y XV⁵.

⁵ Toda la información sobre las excavaciones realizadas por Enrique Romero de Torres procede de las notas, dibujos e informes custodiados en el archivo familiar.



Fig. 3. Vista de las excavaciones realizadas por Enrique Romero Torres en el entorno de la Puerta Sevilla durante la década de los años treinta del pasado siglo (Vázquez Pérez 1935).

Algunos meses después emprendió una nueva excavación en el lugar, localizando en esta ocasión un total de 42 sepulturas de características similares a las anteriores. Junto a ellas se descubrió un aljibe de época islámica reaprovechado como cámara funeraria con una decena de esqueletos en su interior. Al igual que en el caso anterior, las tumbas contenían un elevado número de clavos, si bien en esta ocasión algunos de ellos aparecían clavados sobre partes concretas de los propios esqueletos, hecho que causó una enorme expectación. Así, uno de ellos presentaba un alfiler o clavito de bronce de un centímetro y medio aproximadamente dentro de la cuenca del ojo derecho, un clavo de hierro en la tercera y otro en la rótula de la pierna izquierda. Otro esqueleto tenía otro clavo perforando la primera falange del dedo índice de la mano derecha, y un tercero poseía otro horadando el antebrazo izquierdo y otro de siete centímetros de longitud atravesando el cúbito. El descubrimiento de un elevado número de sepulturas con clavos

Archivo Histórico Provincial de Córdoba, Fondo Romero Torres, Expediente 25/28. Memoria sobre la excavación del Fonsario en Puerta Sevilla.

clavados en determinadas partes de los esqueletos en la necrópolis hebrea de Deza (Soria), excavada tan sólo unos años antes por Blas Taracena, hizo que se comenzase a hablar de la existencia de una serie de prácticas rituales entre las costumbres funerarias judías de difícil interpretación, extremo que no ha podido ser demostrado por la historiografía posterior (Casanovas Miró 1993).

Los restos encontrados durante la intervención fueron depositados en el Museo Arqueológico Provincial, siendo recepcionados por su director, Samuel de los Santos Gener, el 1 de octubre de 1934, quien en base a los mismos situó el cementerio judío junto a la Puerta de Sevilla en el plano que publicó algunas décadas después en la Memoria de las excavaciones del *Plan Nacional realizadas en Córdoba (1948-1950)* (Santos Gener 1955: 142). El lote estaba compuesto por diversos restos humanos, clavos de hierro de cabeza circular plana, restos de madera de los féretros y cerámica mudéjar. Las circunstancias personales y acumulación de tareas impidieron que Romero de Torres entregase los correspondientes informes en tiempo y forma, lo que influyó de manera negativa en la difusión de los resultados obtenidos, hecho que explica en cierto modo la escasa repercusión que este trabajo ha tenido en la historiografía posterior (Bugella Altamirano 2019). Las notas publicadas por José Andrés Vázquez Pérez en 1935 y Francisco Cantera Burgos en 1953 se limitan prácticamente a dar testimonio de los trabajos realizados a título informativo (Cantera Burgos 1953).

Desde la aparición de este último trabajo, no se ha vuelto a tratar sobre el cementerio judío de la época bajomedieval desde el punto de vista arqueológico hasta tiempos recientes, en los que con motivo de la realización de varios sondeos arqueológicos junto a la Torre Albarrana de la Puerta de Sevilla, se hallaron dos inhumaciones de esa misma época con características similares a las descubiertas por Romero de Torres tiempo atrás. En uno de estos sondeos, realizado al pie del ángulo noroeste de la propia torre, se encontraron los restos de dos cuerpos superpuestos. El primero de ellos pertenecía a un individuo en edad infantil por su tamaño y consistencia ósea, presentando una orientación sur-norte ligeramente girado al oeste; mientras que el segundo correspondía a una persona adulta, muy probablemente una mujer por la morfología de la pelvis, estando orientada igualmente sur-norte, en posición decúbito supino, con la cabeza inclinada hacia

el hombro derecho, el brazo derecho extendido y el izquierdo ligeramente flexionado. Esta segunda inhumación contenía una elevada acumulación de clavos de hierro a la altura de las extremidades superiores, los cuales pertenecerían a la caja en la que esta persona fue enterrada, mientras que las inferiores no se pudieron visualizar al quedar fuera de la superficie excavada. El primero de los cuerpos estaba cubierto por dos tejas alineadas respecto al eje del individuo, mientras que el segundo lo era por varios fragmentos de calcarenitas, cantos rodados y ladrillos. Sin embargo, y como ocurría en los casos anteriores, la inexistencia de elementos propios de la cultura material hebrea, impiden poder confirmar de manera fehaciente que nos encontramos ante el cementerio judío de la ciudad (Ruiz Lara 2020).

A falta de la aparición de nuevos restos materiales y documentales que permitan confirmar la existencia de estos dos espacios funerarios, lo que sí parece claro por las referencias de archivo es que no fueron coetáneos. De este modo, todo apunta a que el posible cementerio de la Puerta Almodóvar fue el más antiguo de los dos, con lo que cabe establecer la hipótesis de que los judíos se enterraran en el mismo durante los primeros tiempos (ss. XIII-XIV), y que posteriormente se trasladasen a la Puerta Sevilla (ss. XIV-XV), coincidiendo con la ampliación urbana del Alcázar Viejo en donde sabemos que residieron algunos de ellos (Nieto Cumplido, Luca de Tena 1980).

Esta periodización se ve respaldada por las abundantes referencias documentales en torno al aprovechamiento agrario e industrial de la Huerta del Rey en el siglo XV. Aunque ello no resulta incompatible con la existencia de un espacio funerario en el lugar, si que lo pudo condicionar. Así, sabemos que la mencionada propiedad pertenecía a Leonor López de Córdoba, hija de don Martín López, maestre de la orden de Calatrava, desde al menos 1417. En octubre de 1423 fundó un mayorazgo en cabeza del mayor de sus hijos, en el que se incluían además de ésta finca, las conocidas como casas del Rey Almanzor, varias casas en la Judería, un juro de 1.000 doblas de oro, un lagar y varias hazas de tierra, entre otros bienes (Porras Benito, 2004:88).

Algunos años después se documenta la construcción de unas casas-tinte junto al curso de agua que corría junto a la muralla de este lugar, en las que se coloreaban los tejidos salidos de algunos de los numerosos talleres textiles que por aquel entonces existían en la ciu-

dad (Cabrera 1998: 245; Porras Benito, 2004:88-116). Como resulta conocido, este tipo de instalaciones industriales se ubicaban en las collaciones del extrarradio de la ciudad, aprovechando los cursos de agua de los arroyos y el propio cauce del río. Se trataba de una actividad molesta en la que se generaban vapores y malos olores debido a los productos utilizados como colorantes y las altas temperaturas a las que había que someterlos (Córdoba de la Llave 1990: 79-81). Es muy posible que en el caso de que efectivamente existiese una la necrópolis judía junto a la Puerta de Almodóvar, ésta hubiese dejado de funcionar ya en torno a estas fechas, habiéndose desplazado a un nuevo espacio en las proximidades de la Puerta Sevilla, hecho que se confirma por la total ausencia de la primera en la documentación generada por la explotación y transmisión de la Huerta de la Reina durante estos años.

4. El Cementerio Judeoconverso

Como hemos señalado al inicio, la enemistad hacia los judíos cordobeses desembocó en el saqueo de la Judería en 1391, al que siguieron otros tumultos menos conocidos en los siguientes años (se tienen noticias de al menos otros dos incidentes en los años 1406 y 1438), durante los cuales perdieron la vida un elevado número de los mismos (Ramírez de Arellano 1901; Nieto Cumplido 1978). La mayor parte de los supervivientes optaron por bautizarse y convertirse al cristianismo, lo que se tradujo en una drástica reducción de los efectivos humanos que integraban la comunidad hebrea, si bien conviene tener presente que esta no desapareció del todo. Aunque en la historiografía se suele fijar estos acontecimientos como el final de la presencia judía en la ciudad, existen numerosos testimonios que demuestran que estos continuaron estando presentes hasta el momento de la expulsión, e incluso después (Moreno Cuadro, Nieto Cumplido, 1992; Sanz Sancho, 1994; García Luján, 1999). Algunos de ellos ocuparon una posición preeminente hasta sus últimos días en la ciudad, como Yuçe Abenaex, prestamista y recaudador de rentas reales, quien llegó a acumular un importante patrimonio durante la década de los años ochenta del siglo XV. Al tiempo de la expulsión desapareció dejando deber a la Corona la elevada cantidad de 1.883.000 maravedís, lo que dejó a sus fiado-

res, todos ellos cristianos viejos, en una situación realmente comprometida⁶.

En cualquier caso, como venimos señalando, a las alturas de 1492 la población judía era poco significativa, ya que la mayor parte de ella se había convertido al cristianismo durante los años anteriores, como lo demuestra el elevado número de judeoconvertos (al menos 1.589 personas⁷) que habitaban en la ciudad cinco años después (Ladero Quesada 1989; 2016: 269-281). Los pocos judíos que quedaron en la ciudad acabaron abrazando la religión cristiana durante los siguientes años, como por ejemplo lo hicieron Synlia y Samuel, bautizados en la parroquia de San Andrés en los meses de marzo y abril de 1495 (Moreno Cuadro, Nieto Cumplido, 1992).

Sin embargo, ni su conversión ni su expulsión acabaron con el problema del judaísmo en la ciudad. Desde el primer momento, los judeoconvertos concitaron la animadversión de la población cristiano vieja, que alcanzó su punto álgido durante la revuelta anticonversa desencadenada a partir del conocido episodio de la Cruz del Rastro (Nieto Cumplido 1977; Cabrera Sánchez 1997). En no pocos casos, los judeoconvertos mantuvieron intactas sus señas de identidad, continuaron profesando la fe de sus mayores, contrayendo matrimonio entre ellos y desempeñando los mismos empleos de tiempo atrás. Además de ello, como veremos seguidamente, continuaron disponiendo de un lugar de enterramiento propio, lo cual constituye una prueba evidente de la pervivencia de una conciencia de pertenencia a un mismo grupo social.

La suerte de los judeoconvertos cambió de manera drástica a partir de 1482, a raíz del establecimiento del tribunal de la Inquisición en la ciudad, el segundo en erigirse tras el de Sevilla, comenzando una feroz represión contra los mismos. Durante los siguientes años fueron muchos los que acabaron en la hoguera, sus bienes secuestrados y sus casas derribadas y sembradas de sal con la excusa de que habían sido utilizadas como sinagogas (Cuadro García 2003; Soria Mesa 2014).

⁶ Archivo General de Simancas (en adelante AGS), Registro General del Sello, leg. 149.206-113.

⁷ AGS, Contaduría General de Cuentas, Primera Época, leg. 100, fol. 514-699 y 480-513.

Tras estas primeras actuaciones, en 1489 dirigieron su mirada hacia el cementerio donde estos venían dando sepultura a sus muertos, desenterrando y quemando los cuerpos que yacían en el mismo. Así lo recoge el cronista Luis de Maraver y Alfaro, en las valiosas notas manuscritas que dejó sobre su inconclusa Historia de Córdoba, en la que refiere:

“En 15 de Junio [de 1489 siendo obispo don Íñigo Manrique], en virtud de un breve del papa Inocencio VIII, a petición de don Alonso de Cabrerros, maestrescuela de la catedral y prior de la iglesia y ermitaño de Santa María de las Huertas, se declararon los campos contiguos a dicha ermita por profanos y profanados, por haberse enterrado en ellos los judíos conversos. Por cuya causa fueron desenterrados y quemados los cuerpos de dichos conversos por mandato de los inquisidores” (Maraver y Alfaro 1862: 313-314)⁸.

Un valioso testimonio que coincide con el ya dado a conocer hace algunos años por Iluminado Sanz (Sanz Sancho 1994), que nos permite situar la localización de este cementerio con bastante exactitud. Según se deduce de la cita anterior este recinto se encontraba ubicado junto a la Ermita de Nuestra Señora de las Huertas. Otras referencias documentales nos permiten confirmar igualmente la existencia de un cementerio en este lugar. Así, el 30 de enero de 1481 Juan Pérez de Castillejo arrendó a Miguel Ruiz, el Mozo, una huerta con árboles, casa, pozo, alberca y noria denominada de Cercadilla, que lindaba con el camino que iba a la Arruzafa, una haza de la Catedral, la viña de Pedro Cabrera y el cementerio nuevo de Santa María de las Huertas⁹.

Las primeras referencias a este edificio se remontan a los tiempos de la conquista cristiana de la ciudad, momento en el que el rey Fernando III estableció un hospital en el mismo para atender a los soldados heridos en el campo de batalla (Saldaña Sicilia 1935: 51-52). Resulta más que probable que el monarca reaprovechara parte de una construcción anterior de factura islámica. Según la descripción realizada por Luis María Ramírez de las Casas-Deza antes de su destruc-

⁸ Agradezco esta información al profesor Dr. Enrique Soria Mesa.

⁹ Archivo Histórico Provincial de Córdoba (en adelante AHPCO), Protocolos Notariales, leg. 14120, Cuadernillo 3º (199/584). Agradezco esta información a Alejandro Marco Cerro.

ción: “contaba de tres muy pequeñas naves sostenidas por tres arcos de herradura cada una con columnas de jaspe” habiendo de bajar algunos escalones para acceder a la misma, lo que indica que se situaba a una cota algo inferior a la del suelo (Ramírez de las Casas-Deza 1856: 293-294). Su altar mayor estaba dedicado a la imagen que le daba nombre, la conocida como Virgen de las Huertas o de Cuteclara, una talla gótica fechada en torno a 1351 y retocada hacia 1550 conservada en la actualidad en el Museo Diocesano de la ciudad (Dobado Fernández, Yllescas Ortiz 2014: 84 y 286-287).

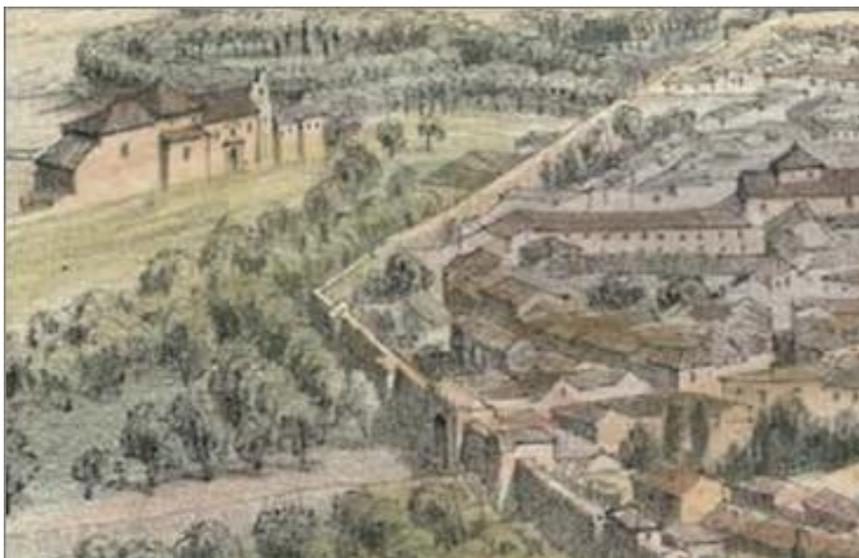


Fig. 4. Vista del convento de la Victoria que existió en el actual paseo del mismo nombre en el grabado realizado por Alfred Guesdon en el año 1853 (Gamiz Gordo, García-Ortega 2018)

Algunos años después, hacia 1380, este edificio albergó un emparedamiento de mujeres, desde el que muy posiblemente se impulsaron algunas de las primeras fundaciones de conventuales femeninas de la ciudad. Su proximidad a las collaciones de Santa María y San Bartolomé (antigua Judería), en las que residieron numerosos judeoconvertos (Ladero Quesada 1989; 2016: 269-281), hizo que probablemente muchos de estos lo eligieran como lugar de enterramiento hasta que se llevó a cabo el saqueo de 1489 por parte de los inquisidores.

Pero también recibirían sepultura en este espacio judeoconvertos procedentes de otros puntos de la ciudad, como Elvira González, vecina de la collación de San Pedro, casada con el herrero Nuño González, con quien tuvo al menos seis hijos llamados Juan, Diego, Alonso, Leonor, Beatriz y María. Cuando en julio de 1471 dispuso su testamento, expresó su deseo de ser sepultada en el referido cementerio de Santa María de las Huertas¹⁰. Aunque por el momento no podemos confirmar la ascendencia conversa de la misma con total seguridad, la existencia de seis individuos con los mismos nombres y apellidos que sus hijos en los listados de las composiciones de reconciliados por la Inquisición de 1497, permite pensar que sean los mismos y por tanto adscribir esta familia al colectivo judeoconverso¹¹.

Tras el saqueo del cementerio, la Ermita y las tierras alledañas fueron cedidas por el obispo don Juan Daza el 18 de febrero de 1510 a los padres mínimos para edificar un convento bajo la advocación de Nuestra Señora de la Victoria. La antigua Ermita se integró en la nueva construcción como una capilla manteniéndose el culto de la Virgen de las Huertas. Este establecimiento se mantuvo en pie hasta que fue demolido en 1867 para ampliar el Paseo de la Victoria (Aranda Doncel 2006; Moreno Cuadro 1980; Palencia Cerezo 1995)¹².

La planta de este edificio es claramente perceptible en el conocido como Plano de los Franceses realizado por el Barón de Karvinsky y Joaquín Rillo en el año 1811 (Torres Márquez, Naranjo Ramírez 2012), así como en la planimetría posterior, como por el ejemplo en el plano de José M^o de Montis de 1851 (Montis y Fernández 1851). Su fábrica es igualmente visible en la vista aérea de la ciudad realizada por Alfred Guesdon en el año 1853, momento en el que aún se encon-

¹⁰ AHPCO, Protocolos Notariales, leg. 14112, Cuadernillo 4^o (121/1011). Agradezco esta información a Alejandro Marco Cerro.

¹¹ AGS, Contaduría General de Cuentas, Primera Época, leg. 100, fol. 514-699 y 480-513.

¹² Archivo Municipal de Córdoba, C-159, D-5 Expediente relativo a la adquisición convencional del exconvento de la Victoria para destinar su terreno a ensanche del Real de la Feria de Nuestra Señora de la Salud; y C-198, D-1.1 Expediente relativo al proyecto de adquisición y demolición del Convento de la Victoria para ampliar el Real de la Feria. Años 1858 a 1866; D-1.2. Títulos de propiedad del Convento de la Victoria; D-1.3 Títulos de varias hazas de tierra al sitio de la Victoria adquiridas por la municipalidad con el fin de ampliar el Real de la Feria.

traba en pie. Este grabado permite hacerse una idea de las trazas de esta construcción y confirmar su localización en las inmediaciones de la Puerta Gallegos, frente al lienzo occidental de la muralla que rodeaba el casco urbano por este lugar (Gamiz Gordo, García-Ortega 2018). Tras la desamortización, fue adquirido por un particular, quien algunos años después los vendió al Ayuntamiento, que dispuso su derribo para la ampliación del Paseo de la Victoria, siendo demolido en 1867. Según recoge Samuel de los Santos Gener hacia 1930 salieron a la luz cimientos del convento de la Victoria frente a la mencionada Puerta Gallegos durante la realización de unas obras en el lugar, aunque desconocemos la envergadura de estos restos (Anguita González, 1984: 91; Santos Gener 1955: 142).

Bibliografía

- ÁLVAREZ PALENZUELA, V. A. (2015): “Judíos y conversos en la España medieval. Estado de la cuestión”, *eHumanista/Converso*, 4, pp. 156-191.
- ANGUITA GONZÁLEZ, J. (1984): *La desamortización eclesiástica en la ciudad de Córdoba (1836-1845)*, Córdoba, Editorial Albolafia.
- ARANDA DONCEL, J. (1984): *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- (2006): “Los mínimos de San Francisco de Paula en Andalucía durante la Edad Moderna: el convento de la Victoria de Córdoba (1510-1835)”, en SÁNCHEZ RAMOS, V., (Coord.), *Los mínimos en Andalucía: IV Centenario de la fundación del Convento de Nuestra Señora de la Victoria de Vera (Almería)*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, pp. 9-127.
- ARJONA CASTRO, A. (2000): “La Judería en la Córdoba del Emirato y Califato”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 11, pp. 101-107.
- AYASO MARTÍNEZ, J. R. (2022): “Treinta años de arqueología judía medieval en España (1992-2022): un balance”, *Revista de Museología*, 84, pp. 75-87.
- BUGELLA ALTAMIRANO, M. (2019): Arqueología para después de una Guerra: Enrique Romero de Torres y la Comisaría General

- de Excavaciones Arqueológicas en Córdoba”, *Spal*, 28.1, 261-280.
- CABRERA SÁNCHEZ, M. (1997): “El problema converso en Córdoba. El incidente de la Cruz del Rastro”, en *La Península Ibérica en la era de los Descubrimientos (1381-1492)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, I, pp. 331-339.
- (1998): *Nobleza, oligarquía y poder en Córdoba al final de la Edad Media*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Obra Social y Cultural de Cajasar.
- CANTERA BURGOS, F. (1953): “Cementerios hebreos de España (Córdoba, Calatayud, Teruel)”, *Sefarad*, 13, pp. 362-369.
- CASANOVAS MIRÓ, J. (1993): “Notas sobre arqueología funeraria judía en época medieval”, *Espacio, tiempo y forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología*, 6, pp. 293-302.
- (2003): “Las necrópolis judías hispanas. Las fuentes y la documentación frente a la realidad arqueológica”, en LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a., IZQUIERDO BENITO, R. (eds.), *Juderías y Sinagogas de la Sefarad Medieval*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 493-532.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, R. (1990): *La industria medieval de Córdoba*, Córdoba, Obra Cultural de la Caja Provincial de Ahorros de Córdoba.
- CUADRO GARCÍA, A. C. (2003): “Acción inquisitorial contra los judaizantes en Córdoba y crisis eclesiástica (1482-1508)”, *Revista de Historia Moderna*, 21, pp. 11-28.
- DOBADO FERNÁNDEZ, J., YLLESCAS ORTIZ, M. (2014): *Córdoba. Ciudad conventual*, Córdoba, Diputación de Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, Cabildo Catedral de Córdoba.
- ESCOBAR CAMACHO, J. M. (1989): *Córdoba en la Baja Edad Media (Evolución urbana de la ciudad)*, Caja Provincial de Ahorros, Córdoba.
- EIROA RODRÍGUEZ, J. A. (2016): “Indicadores arqueológicos para la identificación de las poblaciones judías medievales hispánicas”, *Medievalismo*, 26, pp. 87-108.
- FITA, F. (1884): “La Sinagoga de Córdoba”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 5, pp. 362-399.

- GAMIZ GORDO, A., GARCÍA-ORTEGA, A. (2018): “La vista aérea de Córdoba dibujada por Alfred Guesdon en 1853”, *Archivo Español de Arte*, 361, pp. 29-45.
- GARCÍA LUJÁN, J. A. (1999): “Judíos y conversos en Córdoba durante el reinado de Enrique IV (1460-1475)”, *Legajos*, 2, pp. 13-18.
- HIEDRA RODRÍGUEZ, E. (2021): “El cementerio de los Santos Pintados: Córdoba en el origen de la institución cementerial judía”, en RUIZ OSUNA, A. B. (coord.), *La muerte en Córdoba: creencias, títos y cementerios*. 2, Entre musulmanes, mozárabes y judíos, Córdoba, Real Academia de Córdoba, pp. 241-262.
- LACAVE RIAÑO, J. L. (1992): *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, Editorial Mafre.
- LADERO QUESADA, M. A. (1989): “Los conversos de Córdoba en 1497”, *El Olivo*, 29-30, pp. 187-205.
- _____ (2016): *Judíos y conversos de Castilla en el siglo XV. Datos y comentarios*, Madrid, Dykinson.
- LARREA CASTILLO, I., HIEDRA RODRÍGUEZ, E. (2009-2010): “La lápida hebrea de época emiral del Zumbacón. Apuntes sobre arqueología funeraria judía en Córdoba”, *Anejos de anales de arqueología cordobesa*, 2, pp. 327-343.
- MARAVAR Y ALFARO, L. (1862), *Historia de Córdoba desde los más remotos tiempos hasta nuestros días*, Córdoba, Volumen 10, Manuscrito (Biblioteca Central de Córdoba).
- MONTES ROMERO-CAMACHO, I. (2008): “Judíos y mudéjares en Andalucía (siglos XIII-XV): un intento de balance historiográfico”, en María Filomena LÓPEZ DE BARRIOS, M. F., y HINOJOSA MONTALVO, J. (Eds.), *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica (Período Medieval e Moderno)*, Lisboa, Edições Colibri, pp. 143-209.
- MONTIS Y FERNÁNDEZ, J. M^a. de (1868): *Noticia descriptiva del Plano de Córdoba, edificios religiosos que contiene, casas de beneficencia, instrucción pública, etc. etc. y nombres de las calles y plazas*, Córdoba, Imprenta, Librería y Litografía del Diario de Córdoba.
- MORENO CUADRO, F. (1980): “Sobre urbanismo cordobés del XIX: El Paseo de la Victoria y la construcción de la Puerta de

- Hierro”, *III Congreso español de Historia del Arte*, Sevilla, Comité Español de Historia del Arte, Universidad de Sevilla.
- NIETO CUMPLIDO, M. (1977): “La revuelta contra los conversos de Córdoba en 1473”, en *Homenaje a Antón de Montoro en el V Centenario de su muerte*, Montoro, Ayuntamiento de Montoro, pp. 29-50.
- ____ (1978): “Notas sobre la Judería cordobesa (1236-1391)”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 99, pp. 99-123.
- NIETO CUMPLIDO, M., LUCA DE TENA, C. (1980): “El Alcázar Viejo, una repoblación cordobesa del siglo XIV”, *Axarquía*, 1, pp. 229-273.
- PALENCIA CEREZO, J. M. (1995): *Setenta años de intervención en el patrimonio histórico-artístico cordobés (1835-1905)*. (La Comisión de Monumentos de Córdoba en el siglo XIX), Córdoba, Publicaciones de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Obra Social y Cultural Cajasur.
- PELÁEZ DEL ROSAL, J. (2012): *La Judería y la Sinagoga de Córdoba*, Córdoba, Ediciones El Almendro.
- PORRAS BENITO, V. (2004): *Glosas a la Casa de Cordova*, Sevilla, Fabiola de Publicaciones Hispalenses.
- RAMÍREZ DE ARELLANO, T. (1877): *Paseos por Córdoba*, III, Córdoba, Imprenta de D. Rafael Arroyo.
- RAMÍREZ DE ARELLANO, R. (1901): “Matanza de judíos en Córdoba en 1391”, *Boletín Real Academia de la Historia*, 38, pp. 294-311.
- RAMÍREZ DE LAS CASAS-DEZA, L. M. (1856): *Indicador cordobés, o sea manual histórico-topográfico de la ciudad de Córdoba*, Córdoba, Imprenta y Litografía de D. Fausto García Tena.
- RODERO PÉREZ, S., MORERO ALMENARA, M. (2021): “Datos arqueológicos inéditos en la sinagoga de Córdoba y su entorno”, *Meridies*, 12, pp. 7-28.
- RUIZ LARA, D., MORENO ALMENARA, M., CARMONA BERENGUER, S., VARGAS CANTOS, S., MURILLO REDONDO, J. F. (2004): *Informe-memoria de la I.A.U. en apoyo a la*

restauración y puesta en valor de las murallas de Córdoba en el sector de la Puerta de Almodóvar. Córdoba.

- RUIZ LARA, M. D. (2020): “Las excavaciones en la Puerta de Sevilla”, *Al-Mulk*, 18, pp. 351-376.
- SALDAÑA SICILIA, G. (1935): *Monografía histórico-médica de los Hospitales de Córdoba*, Córdoba, Tipografía Artística San Álvaro.
- SANTOS GENER, S. (1955): Memoria de las excavaciones del Plan Nacional realizadas en Córdoba (1948-1950), Madrid, Ministerio de Educación Nacional.
- SANZ SANCHO, I. (1994): “Notas sobre la relaciones de los judíos y conversos con la sociedad cordobesa en la Baja Edad Media”, *Mediaevalia*, 5-6, pp. 129-163.
- SORIA MESA, E. (2014): “De la represión inquisitorial al éxito social. La capacidad de recuperación de los judeoconversos andaluces entre los siglos XV-XVII: el ejemplo del linaje Herrera”, *Medievalismo*, 24, pp. 399-417.
- TORRES MÁRQUEZ, M., NARANJO RAMÍREZ, J. (2012): “El casco histórico de Córdoba y el primer plano de la ciudad: el Plano de los Franceses de 1811”, *Ería*, 88, pp. 129-151.
- VÁZQUEZ PÉREZ, J. A. (1935): “La necrópolis hebraica de Córdoba”, *Algo. Ilustración popular*, 29, pp. 15-16.

CEMENTERIOS PARROQUIALES DE LA CÓRDOBA BAJOMEDIEVAL Y EL NACIMIENTO DE LAS CAPILLAS FUNERARIAS

JOSÉ M. ESCOBAR CAMACHO
Real Academia de Córdoba

ANA RUIZ OSUNA
Real Academia de Córdoba
Universidad de Córdoba

1. Introducción

El cristianismo es una religión centrada tanto en el cuerpo –origen del pecado y templo sagrado del alma– como en la muerte, que la sitúa en el centro de todo el drama de la salvación¹. A partir de esa ambigua relación con el cuerpo el cristianismo fue rando una liturgia funeraria, que ha ido evolucionando a lo largo del tiempo, a la par que definía el espacio físico de los muertos: los cementerios o lugares de descanso de los cuerpos mientras esperan la resurrección y el encuentro con Dios, cuya ubicación ha ido igualmente cambiando desde los primeros siglos.

En la época romana, en la que estaba prohibido enterrar dentro de las ciudades, los cristianos utilizaron durante las persecuciones las catacumbas como lugares de enterramiento y posteriormente las necrópolis extramuros, constituyéndose en ellas los primeros lugares de culto asociados a las sepulturas de los primeros mártires, al construirse en sus tumbas o lugar de muerte pequeñas capillas –*cellae memoriae*–, que podían contener algunas de sus reliquias, a las que con el tiempo se les unió o superpuso una pequeña basílica, dando lugar a los

¹ Sobre este tema *vid.* Jouan Dias Angelo de Souza 2015: 25-44.

cementerios *ad sanctos*. Durante los siglos V al VII asistimos a la disposición de cementerios cristianos en el interior de las ciudades, por ejemplo, en los alrededores de las basílicas urbanas con culto ordinario. Sin embargo, con la llegada del Islam (siglo VIII) los cementerios tuvieron que salir de nuevo al exterior de las mismas.

Posteriormente, con la conquista cristiana de las ciudades de al-Ándalus durante los siglos bajomedievales, los lugares de inhumación cristianos reingresarán *in ambitus murorum*, pero no como cementerios *ad sanctos* sino como cementerios parroquiales. Este cambio respecto a la Antigüedad fue debido a la importancia que adquirirá en esta nueva etapa histórica la parroquia como centro religioso y de cohesión social de los distintos grupos humanos que pertenecían a ella. Aunque la devoción a los santos se potenciará también en estas centurias bajomedievales, prevalecerá la iglesia en sí misma como lugar de celebración de la misa².

Serán las iglesias con cementerio y los clérigos que las regían los que tendrán el derecho a enterrar durante las centurias bajomedievales (siglos XIII-XV), derecho que se prolongará durante la Modernidad hasta que los cementerios salgan definitivamente de la ciudad intramuros hacia finales del siglo XVIII y, sobre todo, en el siglo XIX. La jerarquización de la sociedad medieval se trasladaría también a los propios enterramientos, pues mientras el pueblo se inhumaba en el cementerio de la parroquia a la que pertenecía por jurisdicción (bautismo o residencia), el cristiano podía ejercer cierta libertad para elegir donde quería enterrarse, siempre –como es lógico– dentro de sus posibilidades. Así, los privilegiados de esta sociedad estamental serían los que comenzaron a conquistar el interior de los templos como lugares de sepultura, hecho que fue una realidad total para el siglo XIII, tal como queda consignado en *Las Partidas* de Alfonso XIII.

El respeto -incluso cierto pudor y miedo- de esta sociedad, mayoritariamente cristiana, hacia los difuntos y sus lugares de enterramiento ha motivado que el mundo funerario cristiano haya sido uno de los menos estudiados –incluso a nivel arqueológico– hasta el momento

² *Vid.* para el proceso de ingreso y salida de los cementerios de las ciudades, aunque referido a la comunidad valenciana, el trabajo de González Villaescusa y Lerma Alegría 1996: 37-47.

presente³. Solamente en los estudios artísticos dedicados tradicionalmente a las capillas funerarias podemos encontrar algunas noticias relativas a este tema, siendo todavía un tema incipiente para la arqueología, debido a que estos cementerios urbanos fueron desapareciendo a partir del siglo XIX al irse integrando en los nuevos trazados de la red urbana, que han llevado a su desaparición en la memoria colectiva al haber quedado ocultos bajo nuevas calles, plazas e, incluso, edificios. La ciudad de Córdoba, en este sentido, no es una excepción respecto a otras urbes.

2. Cementerios parroquiales de la Córdoba bajomedieval

La conquista de la ciudad de Córdoba por Fernando III en 1236 marca para nuestra urbe el momento de la vuelta de los cementerios *in ambitus murorum*. La cristianización de la urbe llevaría a la adaptación de la misma a la forma de vida de sus nuevos pobladores. Y en esa adaptación jugaría un papel esencial la propia Iglesia, que organizará el espacio urbano creando –al igual que ocurría en otras ciudades castellanas- una serie de circunscripciones de carácter civil y religioso –las collaciones-, que fueran capaces de generar una nueva cohesión social en el grupo humano recién incorporado a la ciudad. La unidad esencial para conseguir dicha finalidad sería la parroquia, entendida no solo como lugar de culto, a cuyo frente estaba un presbítero responsable, sino como centro de un territorio –urbano en este caso- que proporcionaba a un grupo humano un marco esencial de referencia para su vida diaria, tanto de carácter religioso como social, y que poseía un patrimonio suficiente a través de la recaudación de los diezmos como de las limosnas para sus fines.

Esa proyección espacial de la Iglesia en el territorio urbano tiene una dimensión material: el templo y el espacio que lo rodea⁴. El primero será el escenario de los ritos de paso de la comunidad cristiana (bautismo, confirmación, primera comunión, matrimonio y funeral),

³ Sobre la muerte y el mundo funerario dentro del territorio andaluz *vid.* Peláez Barranco 1999 y sobre la relación entre urbanismo y mundo funerario bajo el punto de vista arqueológico *vid.* Santos Breval 2020.

⁴ *Vid.* García de Cortázar y Ruiz de Aguirre 2020: 291-306.

de la administración de los sacramentos (confesión y comunión) y de la celebración de la misa dominical, sirviendo como lugar de memoria -religiosa y social- para el grupo humano que se identificaba con las reliquias y el recuerdo de los santos que se conservaban en dicho lugar. Pero, al mismo tiempo era el marco de todo tipo de celebraciones festivas, así como el lugar de asilo ante cualquier acción incontrolada de las masas.

El segundo, el espacio que rodeaba al templo (*dextro*), era el área que se configuraba a partir de las paredes del edificio, cuyas dimensiones dependían de las disposiciones legales y -como es lógico para cada parroquia- del espacio sin urbanizar existente a su alrededor. Generalmente, era un rectángulo cuya superficie oscilaba entre media y tres hectáreas, cuya finalidad esencial era delimitar un perímetro de asilo, que -aunque tuvo diversas funcionalidades- acogería también a partir del siglo XII a los cementerios, que estaban separados del resto del caserío por un pequeño muro. De esta forma quedaba fijado el control de la Iglesia sobre sus fieles desde el nacimiento hasta la muerte.

En el siglo XIII, cuando tuvo lugar la conquista de Córdoba por Fernando III, estaban ya perfectamente configuradas en el mundo cristiano hispano las necrópolis parroquiales asociadas a sus respectivas iglesias. Aunque ambos -templo y cementerio- fueron utilizados como enterramientos, en este apartado nos vamos a centrar fundamentalmente en los cementerios parroquiales, que serán analizados bajo un doble prisma: como lugares de inhumación y como centros de vida social. Estos dos apartados irán precedidos de una breve reseña sobre la normativa general existente sobre cementerios en el siglo XIII.

No obstante, hay que hacer notar que no solamente existieron cementerios asociados a las parroquias, sino que también existieron estos lugares de inhumación alrededor de templos conventuales, e incluso de algunas ermitas y hospitales, ya que lo importante es la existencia de una iglesia como centro de todo el mundo funerario cristiano. En este aspecto, la cristianización de la ciudad de Córdoba se completó a lo largo de los siglos bajomedievales -junto a las iglesias parroquiales- con la instalación de diversas fundaciones monásticas, que en algunos casos sirvieron de núcleo aglutinador para la población, así como con la creación de pequeñas ermitas, tanto dentro del recinto

amurallado como extramuros de la ciudad (Escobar Camacho 2019: 47-49). Todo ello sin olvidarnos de los hospitales, que tuvieron además un papel fundamental en la red asistencial de la ciudad (Escobar Camacho 1994: 39-62).

3. Normativa bajomedieval sobre cementerios

La regulación sobre la muerte y los lugares de enterramiento pertenecía a la Iglesia, a través de sus disposiciones conciliares y sinodales, si bien el poder político apoyará dichas disposiciones eclesiásticas con su correspondiente legislación, tal como ocurre en *Las Partidas* de Alfonso X. Será la primera partida, dedicada a las fuentes del Derecho y a las materias canónicas, la que nos ofrezca información sobre ello, concretamente el título XIII dedicado a las sepulturas (Real Academia de la Historia 1807: 379-391)⁵.

En la ley I de dicho título, tras referirse al significado de la palabra sepultura -lugar para enterrar a los muertos-, al que también se le puede dar el nombre de sepulcro, hace mención de las normas que se deben tener en cuenta para dar una sepultura. Entre ellas señala que los clérigos son los únicos que pueden ocuparse del enterramiento de los muertos, no pudiendo vender dicho servicio -al igual que las sepulturas para enterramiento- ni pedir dinero por ello, aunque sí pueden aceptar lo que de buen grado se le diese por cumplir con dicha función. Nadie tampoco puede recibir dinero por vender tierras que se vayan a dedicar a cementerios, ya que caería en pecado de simonía. Sin embargo, admite que el dueño de un sepulcro pueda venderlo a otro que no tenga, siempre que no haya sido enterrado nadie con anterioridad (Real Academia de la Historia 1807: 381).

Los cementerios, según señala en su ley II, deben estar cerca de las iglesias por varias razones. La primera, por la creencia que tienen los cristianos de que su religión es la más cercana a Dios. La segunda, para que los familiares, cuando acudan a la iglesia y vean las tumbas,

⁵ En dicho título, tras un preámbulo justificando la necesidad de la existencia de cementerios cerca de las iglesias, donde puedan ser enterrados los cuerpos de los cristianos para que sus almas esperen la resurrección en dichos lugares, nos ofrece en quince leyes las disposiciones sobre este tema.

se acuerden de rogar a Dios por sus almas. La tercera, para que los difuntos se encomienden al santo cuyo nombre y en cuya honra fueron edificadas dichas parroquias. Y la cuarta, para que los diablos no puedan acercarse al cuerpo de los difuntos (Real Academia de la Historia 1807: 382).

El derecho de enterrar a los muertos, según indica en su ley III, pertenece solamente a las iglesias que tienen cementerios, siendo los obispos quienes les otorgan dicho derecho a ellas y a sus clérigos. Si no hubiese ningún clérigo, dicho derecho puede recaer en otro clérigo de otra iglesia o en un lego, siempre que este no se revistiese ni dijese las oraciones como clérigo. Dicha ley señala igualmente que los parroquianos que falleciesen tenían que ser inhumados en su propia fosa, si la tenían, o en la que le dieran sus parientes o amigos, en la que ganara de los clérigos o en la que se hiciera de nuevo, no pudiendo ser enterrado en la de nadie; en el caso que ocurriese esto último, su cadáver no podría ser desenterrado a no ser por mandato del obispo, pudiendo el dueño de la fosa demandar esto último o que se le pagara el valor de la misma (Real Academia de la Historia 1807: 382-383).

En la ley IV se establece que los obispos de cada diócesis son los encargados de otorgar el cementerio a las parroquias y a los monasterios y de señalar el espacio dedicado al mismo. En dicha ley se señala, igualmente, la superficie que teóricamente deben tener estos cementerios, distinguiendo entre los de las iglesias parroquiales (treinta pasos alrededor del templo) y catedrales y conventuales (cuarenta pasos), señalando expresamente lo que debe abarcar cada paso. La delimitación de dichos cementerios dependía -como es lógico- del espacio urbano sin caserío existente en torno al edificio parroquial, aprovechando para ello generalmente las plazas; si bien las iglesias podían comprar algún solar próximo a ellos para su ampliación, aspecto este que se contemplaba igualmente en *Las Partidas* (Real Academia de la Historia 1807: 383).

Aunque el cementerio se ubicaba generalmente en el atrio del templo, al ser esta la zona preferente del *dextrum*, con el tiempo -a medida que aumentaba la feligresía- se fue extendiendo alrededor del mismo, dependiendo siempre de las zonas vacías o solares existentes en sus proximidades. Si esto no era posible había que aprovechar el espacio existente en el propio cementerio, por lo que se exhumaban los huesos

más antiguos y se acumulaban en el *carnarium*. En épocas de epidemias o grandes mortalidades los cementerios parroquiales rápidamente se llenaban, optando en estas ocasiones por enterrar a los difuntos en grandes fosas comunes o *carneros*, evitando así mayores catástrofes.

Una cruz, un pequeño altar o púlpito era el único mobiliario existente en los cementerios, en los que existía unas zonas preferentes, como eran la que lindaba con la propia iglesia, que estaba bajo el techo donde caía el agua (*Paradisum*), o los lugares más cercanos a los pórticos de entrada a los templos, generalmente en las fachadas laterales. Estos lugares, considerados zona noble, fueron utilizados hasta el siglo XII -cuando estaba prohibida la inhumación dentro de las iglesias- para el enterramiento de las clases privilegiadas (Peláez Barranco 1999: 69-70; Santos Breval 2020:71).

Cada feligrés tenía que ser inhumado en el cementerio de su parroquia, aunque también se le permitía -bajo ciertas condiciones, como señala la ley V- poder escoger sepultura en otro camposanto, en la catedral, monasterio u otra iglesia donde estuviese su linaje (Real Academia de la Historia 1807: 384-385). Las iglesias, al tener el monopolio de los enterramientos, tenían ciertos derechos que podían demandar a sus feligreses que falleciesen sin testamento (ley VI) y a los que se enterrasen en otros cementerios (ley VII) (Real Academia de la Historia 1807: 385-386). Igualmente se indica cuáles son las personas que no pueden ser enterradas en los cementerios de las iglesias: judíos, moros, herejes y excomulgados (ley VIII), los usureros y los que mueren en pecado mortal (ley IX) y los ladrones y los que mueren en torneos (ley X) (Real Academia de la Historia 1807: 386-388).

El resto de leyes se refieren a temas muy variados, relacionados con los gastos relativos a los velatorios (ley XII), a la prohibición de ajuares en las sepulturas (ley XIII), penas por quebrantamiento de tumbas (ley XIV) y deudas de los fallecidos (ley XV) (Real Academia de la Historia 1807: 388-391).

Las normativas emanadas de las Cortes y del propio concejo de la ciudad -a través de sus ordenanzas- completaba la legislación no eclesiástica existente sobre la temática funeraria. En el caso de Córdoba, podemos señalar que -con motivo de la depresión económica por la que atraviesa la ciudad en la segunda mitad del siglo XIII, sobre todo en el último tercio- el concejo promulga unas ordenanzas, que en parte

repiten normas dadas en las Cortes de Valladolid de 1258, sobre la necesidad de poner coto al lujo suntuuario y a los dispendios con motivo de desposorios y funerales⁶.

4. Los cementerios parroquiales de la Córdoba bajomedieval

La creación de parroquias fue la primera transformación que realizaron los cristianos en la urbe cordobesa para adaptarla a su forma de vida, una vez conquistada la ciudad por Fernando III en 1236. Para ello, la junta de partidores -de acuerdo con la autoridad eclesiástica- establecerá el número de iglesias parroquiales -catorce- en función de las zonas o circunscripciones -collaciones- en que se dividió la ciudad, sirviendo igualmente de base dicha división para la organización del concejo de Córdoba, dada la superposición existente de la vida civil y espiritual en el mundo bajomedieval. Dicha organización parroquial de la ciudad en collaciones adquirirá valor jurídico con el fuero concedido a Córdoba por Fernando III en 1241 (Nieto Cumplido 1991: 234-237).

Con este motivo los dos sectores urbanos heredados de la época musulmana -Madina o Villa y Axarquía o Ajerquía- se dividieron en catorce collaciones, dependientes cada una de ellas de una parroquia, cuyos topónimos coincidían con las respectivas advocaciones religiosas de sus iglesias. Siete pertenecían a la Villa: Santa María, San Juan, Omnium Sanctorum, San Nicolás, San Miguel, San Salvador y Santo Domingo; y otras siete a la Ajerquía: San Nicolás, San Pedro, San Andrés, Santa Marina, San Llorente o San Lorenzo, Santa María Magdalena y Santiago. Su número se verá ampliado a fines del siglo XIV con la creación en el ángulo suroccidental de la Villa de una nueva collación: San Bartolomé, que comprendía la antigua Judería -separada de la collación de Santa María- y el Alcázar Viejo (Escobar Camacho 2019: 41-44), si bien su iglesia no tuvo la categoría de parroquia al seguir dependiendo desde el punto de vista eclesiástico de la iglesia-catedral de Santa María (Sanz Sancho 1989: 166-171).

⁶ Archivo Municipal de Córdoba, secc. 13, serie 10, n. 1 (fechado en Córdoba, el 10 de febrero de 1286). *Vid.* sobre dicha ordenanza en lo relativo a los funerales Nieto Cumplido 2020: 101-105.

Las recién creadas iglesias parroquiales necesitarán un edificio para la realización de sus cultos y para llevar a cabo todas sus funciones de carácter religioso y social. Para ello fueron reutilizadas en un primer momento las mezquitas de barrio, como fueron los casos más conocidos y comprobados de San Lorenzo, Santiago, San Juan y San Nicolás de la Ajerquía, así como la propia Mezquita Aljama, que pasaría a ser consagrada como iglesia-catedral de Santa María. Con el paso del tiempo, cuando tuvieron medios económicos suficientes, los nuevos pobladores construirán templos de nueva planta, como ocurrió entre otros como Santa Marina, Santa María Magdalena o San Miguel, o reformarán los ya existentes, edificándose sobre los restos de antiguas basílicas -San Pedro y San Andrés- o sobre otras mezquitas de barrio (*Omniium Sanctorum*) (Jordano Barbudo 1996).

Junto a cada uno de los catorce templos parroquiales se ubicaba su correspondiente cementerio, si bien -como hemos indicado anteriormente- la presencia de estos será también una realidad en los templos conventuales cordobeses, así como en algunas ermitas y hospitales, a partir del siglo XIII. Cuando se conquista la ciudad de Córdoba ya estaba permitido el enterramiento en el interior de las iglesias, sin embargo, será el cementerio parroquial exterior el más usado para las inhumaciones de los feligreses. La primera mención documental sobre uno de estos cementerios parroquiales cordobeses -concretamente el perteneciente a la iglesia-catedral cordobesa- es del año 1276, cuando al dar los límites de un solar en la collación de Santa María, que es donado por particulares al obispo de Córdoba, se indica que linda con el muro “*que se tiene con el fonsario de Santa María*”⁷.

Las iglesias parroquiales cordobesas perciben desde el principio una serie de derechos de sepultura y entierro de sus feligreses. Sabemos, por la sentencia emitida en 1250 por el cardenal Gil Torres, delegado pontificio, sobre el pleito que sostienen a mediados del siglo XIII el obispo de Córdoba y el deán y cabildo de la catedral con los clérigos y el concejo de la ciudad, que dichos derechos que pueden percibir las iglesias parroquiales se dividirían en tres partes: una para el obispo y cabildo y las otras dos para los clérigos de dichas iglesias

⁷ Biblioteca Catedral de Córdoba -en adelante B.C.C.-, ms. 125, f. 95rv. (fechado en Córdoba, el 20 de agosto de 1276). *Vid.* al respecto Nieto Cumplido 2020: n. 944.

parroquiales. Igualmente, cuando algún feligrés tenía privilegio de sepultura en monasterios o en otras iglesias donde quería enterrarse, la parroquia del difunto percibiría la tercera parte de las mandas pías dejadas a la iglesia donde mandaba ser sepultado, excluidas la Catedral a la que no se le quitaría nada de lo legado por el difunto que en ella haya escogido sepultura⁸.

Aunque generalmente los feligreses se inhumaban en los cementerios de su propia parroquia, en ocasiones -si lo dejaban expresado en su testamento- podían hacerlo en otros camposantos parroquiales. Es el caso de doña Gila, mujer de Lázaro Martínez, que siendo vecina de la collación de San Pedro deja dicho en su testamento que la entierren en el cementerio de la iglesia de San Lorenzo o San Llorente, no obstante las misas y las letanías se dirán en las dos iglesias parroquiales, no perdiendo los clérigos de ambas sus derechos respectivos⁹.

El tamaño de los cementerios parroquiales en los siglos bajomedievales era desigual, dependiendo del número de feligreses de cada parroquia y del espacio urbano que abarcara su jurisdicción. Todos ellos respondían al mismo esquema: terreno elevado próximo a la parroquia, generalmente en una plazuela junto a la iglesia, que estaba rodeado de un muro que lo separaba del viario urbano. Algunas parroquias de la Ajerquía tendrían más facilidad para aumentar el espacio dedicado a cementerio al tener más espacios vacíos o libres a su alrededor, ya que las collaciones de la Villa estaban más pobladas y urbanizadas. Los cementerios de cada parroquia serían lugares de importancia dentro de cada collación, sirviendo de referencia -desde el punto de vista urbano- a la hora de localización de edificios próximos a ellos, como así lo atestigua la documentación bajomedieval¹⁰.

⁸ Archivo Catedral de Córdoba -en adelante A.C.C.-, caj. P, n. 34 (fechado en León, el 27 de mayo de 1250). *Ibid.*, I (1106-1255), Córdoba, 2020, pp. 284-289, n. 363.

⁹ *Ibid.*, Obras Pías, caj. 905, n. 7 (fechado en Córdoba, el 16 de agosto de 1386). *Ibid.*, IX (1381-1389), Córdoba, 2021, p. 198, n. 4063.

¹⁰ Sirvan dos ejemplos de cada uno de los sectores urbanos. Para la Ajerquía: “*horno en la collación de San Pedro, cerca del Fonsario*”, al referirse a la permuta de bienes entre el obispo de Córdoba y doña Leonor (B.C.C., ms. 164, ff. 241r-249v. Fechado en Real de la cerca de Algeciras, el 11 de agosto de 1342. *Ibid.*, VI (1337-1351), Córdoba, 2021, pp. 122-123, n. 2377); y “*unas casas en la collación de San Lorenzo, cerca del cementerio*”, según indica el testamento de Miguel Ferrández, al

Es muy difícil precisar con dichas fuentes el espacio que ocupaba cada uno de los cementerios parroquiales de la ciudad de Córdoba, aunque sabemos que estaban en los alrededores de cada iglesia parroquial. Sin embargo, teniendo en cuenta otra documentación posterior, la toponimia del entorno de las parroquias y, sobre todo, el momento en que son suprimidos en el siglo XIX, podemos intentar localizarlos dentro del entramado viario del casco histórico de Córdoba. Así pues, en el caso de los existentes en la Villa, destacamos el de San Miguel, que se localizaba en la plazuela frente a la torre, que durante mucho tiempo fue conocida como plazuela del Cementerio viejo¹¹. El terreno, rodeado por un muro, estaba más elevado que los alrededores, siendo derribado para nivelarlo en el siglo XIX (Ramírez de Arellano 1973: 348)¹².

La desaparición de la iglesia de San Salvador, que pasó a unificarse con la de Santo Domingo de Silos en 1782, tuvo igualmente su cementerio en los alrededores de la parroquia. Aunque por este motivo es imposible conocer su localización exacta, sabemos que parroquia y cementerio ocupaban el espacio que lindaba con la calle del Liceo (actual Alfonso XIII), donde se localizaba la torre de la iglesia, y la calle del Arco Real (primer tramo de la calle María Cristina más próximo a Alfonso XIII), existiendo junto a la entrada a esta estrecha vía urbana una plazuela donde estaba la puerta de la iglesia y a los lados dos zonas más altas, donde se encontraba el cementerio de la parroquia, que dio nombre a dicha plazuela (Ramírez de Arellano 1973: 399, 416 y 421)¹³.

referirse a unas casas que este deja al cabildo (A.C.C., *Catálogo Diego Ramírez de Jerez*, caj. R, n. 364. Fechado en Córdoba, el 24 de diciembre de 1356. *Ibid.*, VII (1352-1369), Córdoba, 2021, p. 120, n. 2868). Mientras que para la Villa tenemos los siguientes: uno de la collación de Santo Domingo, en el que al dar los límites de las casas de Pedro López del Morillo se indica que están próximas al cementerio de dicha iglesia (A.C.C., *Catálogo del siglo XVIII*, caj. Q, n. 160. Fechado en Córdoba, el 5 de noviembre de 1404) y otro en la collación de San Salvador, cuando en el testamento de Juan Ximénez, vecino de San Miguel, cita las casas que tiene en la collación de San Salvador, en linde con el cementerio de esta iglesia (Archivo Histórico Provincial de Córdoba, G-3602, 1. Fechado en Córdoba, el 11 de diciembre de 1418).

¹¹ A.C.C., *Arreglo parroquial*, Córdoba, 1851, Parroquia de San Miguel.

¹² Corresponde a la actual plaza de San Miguel.

¹³ Sabemos que con el cementerio lindaban unas casas de Juan Ximénez, vecino de la collación de San Miguel, en las que vivían unas emparedadas y en las que se ins-

Por su parte, el de Santo Domingo de Silos ocupó parte de la plaza existente delante de esta iglesia (actual plaza de la Compañía), concretamente en el ángulo que formaba con la calle del Morillo, de las Campanas o del Reloj, nombre este último que ha llegado hasta la actualidad (Ramírez de Arellano 1973: 86 y 392). La sede de las dos parroquias bajomedievales de San Salvador y Santo Domingo de Silos, unificadas en 1782, se trasladó a la iglesia de la Compañía, que había quedado sin uso a raíz de la expulsión de los jesuitas en 1767 y que acabará por darle nombre a la parroquia en perjuicio de los primitivos.

Por lo que se refiere al cementerio de la *Omnium Sanctorum*, ubicada entre la calle del Tesoro y el ensanche o plaza de San Felipe (actual plaza de Ramón y Cajal) para ir a la calle Pérez de Castro, estaba ubicado precisamente en dicha plaza, conocida en época bajomedieval con el nombre de su parroquia¹⁴. Elevado y rodeado de un muro, como todos los cementerios de las otras parroquias, este fue eliminado en el siglo XIX, quedando la plazuela terriza hasta 1852 que la empedraron (Ramírez de Arellano 1973: 465). Unos años antes, en 1799, esta parroquia -debido al deterioro de su iglesia- trasladó su sede a la cercana de San Juan, que al igual que ella tenía una escasa feligresía y una reducida jurisdicción parroquial, trasladándose las dos posteriormente, a partir de 1877, al antiguo templo conventual de la Santísima Trinidad.

La iglesia de San Juan tuvo su cementerio bajomedieval en el ensanche o plazuela existente delante de la misma, que recibirá el nombre de su parroquia y en la que desembocaban varias calles y una pequeña calleja (Ramírez de Arellano 1973: 454).

En el caso de San Nicolás de la Villa, ubicado en la plazuela triangular existente junto a su iglesia y que era conocida como del Cemen-

taló el convento del Espíritu Santo en el siglo XVI (Archivo parroquial de San Miguel, Córdoba. “*Razón de las cargas y productos que aparecen en los quadernos sacados de el Archivo de los Beneficiados de la parroquia de San Miguel*”, sin catalogar, 16 ff. Inventario de escrituras hecho a fines del siglo XVIII. Documento fechado en Córdoba, el 11 de diciembre de 1418).

¹⁴ Dicho cementerio, que estaba próximo al hospital de *Omnium Sanctorum*, lindaba con viviendas de la collación (A.C.C., caj. 672, antiguo leg. 191. Fechado en Córdoba, el 27 de agosto de 1454).

terio, al principio sería idéntico a los demás -elevado y con un muro que lo delimitaba del resto del viario-, pero con el tiempo se convirtió en un cementerio distinto al de las otras parroquias, ya que -según indica Ramírez de Arellano y Gutiérrez- estaba constituido como un pequeño paseo con asiento corrido en sus tres lados, estando únicamente interrumpido por tres escalinatas: una mirando a San Felipe y las otras dos a los costados. En 1842 se allanó el espacio que ocupaba, desapareciendo por completo su altura y asientos, construyéndose los dos o tres escalones que tiene el atrio de la iglesia, lo empedraron y diez años después plantaron unos árboles (Ramírez de Arellano 1973: 313).

Finalmente, la iglesia-catedral de Santa María usó como cementerio parroquial el propio patio de los Naranjos, que también tendrá durante la época bajomedieval otros usos (huerto, corral, incluso zona de esparcimiento o jardín a partir del siglo XVI). El primer testimonio documental de su uso funerario es de 1263, cuando don Gómez de Alcázar y su mujer doña Susana donan una viña al cabildo para que le permitan enterrarse en la claustra de Santa María, que era la galería que rodeaba al patio¹⁵. Además del cementerio parroquial se documenta también unos años después -concretamente en 1267- la existencia dentro de la collación de Santa María de un fonsario, cuando al dar los límites de un solar en la collación de Santa María, que es donado por particulares al obispo de Córdoba, se indica que linda con el muro “*que se tiene con el fonsario de Santa María*”, las calles y el muro¹⁶. De este último cementerio, que formaba parte de la red viaria, no sabemos su localización exacta, aunque debía estar próximo a la catedral cordobesa.

Para el caso de la Axerquía, el cementerio de Santa Marina estaría en torno al ábside del templo, ocupando en su momento de mayor expansión los tres frentes que formaba la iglesia. Su terreno, que lindaba

¹⁵ A.C.C., Caj. T, n. 386 (fechado en Córdoba, el 2 de julio de 1263). *Vid.* Nieto Cumplido 2020: 134, n. 669. Está igualmente atestiguado por las excavaciones arqueológicas realizadas en su recinto, donde han aparecido restos humanos.

¹⁶ B.C.C., ms. 125, f. 95rv. (fechado en Córdoba, el 20 de agosto de 1276). *Vid.* Nieto Cumplido 2020: n. 944.

con viviendas¹⁷, estaba elevado y sostenido por un muro, que desapareció en 1865 cuando se allanó dicho terreno para eliminar los desniveles (Ramírez de Arellano 1973: 85)¹⁸.

El de San Andrés se encontraría en la plazuela existente junto a la primitiva iglesia, que tenía distinta orientación que la actual. Dicho templo, al ser reformado y ampliado en el siglo XVIII -debido al estado de ruina del primitivo-, aprovechó parte del terreno del cementerio para su ampliación, variando la dirección de las naves, tal como se encuentra en la actualidad (Ramírez de Arellano 1973: 126)¹⁹.

En el caso de San Lorenzo el primitivo cementerio se situaría en la pequeña plaza junto a la iglesia²⁰, existente al inicio de la actual calle Jesús del Calvario, que hasta el siglo XIX fue conocida como la plazuela del Cementerio viejo (Ramírez de Arellano 1973: 121).

Ese mismo nombre recibió también hasta la centuria decimonónica la calle que rodeaba a la iglesia de la Magdalena, donde se ubicaba el cementerio de la parroquia (Ramírez de Arellano 1973: 32), que corresponde a la actual calle Magdalena.

Por lo que respecta a San Pedro, abarcaba igualmente los alrededores de la parroquia, ocupando un amplio espacio que llegaba hasta la actual calle de la Palma, parte del cual se tomó para levantar la capilla de los Santos Mártires, correspondiendo a la actual plaza de San Pedro (Ramírez de Arellano 1973: 182-183)²¹.

El de Santiago fue el único que no se encontraba en el entramado urbano de la collación, ya que se encontraba a las espaldas de la primi-

¹⁷ Así lo confirma un documento de la primera mitad del siglo XV, al dar las lindes de una casa con la mitad de un pozo, que limitaba con otra casa, el cementerio de Santa Marina, y la calle (Archivo San Nicolás de la Villa, S. Jerónimo, 27, leg. 2. Casas por parroquias, n. 14. Fechado en Córdoba, el 12 de noviembre de 1421).

¹⁸ Actualmente dicho espacio está delimitado por la calle Miguel Amate Escudero, de reciente creación.

¹⁹ Parte del primitivo cementerio quedó bajo las naves de la actual iglesia de San Andrés.

²⁰ Archivo de Protocolos de Córdoba, Oficio 14, n. 13-370 (fechado en Córdoba, el 15 de febrero de 1479).

²¹ El cementerio de San Pedro servía como referencia para alguna vía pública cercana, que aún se conocía como calle frente al cementerio a mediados del siglo XIX (A.C.C., *Arreglo parroquial*, Córdoba, 1851, Parroquia de San Pedro).

tiva iglesia, formando parte del convento unido a este templo que en el siglo XIX se convirtió en corral (Ramírez de Arellano 1973: 235).

Por último, el de San Nicolás de la Ajerquía se encontraba ante su iglesia, ocupando una plazuela que ha llevado indistintamente el nombre de la parroquia y el nombre de Cementerio, terreno que se ha incluido en la actual calle de Badanas que confluye en ella (Ramírez de Arellano 1973: 264)²².

5. Los cementerios parroquiales, centros de vida social de las collaciones

Las parroquias y sus cementerios se convirtieron, con la llegada de los cristianos a la Córdoba recién conquistada, en una pieza clave para crear un nuevo espacio de sociabilidad religiosa en cada una de las feligresías que integraban la diócesis cordobesa. Si el templo parroquial era el marco físico en el que el feligrés practicaba su religiosidad desde que nacía hasta que moría, el cementerio no solo va a ser el lugar de enterramiento sino que será también un foco de vida social, al ser como la prolongación al exterior de la vida parroquial.

El cementerio contaba también con el mismo derecho de asilo que tenía el propio templo, ya que este se extendía a una distancia -variable, según estipulaciones de los concilios eclesiásticos- de la puerta de la iglesia. Este derecho será recogido igualmente en la legislación civil, tanto en el Fuero Real de Alfonso X como en *Las Partidas*²³, prohibiendo expresamente quebrantar el templo, sus puertas y su cementerio para llevarse o matar a los que se acogiesen a este derecho, siendo el juez eclesiástico quien decidía si alguien no debía gozar de semejante inmunidad²⁴. Esta función de asilo convertiría a los cementerios en un lugar de residencia, que llevaría en ocasiones a abusos por

²² La barrera de la actual calle Consolación, ubicada frente al cementerio de San Nicolás de la Ajerquía, se identificaba como calleja frente del cementerio (*Vid.* Plano de Córdoba de 1851 de José M^a de Montis).

²³ En el título XI de la primera partida, tras un preámbulo sobre privilegios y franquicias que tienen las iglesias y sus cementerios, nos ofrece en cinco leyes las disposiciones sobre este tema.

²⁴ Real Academia de la Historia 1807: leyes II y III, 373-374.

parte de los acogidos al convertir el cementerio en un lugar de comida, bebida, juegos, etc.

La propia legislación señalaba a las personas que no tenían derecho a este asilo: ladrones de caminos, los que robaban y mataban; los que quemaban mieses, viñas, campos, árboles, etc.; los que mataban o herían en la iglesia o en el cementerio o la quemaban o quebrantaban. Igualmente, indicaba a los individuos que se excluían de dicho asilo y, por tanto, podían ser sacados de las iglesias o de sus cementerios, caso de los traidores, adúlteros y asesinos, los que forzaban a las vírgenes, y los que tenían que tributar a reyes o emperadores. Al resto, la iglesia los defendía en su derecho de asilo²⁵.

Los cementerios durante el día podían convertirse en determinados momentos en una especie de plaza pública, donde se reunían -además de los que se acogiesen al derecho de asilo- los propios feligreses, al considerarlo un punto de encuentro para asistir a los actos religiosos (celebraciones, procesiones, misas, entierros, etc.). Ello daría lugar a que, aprovechando dichas aglomeraciones, se llevasen a cabo otras actividades menos relacionadas con la religiosidad popular -pero de carácter más social-, como eran las transacciones comerciales -al existir un marco de seguridad jurídica y personal- o las puramente lúdicas: comidas en honor del difunto o de cofradías, bailes, juegos, etc., como así parece deducirse de las prohibiciones que sobre ello se legislaba a nivel eclesiástico -sobre todo, a partir del siglo XV-, poniendo especial énfasis en la no participación en ellas del estamento eclesiástico (Peláez Barranco 1999: 75-76).

Entre todas las celebraciones de carácter lúdico que se llevaban a cabo en el ámbito del cementerio, destacaban las que se realizaban en honor de los difuntos -como eran los convites- que se realizaban durante los funerales o en los aniversarios de los fallecimientos, siendo una muestra más de las relaciones existentes entre religiosidad popular y normativa canónica. Esta unión entre fiesta y muerte, entre vivos y muertos, con actividades que se salían de lo puramente religioso, llevarían con el tiempo a situaciones muy alejadas del ambiente ortodoxo de la iglesia, que acabará legislando en contra de la utilización de los

²⁵ Real Academia de la Historia 1807: leyes IV y V, 374-375.

cementerios como lugares de reunión y celebraciones festivas (Guiance 1994: 109-117).

En ocasiones, los cementerios se convertían en lugares no del todo seguros, sobre todo, por la noche, ya que aprovechando la oscuridad y la soledad de esas horas se podían llevar a cabo ajustes de cuentas o provocar escándalos o espectáculos desagradables para la feligresía. Sirvan como ejemplo los ocurridos en dos cementerios cordobeses: el de Santo Domingo y el de Omnium Sanctorum en los siglos XIV y XV. Respecto al primero, sabemos que en la noche del viernes 19 de septiembre de 1354, el sacristán de la iglesia de Santo Domingo, llamado Alfonso, estando en el cementerio cerca de la puerta de su torre, a la que iba a subir para tocar el Ave María, fue atacado por unos hombres armados, que se habían escondido detrás del pilar del portal de dicho templo, hiriéndolo en la cabeza, lo que le produciría la muerte al lunes siguiente. Denunciado este hecho por su padre Domingo Fernández, escribano, criado de Juan Arias de la Reguera, la justicia realizó las pesquisas correspondientes, culpando de las heridas y de la muerte a Pedro, hijo de Pedro Fernández de Santaella, y a su primo, Diego Fernández. Realizados los pregones durante el período establecido legalmente, solamente compareció ante la justicia un escribano en nombre de Pedro Fernández, clérigo coronado, indicando que este no podía presentarse por estar preso en Toledo. Al no estar clara la identidad de este último, el padre del fallecido solicitó que continuaran los pregones²⁶. En cuanto al segundo, se vio envuelto en un bullicio la noche del 8 de julio de 1426, cuando de repente comenzaron a repicar las campanas de su iglesia. Ello ocasionó que sus feligreses acudiesen rápidamente al lugar, organizándose un gran escándalo en la collación por la cantidad de personas que a esas horas se agolparon en el cementerio. Este grave hecho, que tuvo lugar en un período de tensiones internas en la ciudad, motivó una reunión del cabildo del concejo de Córdoba en el monasterio de San Francisco para tratar este asunto y castigar a los culpables, llevándose a cabo un requerimiento para que se cumpliese la ordenanza que prohibía que los caballeros,

²⁶ A.C.C., Secretaría, n. 5279-8 (fechados en Córdoba. 1354, septiembre 20-noviembre 6). *Vid.* Nieto Cumplido 2020: 96-98, n. 2815.

escuderos y otras personas tuviesen reuniones y realizaran escándalos como el ocurrido en dicho cementerio²⁷.

El cementerio se convertiría, de esta forma, en el lugar, donde vivos y muertos se unían en actividades poco relacionadas con lo religioso, pero donde su sentimiento de pertenencia a un grupo -el de la comunidad parroquial- quedaba fortalecido. De esta forma, cuando los cementerios fueron perdiendo su uso en épocas posteriores y sus espacios se convirtieron en plazas -de mayor o menor extensión- este carácter de función social no se perdería del todo, llegando incluso algunas de ellas a continuar con dicho cometido -bajo otra perspectiva distinta- hasta nuestros días.

6. El origen de las capillas funerarias

Los enterramientos en el interior de los edificios de culto cristiano eran conocidos desde los inicios del reconocimiento oficial de esta religión en todo el Imperio Romano. Apóstoles, Santos y Mártires eran venerados en iglesias llevadas a cabo *ex profeso*, sobre sus tumbas o en el lugar en el que habían fallecido, en torno a los cuales se desarrollaron los llamados cementerios *ad sanctos*, que buscaban la proximidad a estas personas venerables para alcanzar con más facilidad el Paraíso. Esta tendencia fue seguida, especialmente, por obispos, así como otros miembros de la jerarquía eclesiástica y laica, que convirtieron a los centros episcopales intramuros en lugar de enterramiento privilegiado, destacando los espacios más próximos al altar. La proliferación de esta práctica, junto con las muestras exageradas de arquitectura funeraria que impedían en muchas ocasiones a los feligreses seguir las ceremonias litúrgicas, y que suponían la destrucción de los ricos suelos de mosaico y mármoles antiguos (BANGO TORVISO 1992: 94), hizo que en el Concilio de Braga, celebrado en 561, se indicara “*que no se dé sepultura dentro de las basílicas de los santos a los cuerpos de los difuntos, sino que si es preciso, fuera, alrededor de los muros de la iglesia*”.

Esta reflexión parece que tuvo importante calado en España, donde a partir de los siglos venideros los enterramientos cristianos se lleva-

²⁷ Colección Vázquez Venegas, tomo 266, f. 218r.

rían a cabo en el exterior de los templos, creando un nuevo modelo de jerarquización funeraria donde los pórticos serían los principales protagonistas. Los aquí enterrados se aseguraban, por una parte, ser llamados los primeros a la diestra del Padre, puesto que se encontraban más cerca de la puertas del cielo, y, por otra, que sus memorias monumentalizadas con sus nombres fuera contempladas por todos los que acudían con frecuencia a la iglesia²⁸ (Bango Torviso 1992: 97). Con el tiempo, el pórtico occidental, situado en eje con el altar mayor, fue adquiriendo más importancia, creándose una estructura cerrada e independiente conocida con el nombre de *protyron*, como el existente en San Juan de Baños en Palencia (Bango Torviso 1992: 98), datado en el siglo VII, que acogía enterramientos a ambos lados, a modo de panteón²⁹. Del *protyron* se pasó a los llamados contraábsides, concebidos también como panteones en el interior de las iglesias, pero separados de ellas mediante un muro, lo que les aseguraba mantener las prerrogativas bragarienses. Así se hizo con el mandado construir por Alfonso II (760-842) en la Iglesia de Santa María de Oviedo, hoy desaparecida, cuya descripción se conserva en la obra *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II a los reynos de León y Galicia* (1765): “y como fuera de la Iglesia, porque en el testero de frente del Altar mayor, por una puerta pequeña, con red de hierro muy antigua, se entra á una Capilla tan chica, que no tiene más de doce pies de largo, y ancho lo que es la Nave mayor, y el techo bagito, y hollado encima. Toda esta Capilla está llena de sepulcros de Reyes, poco altos del suelo, tan juntos uno de otro que no se puede andar en la Capilla, sino sobre ellos, por lo qual la tienen siempre cerrada”.

Sin embargo, la conquista definitiva del espacio interior vino de la mano del abad Domingo de Silos (1000-1073), que aunque en un principio fue enterrado en el claustro del monasterio de San Sebastián de Silos, tuvo el privilegio de ser trasladado al altar de San Martín una vez beatificado en 1076 (Bango Torviso 1990: 327). Este gesto fue aprovechado por determinados reyes para enterrarse en el interior de

²⁸ En la Crónica de Albelda se relata cómo los reyes navarros Sancho Garcés (906-926) y García Sánchez (926-970) fueron enterrados en el pórtico de la Iglesia de San Esteban (Bango Torviso 1992: 94, nota 17).

²⁹ Para profundizar en esta cuestión *vid.* Íñiguez Almech 1955: 7-180 y Caballero Zoreda *et alii* 1991: 497-523.

algunas de las catedrales más señeras, caso de Alfonso VII y su hijo Sancho III en la capilla mayor de la Catedral de Toledo, en 1157 y 1158, respectivamente³⁰, y Fernando II y Alfonso XI en una capilla de la Catedral de Santiago de Compostela en 1188 y 1230 (Moralejo 1990: 161-180).

Este ambiente previo es el que marcó los designios de las Partidas de Alfonso X, publicadas en el siglo XIII, y ya mencionadas en capítulos anteriores. Para el estudio de las capillas funerarias nos interesa la Partida Primera, Título XIII, Ley XI, que decía literalmente: “*Enterrar non deben á otro ninguno dentro en la iglesia sinon á estas personas ciertas que son nombradas en este ley, así como los reyes y las reynas et sus fijos, et los obispos, et los abades, et los priores, et los maestros et los comendadores que son perlados de las órdenes et de las eglesias conventuales, et los ricos homes, et los otros hombres honrados que ficiesen eglesias de nuevo ó monasterios, et escogesen en ellas sus sepolcturas: et todo otro home quier sea clérigo ó lego que lo mereciese por santidad de buena vida et de buenas obras*”.

Está claro que en estos momentos la costumbre de enterrar en el interior de las iglesias estaba asentada para determinados sectores privilegiados de la sociedad que a través de la compra de espacios o capillas o donaciones a la comunidad eclesiástica podían construir una tumba o panteón individual o familiar³¹, dando lugar a la apropiación funeraria del interior de las catedrales e iglesias parroquiales, así como las existentes en monasterios, conventos, ermitas, etc. (Orlandis 1950: 5-49).

Las investigaciones realizadas hasta la fecha ponen de manifiesto que el lugar más deseado era el presbiterio (Bango Torviso 1990: 117 ss.), situado entre el altar mayor y el coro, reservado a personas muy cualificadas como obispos, reyes y nobles. A continuación, vendría el coro, inmediato al presbiterio y dedicado a aquellas personas que tenían una entrañable relación con la comunidad que regentaba el templo. Por último, encontraríamos las capillas funerarias, concebidas como

³⁰ Crónica General, 661 y 667

³¹ Aunque lo ideal en la época era contar con una capilla familiar, como demostración de la valía personal, lo cierto es que muchos tenían que conformarse con compartirla con otros.

una acotación de un espacio propio para exponer la importancia del linaje, de ahí la aparición constante y señalada de los escudos familiares. Estas capillas intentaban situarse en los lugares más visibles, lo que en ocasiones suponía romper con la unidad arquitectónica del templo, creando incluso accesos directos desde las naves laterales, provistas, además, de una particular decoración (Yarza Luaces 1988: 67-91).

7. Las capillas funerarias de la Córdoba bajomedieval

Está claro que a la llegada de las tropas castellanas a Córdoba las capillas funerarias eran un hecho más que constatado y recogido en la legislación y en la tradición, por lo que a la distribución de las collaciones, la construcción de las iglesias y la organización de los cementerios parroquiales, pronto se sumó la construcción de capillas funerarias en el interior de los principales templos de la Córdoba bajomedieval. Sin duda, fue la ejecución de la Capilla Real en la iglesia catedral de Santa María, mandada construir por Enrique II en 1372 para su padre Alfonso X y su abuelo Fernando IV, la que marcaría el camino a seguir (Jordano Barbudo 2009: 156-176), tal como puede comprobarse en el caso de la mal llamada Capilla de San Bartolomé (realmente, las fuentes la identifican como la Capilla de Santiago dentro de la Iglesia de San Bartolomé) o en la Capilla de los Orozco en la Iglesia de Santa Marina, todas de un característico estilo mudéjar ampliamente estudiado por M^a Ángeles Jordano Barbudo (1996; 2001; 2002a; 2002b: 991-1010). Este estilo hispano-musulmán fue el dominante en las capillas erigidas en la Mezquita-Catedral; sin embargo, no parece suceder igual en las capillas de las iglesias parroquiales y monasterios, al menos en las conservadas hasta nuestros días, donde el mudéjar se constata únicamente en elementos aislados, frente a un claro triunfo de lo gótico. Una simbiosis que, a rasgos generales, podemos resumir así:

- Plantas cuadradas o rectangulares con origen en la qubba islámica
- Techumbres mudéjares o bóvedas de crucería góticas
- Presencia de arcos de herradura, especialmente en las portadas (alfiz, modillones y tejároz) y también en pequeño tamaño sobre trompas

- Ménsulas con figuras humanas o caras monstruosas
- Motivos geométricos: triángulos invertidos, zig-zag, puntas de diamante y dientes de sierra
- Motivos vegetales: flores, medias palmas, piñas, frutos y guirnaldas
- Epigrafía con estilo cúbico
- El mundo animal estará representado especialmente por felinos y aves
- La introducción de la heráldica en forma de escudos familiares
- Saeteras como reminiscencia de la austeridad del románico

Ya que los enterramientos en la iglesia catedral serán abordados en otro capítulo de esta misma monografía (*vid.* González Torrico), y como complemento a los cementerios parroquiales que se han tratado en este trabajo, nos centraremos en el análisis de la capillas presentes en las iglesias que presidían los mismos, remitiendo a la bibliografía existente (Jordano Barbudo 1996; 2001) para un acercamiento a las capillas funerarias presentes en el monasterio de San Pablo y convento de San Pedro el Real (actual Iglesia de San Francisco). Para ello seguiremos un orden más o menos cronológico, de tal manera, que la primera construcción funeraria a la que haremos referencia será la ya mencionada Capilla de San Bartolomé o, mejor dicho, Capilla de Santiago, perteneciente a don Diego Fernández Abencaçin o Abenconde, judeoconverso que llegó a ser veinticuatro de Córdoba y emisario alfaqueque del regente de la Corona de Castilla, el futuro Fernando I de Aragón (Jordano Barbudo 2015: 69-106; 2019: 63-82). Fue, además, protegido del maestro de la Orden de Santiago, de ahí la venera que corona el arco de entrada a la capilla, el infante de Trastámara. Aunque hay dudas sobre el origen y la fecha de su construcción, lo cierto es que la Iglesia de San Bartolomé a la que pertenece aparece mencionada por primera vez a partir de 1391, tras el progromo llevado a cabo sobre la judería cordobesa que conllevó la cristianización del barrio judío por antonomasia. De 9 x 5 m, ocupa todo el lateral meridional de la iglesia, cubriéndose con bóvedas de crucería góticas. La puerta principal, decorada con arco de herradura, abre al patio, mientras que otra situada en su interior nos conduciría a la capilla funeraria propiamente dicha, situada en una cripta inferior, donde habrían sido ente-

rrados no sólo Diego Fernández, sino también varios miembros de la comunidad eclesiástica, como su propio hijo, el maestrescuela Gómez Fernández, cuyos restos habrían sido exhumados tras su excomunión por hereje por la Santa Inquisición. La decoración recuerda mucho a la Capilla Real teniendo como protagonistas los zócalos de alicatados y paneles de yeserías con motivos epigráficos, atauriques, lacerías y heráldicos, concretamente, el escudo de la orden de la Banda, condecoración recibida por su función como libertador de cautivos cristianos a manos del Reino de Granada.

Dejando a un lado este caso excepcional, una de las primeras iglesias en dotarse con este tipo de panteones familiares fue la de San Lorenzo, antigua mezquita de barrio, tal como demuestran los lucillos todavía visibles en la pared de la actual Sacristía (antigua capilla del Evangelio), que comunica a través de una puerta abierta con posterioridad con la Capilla de la Magdalena que pudo pertenecer, según T. Ramírez de Arellano a los Marqueses de Villaseca, siendo fundada por don Pedro Fernández de Valenzuela, donde se conservan también dos lucillos funerarios. De la factura arquitectónica destaca la bóveda de crucería gótica con cuatro nervios de reminiscencia románica y clave decorada con una rueda helicoidal, así como la saetera decorativa que se sitúa en el muro norte (Jordano Barbudo 1996: 91-92). En el lado de la Epístola nos encontramos con la Capilla de Villaviciosa, propiedad de los Minayes, donde según T. Ramírez de Arellano (1973: 104) se conservaba la siguiente inscripción: “*Veinticuatro de Córdoba y Leonor de Escabias*”. En este espacio destaca la columna central con decoración pictórica de guirnalda. En su mayoría los capiteles tienen decoración vegetal muy sencilla, a base de hojas trilobuladas, unidas entre sí por un tallo, así como hojas hechas mediante incisiones. Varias ménsulas angulares están decoradas con cabezas monstruosas, mientas que en otra se representa un orante, con los brazos en alto y un tocado (Jordano Barbudo 1996: 92-93).

Hacia la primera mitad del siglo XIV ha sido datada la Capilla de la Concepción de la desaparecida Iglesia de Santo Domingo de Silos, de la que quedan sólo los arcos formeros de la nave y parte de la techumbre original en madera (Jordano Barbudo 1996: 40), siendo hoy día sede del Archivo Histórico Provincial; si bien, la primera noticia real de la misma nos lleva a 1397, momento en el que hay constancia de unas obras de consolidación y reforma por parte de Juan Pérez, jurado

y escribano del cabildo de Córdoba, que fundó allí mismo la cofradía de los Escribanos Públicos (Escobar Camacho 1998: 180-181). Juan Pérez dotó la capilla con varios bienes, entre los que destaca el Mesón de la Madera y ciertas casas y tiendas de la calle del Potro. También tenemos constancia de que en 1406 la capellanía pasó a José Vázquez Vengas, canónigo de San Hipólito y noveno jurado fundador. Será en 1443 cuando Juan Pérez de Godoy, hijo de Ruy López de Godoy y doña Constanza Alfonso, dejara expreso deseo de ser enterrado en la capilla de su abuelo materno (Nieto Cumplido y Riu 1979).

En torno a finales del siglo XIV debemos situar la Capilla de los Dolores, mandada construir por Rodrigo Alfonso de Amenta y Urraca Martínez en la Iglesia de la Magdalena. Ambos pertenecían a la collación de San Andrés por lo que tuvieron que obtener licencia del obispo don Alfonso de Vargas para poder ser enterrados fuera de su feligresía. No contamos con argumentaciones para conocer las causas de esta decisión, al igual que tampoco sabemos la relación que pudieron tener con otros beneficiarios de esta capilla recogidos en el *Corpus Mediaevale Cordubense* (Nieto Cumplido y Riu 1979), a saber: Domingo Fernández, Benito Sánchez, Alfonso Ruiz, Pero García, Alfonso Días y Gonzalo López. Tampoco conocemos la ubicación exacta de esta capilla, al igual que la que acogería el enterramiento de Catalina Ruiz, mujer de Pedro Muñiz de Godoy, veinticuatro de Córdoba. Es posible este último lugar de sepelio corresponda con una capilla situada en la nave del Evangelio, junto a la Puerta Quemada que posteriormente pasó a llamarse Muñiz y que abría a la actual calle Muñices (JORDANO, 1996, 77).

Especialmente interesante resulta el caso de la Iglesia de San Miguel. El primer enterramiento en su interior del que tenemos constancia data de 1383, fruto del testamento de María Fernández, sin localización exacta (Nieto Cumplido y Riu 1979). Por su parte, la conocida como Capilla de los Vargas, no se construiría hasta al menos 1420, momento en el que Miguel Díaz de Vargas fundaba una memoria para la celebración de unas misas por su alma y ciertas mandas para la cofradía de San Zoilo, de la cual era miembro. T. Ramírez de Arellano (1973: 3 ss.) afirma que los congregantes de esta cofradía, que estaban al cargo de la ermita de San Zoilo, recibían sepultura en esta capilla. Su configuración arquitectónica resulta particular puesto que se trata de un añadido en el exterior de la nave de la Epístola a la que se acce-

de a través de un arco de herradura con decoración de dientes de sierra. Aunque en el siglo XIX pasó a la familia de los Guzmanes para, posteriormente, convertirse en la Capilla de Bautismo, es una de las mejor conservadas en la ciudad, con ciertas influencias mudéjares. En el interior vemos cómo la cubierta se compone de una bóveda de nervios, que se apoya en trompas y en ménsulas prolongadas con medias columnas. Sobre las trompas vemos unos arcos de herradura adornados con los dos tipos de decoración más habituales en las primitivas iglesias fernandinas: puntas de diamante y dientes de sierra (González Mestre y Valdivieso Ramos 2018). Conserva todavía tres lucillos: uno litúrgico, en el muro este, que debió ser utilizado como altar y otros dos funerarios en el muro sur (Jordano Barbudo 1996: 37).

En el caso de Santa Marina, cabe destacar que, según Orti Belmonte, junto al ábside de la nave del Evangelio se hallaba una arco con la siguiente inscripción: “*Aquí yace Benito López de Alfaro, que sirvió a los señores Reyes Católicos en la conquista del reino de Granada, nieto sexto de Ramón de Alfaro, que también se halló en la toma de Baeza de 1228*”³². También existen datos sobre el enterramiento en este mismo espacio de Alonso de Alfaro, hijo del anterior. En el lado contrario, esto es, en el ábside de la Epístola, se sitúa la famosa Capilla de los Orozco, construida en 1419 por Miguel Ruiz de Córdoba. Esta edificación destaca no sólo por su decoración, sino también por su dilatado uso en el tiempo. Antecede a la capilla una entrada mudéjar, decorada a base de yaserías finamente trabajadas, algunas de ellas con forma de mocárabes, sobre un arco ligeramente apuntado. Dos cruces de Calatrava en la portada nos advierten que a esa Orden perteneció su fundador, sobre el que todavía hay problemas de identificación. En su interior llama la atención una limpia bóveda semiesférica apoyada sobre 12 trompas en la que aparece un florón pintado (Jordano Barbudo 1996: 114-115). Aquí fueron enterrados en 1449 Fernando Alonso de Córdoba y Solier, comendador de Calatrava, y Jorge de Córdoba y Solier, comendador de Cabeza de Buey, primos de Fernán Alonso de Córdoba, veinticuatro de la ciudad, que los mandó ejecutar junto su esposa Beatriz de Hinestrosa, la “malmuerta”, también enterrada en este lugar. Según T. Ramírez de Arellano (1973: 197 ss.) el

³² Recogido en Ramírez de Arellano 1873: 168.

propio Fernando Alonso también fue enterrado en este mismo lugar. Juana de Orozco, viuda de Pedro Tafur, escritor y veinticuatro de Córdoba, y nieta de doña Leonor López de Córdoba, pidió ser enterrada en esta capilla en 1490 donde estaba su padre Lope Sánchez de Orozco. Unos meses después se enterró, igualmente, a Brianda Taur, hija de Juan Tafur, donde yacía su padre (Nieto Cumplido y Riu 1979), lo que permite plantear la posibilidad de que los Orozco y Tafur estuvieran emparentados y que aquellos hubiera permitido a estos últimos enterrarse en su capilla familiar. Próxima a la misma, situada bajo la torre campanario, nos encontramos con la Capilla de Santo Domingo, donde según testamento de 1397 fue enterrada Marian Ruiz Barva, mujer de García Fernández del Encineño, junto a su hermana (Nieto Cumplido y Riu 1979).

Santa Marina fue, sin duda, una de las parroquias de nueva construcción más demandadas por la nobleza para su descanso final a lo largo de los siglos XV y XVI, tal como se desprende de las noticias recogidas en distintas fuentes, caso de Pero Fernández de Córdoba (1479), que fue enterrado donde se hallaba el altar de San Andrés; de Juana Fernández (1481), junto al altar de Santa María; y del capitán Alonso Benavides (1590), sepultado en una capilla del Evangelio (Nieto Cumplido y Riu 1979). De igual forma, en el suelo de la iglesia había numerosas lápidas que fueron trasladadas al altar mayor tras las remodelaciones hechas en el siglo XX y que conservan referencia a los Villaseca, Díaz de Morales o Ruiz Mellado (Jordano Barbudo 1996: 113). Ya en el siglo XVII debemos situar la construcción de la capilla de los Benavides, en el ábside del Evangelio, que destruyó la bóveda de crucería gótica para colocar una barroca de medio cañón terminada en cuarto de esfera. La capilla fue mandada construir por el capitán Alonso de Benavides, militar del ejército español que otorgó su testamento en la ciudad de Lisboa en 1624, para alojar sus restos y los de sus herederos en la collación que le vio nacer y donde vivió antes de marchar a la corte. Entre la decoración destaca, de nuevo, la heráldica alusiva a los escudos del capitán (González Mestre y Valdivieso Ramos 2018).

La primera noticia sobre una capilla funeraria en la Iglesia de San Andrés data de 1422, momento en el que Leonor Alfonso de Montemayor, mujer de Gutierre Díaz, hace constar que desea ser enterrada donde estaba su madre, Elvira Fernández (Nieto Cumplido y Riu

1979). Según relata T. Ramírez de Arellano, la familia Góngora estaba enterrada en la capilla mayor, mientras que en un lateral lo haría la familia de los Villalones. Igualmente, nos indica que en el lado del Evangelio estaba la capilla de los Infantas y Morales. El problema es que el incendio y reestructuración completa del templo a partir del siglo XVIII hizo desaparecer cualquier vestigio de estos enterramientos y otros similares. Un reconocimiento visual permite, al menos, plantear la existencia de una capilla funeraria junto al ábside central. Su planta rectangular con dos bóvedas de crucería gótica con claves decoradas con flor de seis pétalos y las ménsulas que presentan decoración de un rostro humano y motivos vegetales así permiten plantearlo (González Mestre y Valdivieso Ramos 2018).

Nos acercamos ahora a la Iglesia de Santiago donde en 1430 el marido de Mari Sánchez fue enterrado en el coro a los pies de San Sebastián (Nieto Cumplido y Riu 1979), cuya ubicación actual resulta desconocida. En 1479 lo haría Miguel Sánchez en el altar de Santa María la Blanca (Nieto Cumplido y Riu 1979), pudo haber ocupado la capilla de la Epístola, ya que T. Ramírez de Arellano asegura que esta tuvo la advocación de Nuestra Señora de la Blanca y existía un retablo de fines del XVII o principios del XVIII con una escultura en mármol de dicha virgen. Un poco más adelante, en 1488 Alfonso de Hoces ordenó que lo enterrasen en la capilla de su abuelo Antón Gómez, contador, ubicada en la Iglesia de Santiago, y en 1489, doña Guiomar de Villaseca, mujer de Juan de Hoces, fue enterrada en este templo junto a su marido (Nieto Cumplido y Riu 1979). Por tanto, la capilla atribuida a los Hoces sería aquella de planta rectangular cubierta por dos bóvedas de terceletes situada en el extremo nave de la Epístola cuyas características estilísticas han permitido fecharla en el siglo XIV. Los soportes utilizados son pilares, con tres columnas adosadas en el frente con capiteles en los que sobresale la decoración vegetal de origen mudéjar (medias palmas, piñas y frutos redondos) y cuyos ábacos se prolongan por toda la capilla a modo de cornisa (Jordano Barbudo 1996: 99-100).

Por último, abordaremos el caso de la Iglesia de San Pedro, donde se conserva una capilla de origen medieval situada junto a la nave de la Epístola, entre la Sacristía y la capilla de los Santos Mártires, cuyo fundador y fecha de construcción se desconocen. Presenta planta cuadrangular con bóveda de crucería gótica cuatrimpartita cuyos nervios se

cruzan en una clave decorada con flores. Los nervios apean, a su vez, sobre ménsulas con caras monstruosas, todo lo cual ha permitido datarla en el siglo XIV (Jordano Barbudo 1996: 75). Es posible que la actual Sacristía fuera también una capilla funeraria medieval, pues conserva en su interior varios lucillos para enterramientos en forma de arcos ligeramente apuntados, sin moldurar (Jordano Barbudo 1996: 75).

8. Palacio, quinta y capilla

Con esta frase, fruto o no de la leyenda, recibió doña Mencía de Figueroa, hija del Marqués de Santillana, a su marido don Pedro Fernández de Velasco y Manrique de Lara, condestable de Castilla en una de sus escasas visitas al hogar: “*Ya tenéis, señor, palacio para morar, quinta para cazar y capilla en que os enterrar*”. Esta última hacía referencia a la famosa Capilla de los Condestables de la Catedral de Burgos, llevada a cabo por Simón de Colonia entre 1482 y 1494 y que suponía cerrar el trío de pertenencias que todo noble de la época debía alcanzar.

La mayoría de los nombres y familias a las que hemos hecho referencia en este trabajo pertenecen a una nobleza de segundo orden o tercer orden, siendo la mayoría hombres y mujeres desconocidos de momento a través de otras fuentes históricas, lo que confirma lo ya apuntado por Margarita Cabrera (1994: 63-83) sobre la preferencia de las familias más importantes de la ciudad a la hora de ubicar sus enterramientos, optando en la mayoría de los casos por una capilla en monasterios o conventos (57%), frente a los que eligieron la Catedral³³ (23%) o las iglesias parroquiales (20%). En el caso del convento de San Pablo sabemos de la presencia en su interior de las sepulturas de los Sotomayor, Argote, Hoces, Angulo, Mesa y Figueroa y otros enterramientos importantes como el de Alfonso Fernández de Córdoba (Nieto Cumplido y Riu 1979), Juana Fernández, viuda de Garcí Méndez de Sotomayor, Juan Carrillo Venegas, Inés Martínez de Pontevedra, Alonso Gómez de Montoro, doña Leonor López de Córdoba, hija de don Martín Lopez, maestre de Calatrava, María Fernández, hija

³³ Vid. Jordano Barbudo 2002c: 155-170 y González Torrico 2020: 1-24.

de D. Ferrant Iñiguez, alcalde de Córdoba, entre otros (Jordano Barbudo 1996: 55 ss.). Uno de los conventos más demandados fue el de San Pedro el Real cuyas reformas posteriores hace difícil la identificación de las capillas funerarias, aun así las fuentes testamentarias ubican en este lugar la capilla de Juan de Arias de la Reguera, la de don Pedro Díaz, la de los Ximénez y la de Mayor Martínez, utilizándose el corral del monasterio para los pobres, tal como dispuso María Fernández en su testamento otorgado en 1443 (Nieto Cumplido y Riu 1979).

A pesar de la escasa información con la que contamos y lo difícil que resulta contrastar las fuentes escritas con las materiales, debido a la desaparición de muchos de estos enterramientos y la falta de excavaciones en el interior de las iglesias, es posible advertir ciertas tendencias a la hora de escoger determinados lugares para la ubicación de las tumbas. Si seguimos una estricta jerarquía espacial con los datos aquí ofrecidos para las iglesias parroquiales, podríamos plantear el siguiente esquema de trabajo que nos permitiría ordenar de forma piramidal a estas familias de segundo y tercer orden, menos conocidas, de la Córdoba bajomedieval, todo lo cual tendrá que comprobarse en futuros trabajos de investigación:

- Coro: Marido de Mari Sánchez
- Capilla Mayor: Familia Góngora
- Capilla del Evangelio: Rodrigo Alfonso de Armenta y su esposa Urraca Martínez, Benito López Alfaro y su hijo, Familia Benavente, Familia Infantas y Morales
- Capilla de la Epístola: Familia Minayes (veinticuatro de Córdoba), Catalina Ruiz, esposa de Pedro Muñiz de Godoy (veinticuatro de Córdoba), Familia Orozco y Familia Tafur, Miguel Sánchez
- Capillas laterales: Marqueses de Villaseca, Familia Vargas (Familia Guzmanes), Marian Ruiz Barva y su hermana
- Altares: Pero Fernández de Córdoba, Juana Fernández
- Suelo: Familia Villaseca, Familia Díaz de Morales, Familia Ruiz Mellado

Este último espacio fue habitual a partir del siglo XVI para toda la población, tal como marcaba el Concilio de Granada de 1565: *“Aunque es costumbre antigua entre los fieles cristianos enterrarse algu-*

nos en los cementerios benditos, por cuanto estos nuevos cristianos usan dello como de ceremonia de moros, mandamos que de aquí adelante en nuestro arzobispado y provincia, todos, así cristianos nuevos, como viejos, sean enterrados dentro de las iglesias”, lo que supuso la conquista definitiva del espacio interior de los templos cristianos y cierto nivel de igualdad ante la muerte para toda población.

Bibliografía

- BANGO TORVISO, I. (1992): “El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte de la Universidad Autónoma de Madrid*, Vol. IV, pp. 93-132.
- CABALLERO ZOREDA, L. *et alii* (1991): “La iglesia de época visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres)”, *I Jornadas de prehistoria y Arqueología en Extremadura (1986-1990)*, Extremadura Arqueológica II, Mérida-Cáceres, pp. 497-523.
- CABRERA, M. (1994): “El sentido de la muerte en la nobleza cordobesa durante la segunda mitad del siglo XV”, *Meridies*, 1, pp. 63-83.
- ESCOBAR CAMACHO, J. M. (1994): “La asistencia a los pobres en la ciudad de Córdoba durante los siglos bajomedievales: su localización geográfica”, *Meridies*, 1, pp. 39-62.
- _____ (1998): “La ciudad de Córdoba a finales del siglo XVI: Su evolución urbana”, en VÁZQUEZ LESMES, J. R.; VENTURA GRACIA, M. (Coord.), *Córdoba en tiempos de Felipe II*, Actas de las Jornadas de la Real Academia de Córdoba, pp. 173-186.
- _____ (2019): “Vivir en la Córdoba bajomedieval (siglos XIII-XV)”, *Los barrios en la historia de Córdoba (2): de las collaciones bajomedievales cristianas a los barrios actuales*, Córdoba, pp. 47-49.
- GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, J. Á. (2010): “Factores eclesiales en la organización socioeclesiológica del espacio físico en la Edad Media”, *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, vol. I, pp. 291-306.

- GONZÁLEZ MESTRE, R.; VALDIVIESO RAMOS, D. (2018): *Iglesias fernandinas Córdoba*, Córdoba.
- GONZÁLEZ TORRICO, A. J. (2020): “El mundo funerario en la Catedral de Córdoba (siglos XIII-XVI)”, *Tiempos Modernos*, 40, pp. 1-24.
- GONZÁLEZ VILLAESCUSA, R.; LERMA ALEGRÍA, J. V. (1996): “Cristianismo y ciudad. Los cementerios in ambitus murorum”, *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du 2e colloque A.R.C.H.E.A., Supplément à la Revue archéologique du centre de la France*, 11, pp. 37-47.
- GUIANCE, A. (1994): “La Fiesta y la Muerte (notas para un análisis de las celebraciones funerales en la Castilla bajomedieval)”, *Se-mata: Ciencias sociais e humanidades*, 6, pp. 109-117.
- ÍÑIGUEZ ALMECH, F. (1955): “Algunos problemas de las viejas iglesias españolas”, *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, Madrid, pp. 7-180.
- JOUAN DIAS ANGELO DE SOUZA, C. (2015): “Hora mortis. Consideraciones sobre la muerte medieval y su relación con el cuerpo”, *De Medio Aevo*, 8, pp. 25-44.
- JORDANO BARBUDO, M^a Á. (1996): *Arquitectura medieval cristiana en Córdoba: desde la Reconquista al inicio del Renacimiento*, Universidad de Córdoba.
- ____ (2001): *Arquitectura medieval cristiana de Córdoba*, Universidad Complutense de Madrid.
- ____ (2002a): *El mudéjar en Córdoba*, Diputación de Córdoba.
- ____ (2002b): “El arte mudéjar en las capillas privadas de la nobleza en Córdoba”, *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, vol. 2, pp. 991-1010.
- ____ (2002c): “Linajes de Córdoba en las capillas funerarias medievales de la Mezquita-Catedral”, *Meridies*, 5-6, pp. 155-170.
- ____ (2009): “La Capilla Real de la Catedral de Córdoba y su repercusión en las fundaciones nobiliarias durante la Baja Edad Media”, en BUTIÑÁ, J.; COSTA, R. da (Coord.), *Aristocracia e nobleza no mundo antigo e medieval*, Mirabilia 9, pp. 156-176.

- _____ (2015): “La capilla funeraria del alfaqueque judeoconverso don Diego Fernández Abencaçin”, *Anuario de historia de la Iglesia*, 24, pp. 331-358.
- _____ (2019): “De judeoconverso a caballero: La Capilla de Santiago”, en SORIA MESA, E. (Coord.), *La ciudad y sus legados históricos (4): Córdoba judía*, Córdoba, pp. 63-82.
- MORALEJO, S. (1990): “¿Raimundo de Borgoña (+1107) o Fernando Alonso (+1214)? Un episodio olvidado en la historia del Panteón Real compostelano”, *Galicia en la Edad Media*, Madrid, pp. 161-180.
- NIETO CUMPLIDO, M. (1991): *Historia de la Iglesia en Córdoba. Reconquista y restauración (1146-1326)*, Córdoba.
- _____ (2020): *Corpus Mediaevale Cordubense*, Córdoba.
- NIETO CUMPIDO, M.; RIU, M. (1979): *Corpus Mediavale Cordubense*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- ORLANDIS, J. (1950): “Sobre la elección de sepultura en la España medieval”, *Anuario de Historia del Derecho español*, XX, Madrid, pp. 5-49.
- PELÁEZ BARRANCO, M^a B. (1999): *La muerte en el ámbito urbano de la Sevilla bajomedieval (2^a ½ s. XIII-XV)*, 2 volúmenes, Sevilla.
- RAMÍREZ DE ARELLANO, T. (1973): *Paseos por Córdoba o sean apuntes para su historia*, 4 tomos, Córdoba.
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (1807): *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio*, I, Madrid.
- SANTOS BREVAL, P. M. (2020): *Cementerios de Sevilla. Una visión de la ciudad del Medievo (VIII-XV)*, Sevilla.
- SANZ SANCHO, I. (1989): *La Iglesia cordobesa y el Obispado de Córdoba en la Baja Edad Media (1236-1426)*, I, Madrid, 1989.
- YARZA LUACES, J. (1988): “La Capilla Funeraria Hispana en torno a 1400”, *La Idea y el Sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media*, Santiago de Compostela, pp. 67-91.

EL DESTINO DEL CUERPO. ESTUDIO SOBRE LA SEPULTURA EN LA CATEDRAL DE CÓRDOBA ENTRE LOS SIGLOS XIII AL XVI

ANTONIO J. GONZÁLEZ TORRICO
Universidad Internacional de La Rioja

La antesala de la masificación en el interior de las catedrales por la ubicación de enterramientos, fue la proliferación de capillas laterales en el interior de las catedrales; por lo cual, como apunta Eduardo Carrero Santamaría (2006: 31-43), desde el siglo XIII asistimos a la necesaria adaptación de algunas formas arquitectónicas a estas nuevas necesidades. En la catedral de Córdoba asistimos a un creciente proceso fundacional de capillas y altares en todo su recinto con una clara función funeraria.

En este trabajo, mencionamos los restos materiales que actualmente se conservan en el interior de la catedral cordobesa, analizando en profundidad la tipología de los enterramientos que se han conservado en la catedral de Córdoba y realizado un estudio epigráfico pormenorizado, diseccionando todo lo relativo a las lápidas, inscripciones, letreros, escudos, elementos decorativos, monumentos funerarios.

1. Tipología de los enterramientos

Los estudios actuales que abordan el aspecto tipológico de los sepulcros medievales y modernos desde una perspectiva arqueológica no son muy numerosos, ya que se centran principalmente en el análisis artístico de los mismos. Para el estudio que pretendemos, el análisis de Carlos Polanco Melero es el que más se acerca (2001).

Antes de empezar, debemos sortear un obstáculo impuesto por el uso de los distintos nombres que emplearemos a continuación en nuestro discurso. Es por ello que trataremos de concretar algunos términos

extraído del Diccionario de la Real Academia Española (RAE a partir de ahora): enterramiento, sepultura, sepulcro, epitafio, lápida o lauda. Sepultura es un hoyo o cualquier otro lugar en el que se entierra a uno o más muertos. La distinguimos del sepulcro, que es una construcción levantada sobre el suelo, cubriendo o enterrando los restos de uno o más muertos (Royer de Cardinal 1989: 204). Para no crear confusión emplearemos, por un lado, el término enterramiento, que es el sitio en el que alguien está sepultado. Por otro, lápida es la losa con una inscripción (o epitafio) carente de cualquier tipo de decoración, a diferencia de la lauda que presenta algún ornamento (heráldico, religioso, figurativo), que es donde radica la diferencia en lápida y lauda.

En la catedral de Córdoba existen dos tipos de sepulcros: los exentos o de desarrollo horizontal y los murales, o de desarrollo vertical. Respecto a los sepulcros exentos existen dos variantes; uno, el desarrollado en cama, y otro, el no desarrollado en cama; por su parte, los murales también cuentan con dos variantes: el adosado y el arcosolio embutido (Polanco Melero 2001: 313). No obstante, a lo largo de este capítulo trataremos esta tipología de enterramientos.

En otros artículos hablábamos sobre la normativa que regulaba la construcción de enterramientos en el interior de las iglesias y catedrales, se mencionaba la obligación de realizar las sepulturas llanas (González Torrico 2020: 5-6; 2021: 473-478). En muchas catedrales españolas esta disposición se obvia en multitud de ocasiones, pero en el caso concreto de la catedral de Córdoba se puede decir que cumplió a raja tabla este dictamen. Otra diferencia tipológica importante con respecto a otras catedrales (Burgos, Toledo, Sevilla, Ávila, etc.) es la sobriedad de los enterramientos.

1.1. Los enterramientos exentos o de desarrollo horizontal

En este punto analizamos las dos variantes anteriormente citadas de enterramientos exentos, es decir, los enterramientos desarrollados en cama y los no desarrollados. La diferencia entre ambos enterramientos es la siguiente: los desarrollados en cama son los que la sepultura está emplazada en el suelo y sobresale; los no desarrollados en cama son los que no sobresalen y están al mismo nivel del suelo (p. e. casi todos los enterramientos que se conservan en la catedral de Córdoba). Algu-

nos autores insisten en que el enterramiento utilizado está en relación con una condición y categoría social, para el caso cordobés podemos observar todo lo contrario (Polanco Melero 2001: 314). Además, como tónica general se utilizaba el suelo como soporte en el que se instalaba la memoria sepulcral, ya fuera bidimensional, como la lápida, o tridimensional, como el sepulcro exento en forma de cama (Redondo Cantera 1987: 100).

1.1.1. Los enterramientos no desarrollados

Esta forma de enterramiento fue la más utilizada durante los siglos XIV al XVI, no porque los individuos inhumados fueran de una categoría social inferior (ya que casi todos proceden de la media y alta nobleza), sino porque era una norma que se generalizó como forma de enterramiento en la catedral de Córdoba. De hecho, contamos con 45 enterramientos de este tipo (un 92 % del total). Estos enterramientos se llevaban a cabo mediante la excavación en la tierra de fosas o criptas.

La fosa era un hoyo cavado en la tierra dentro de la propia catedral, donde se depositaba el ataúd (si había ataúd; de lo contrario, iría envuelto en una mortaja). Lo cubría una piedra sepulcral, lápida o lauda, con inscripciones epigráficas y a veces con bajo o alto relieve que señalaban algunos datos identificativos del difunto (Royer de Cardinal 1989: 204) (ver figura 1). En el estudio de las fosas no hemos profundizado sobre las medidas exactas de las mismas, por falta de documentación de las excavaciones de Ricardo Velázquez Bosco y Félix Hernández. En consecuencia, nos guiaremos por algunos trabajos publicados que tratan las medidas habituales de los enterramientos en el interior de los templos y de las piezas que nosotros hemos podido estudiar, es decir, las lápidas o laudas. Así, Carlos Polanco (2001: 321), menciona que el tamaño ordinario era de siete pies de largo y tres pies de ancho (1,96 x 0,84 m), pero no hace mención a la profundidad. Las mismas medidas aproximadamente da Pedro Mateos Cruz en el estudio arqueológico de la basílica de Santa Eulalia de Mérida (1999: 52-143). Este autor menciona tres grandes grupos de enterramientos: tumbas que utilizan en su estructura ladrillos, recubiertas de mármol o no, con suelo de mortero o de mármol; tumbas que utilizan placas de mármol en el suelo y las paredes; y sarcófagos rectangulares y de tipo de bañera.



Figuras 1, 2, 3 y 4. 1. Lauda sepulcral de don Leopoldo de Austria, ubicada delante del presbiterio del altar mayor (1557). 2. Sarcófago de Alfonso de Montemayor, en el museo de San Clemente (1390). 3. Tapa del sarcófago del canónigo Bartolomé de León, en el museo de San Clemente (1545). 4. Mausoleo de los cinco obispos (1554)

Por nuestra parte, disponemos de numerosas medidas, pero entendemos que sería la medida del propio difunto lo que determinase el tamaño de la fosa. Atendiendo a las lápidas y laudas habría unos catorce enterramientos con las medidas exactas, frente a 35 cuyas lápidas no se corresponden con el foso excavado.

Pensamos que, una vez hecha la fosa, el difunto era depositado en su interior y la sepultura sellada colocando una lápida de menor medida, sin que ocupara toda la zona del enterramiento. Hay veinte sepulturas cuya lápida tiene una altura entre 30,5 cm y 94 cm; y otros doce con una lápida de entre 103,5 cm y 157 cm.

En las fosas se solían enterrar uno o varios individuos, suponemos que los enterramientos individuales serían de unos 80 cm de profundidad más la losa; mientras que los compartidos tendrían entre 160 y 200 cm de profundidad, en cuyos enterramientos los difuntos en el interior de ataúdes (de madera o plomo) se apilarían unos encima de otros.

Por otro lado, estaban las criptas o enterramientos compartidos, generalmente eran usados por miembros de la misma familia o las personas con el derecho de enterramiento en ese lugar, fijado en las constituciones de la propia capilla, a las que se accedía levantando la losa sepulcral. Los ataúdes quedaban distribuidos en los extremos y en la parte central. Conocemos la cripta de la familia de los Duques de Hornachuelos en la capilla Nuestra Señora de la O, Expectación de Nuestra Señora y Encarnación, que cuenta con 280 cm de largo x 450 cm de ancho y 190 de altura.

1. 1. 2. Los enterramientos desarrollados en cama

Teniendo en cuenta el significado de sepulcro, que se recoge en el Diccionario de la RAE, en este trabajo incluimos como enterramientos desarrollados en cama aquéllos que se construyen levantados del suelo para dar en ella sepultura al cadáver de una persona y hacer más duradera su memoria.

A) Sepulcros con sarcófago

El sarcófago tuvo una amplia difusión en la época paleocristiana, inspirado en modelos romanos, y continúa en la Edad Media a pesar

de su uso restringido (ejemplos notables los tenemos en Burgos: Catedral o Monasterio de las Huelgas). Pero, como señala Susana Royer de Cardinal (1989: 211), sufrió un proceso de transformación: comenzando con una distribución central y después ubicándose en las paredes, hasta crear así un nuevo tipo de enterramiento, el mural.

En la Catedral de Córdoba se conserva tan sólo un sarcófago (un 2% del total), ubicado actualmente en el Museo de San Clemente y protegido dentro de una urna de cristal blindado. En él estaba enterrado Alfonso Fernández de Montemayor, Adelantado Mayor de la Frontera, 2º señor de Montemayor, y 1º señor de Alcaudete. El sarcófago estaba ubicado antiguamente en la capilla de San Pedro, reposando en el zócalo debajo de la cúpula del vestíbulo de la puerta del *mihrab*. Es una caja de mármol, lisa, con una tapa a dos vertientes, y sus dimensiones eran 78 cm de altura x 233 cm de anchura x 82 cm de grosor (ver figura 2).

Para el estudio del sarcófago hay que contar con la ausencia de datos y el desconocimiento de distintos aspectos. Así, no sabemos si en el interior hay un ataúd con los restos del difunto. La costumbre era depositar dentro del sarcófago un ataúd de plomo, bronce, madera u otros materiales. Hay un notable desconocimiento sobre la procedencia del material y la existencia de talleres locales o regionales que elaboraran sarcófagos. Por otro lado, con respecto a la orientación del enterramiento, no podemos concretar si es oeste-este o este-oeste.

Por otro lado, conservamos la tapa a una sola vertiente de un sarcófago de 1545 y fue tallado por Hernán Ruiz II, albergó los restos mortales del canónigo Bartolomé de León. Se encontraba en la capilla de Ihesu Verde y San Nicolás de Bari, aunque actualmente está en el Museo de San Clemente. El epitafio, distribuido en forma periférica en la tapa dice lo siguiente: “*Aquí yace sepultado el muy magnifico y muy reverendo señor Bartolomé de León, presbítero canónigo de esta santa iglesia, el cual fundo y doto esta capilla de san Nicolás. Falleció de edad de LXVII años, a III días de septiembre de MDXLV*” (ver figura 3).

B) Mausoleos monumentales

Los mausoleos monumentales, entendidos como monumentos funerarios, solían ser más suntuosos, tratando de llamar la atención de aquellos que pasasen junto a ellos y recordar la memoria de quienes estaban allí enterrados. Así pues, de los enterramientos desarrollados estudiados, el más monumental tal vez sea el mausoleo mandado construir en 1554 por don Leopoldo de Austria, obispo de Córdoba, para cinco prelados cordobeses que originariamente estaban enterrados debajo del Arco del Altar Mayor, primitiva Capilla Mayor. Está ubicado a las espaldas del coro en su costado sur, debajo de donde se encuentra hoy la tribuna del órgano de la Epístola (ver figura 4).

Las dimensiones de este mausoleo son excepcionales: 475 cm de alto por 200 cm de ancho y 65 cm. de profundidad. El conjunto monumental consta de un machón lateral, sobre el cual se asienta un ataúd con forma de arca, que acoge los restos de los cinco obispos. Los materiales empleados son alabastro y mármol.

Los obispos cordobeses enterrados en el mausoleo son (Entre paréntesis, la fecha de su episcopado): don Fernando de Mesa (1257-1274), don Gutierre Ruiz de Mesa (1326-1336), don Juan Fernández Pantoja (1379-1397), don Gonzalo Venegas (1425-1439) y don Tello de Buendía (1482-1484).

1.2. Los enterramientos murales

Por enterramientos murales antes diferenciábamos entre los adosados y los que poseían un profundo arcosolio embutido en el muro. En el caso concreto de la Catedral cordobesa son muy escasos los restos que han llegado hasta nuestros días. La verticalidad es la principal característica de este tipo de sepulturas, en las que predomina la visión frontal, y cuyo soporte es el muro o el pilar.

1.2.1. El relieve mural funerario o epitafio

Se han documentado dos relieves murales funerarios con epitafios, ubicados en uno de los contrafuertes del crucero y en un pilar de la antigua Capilla Mayor. Ambos son de la segunda mitad del siglo XV, son de: don Antón Sánchez, arcediano de Córdoba y Alvar Alfonso de

Astorga, canónigo de Córdoba y de Astorga. Los individuos estaban enterrados en las inmediaciones de los citados relieves (ver figura 5).

Según Redondo Cantera, este tipo de relieve conmemorativo de carácter funerario se colocaba generalmente en los muros de los templos, en nuestro caso en pilares y de pequeñas dimensiones (1987: 106).

En una de las laudas, el relieve representado es la misa de San Gregorio, al que rodeaba una inscripción en negro totalmente perdida, con el difunto representado en actitud orante; por debajo, de forma más extensa aparece una inscripción sepulcral. En la otra lápida, sólo tenemos la inscripción, aunque sin relieve alguno. La finalidad de estos relieves, no fue sólo la de conmemorar al difunto, sino también la de invitar al recogimiento y la oración al espectador, al mismo tiempo que intentar conseguir de éste la aplicación de sus rezos en beneficios de la salvación del alma de los finados; cómo podemos observar en el epitafio.



Figuras 5 y 6. 5. Relieve mural o epitafio de Alvar Alfonso de Astorga (1496). 6. Arcosolio de la desaparecida Capilla de San Felipe y Santiago

1.2.2. *Arcosolio embutido*

En la catedral de Córdoba se conservan en la desaparecida capilla de San Felipe y Santiago, fundada y dotada el 6 de noviembre de 1258 por parte de Domingo Muñoz el Adalid, cuatro arcosolios labrados en el muro de la *qibla* con decoración mudéjar del siglo XIV en la capilla de San Felipe y Santiago, era conocida como la “capilla de los muchos sepulcros” (ver figura 6).

La forma mural es sencilla, a través de arcos excavados en el muro, cuyos arcos permanecen ciegos, en el hueco resultante se colocarían camas sepulcrales, posiblemente en cama (Redondo Cantera 1987: 108). No han quedado vestigios funerarios al respecto, salvo los arcosolios citados.

2. Materiales

Resulta evidente que las sepulturas en el interior de la catedral buscaban perpetuar el recuerdo de los difuntos ahí enterrados. Aunque por ahora no entraremos en el estudio de este aspecto de las mentalidades, pero sí señalaremos el deseo de perdurar en el recuerdo mediante la utilización de materiales imperecederos. En los sepulcros estudiados se utilizó cierta variedad de materiales: generalmente, la piedra, aunque también el bronce o la cerámica. Conviene recordar que la preferencia de materiales para las sepulturas venía especificada en las cláusulas decisorias o dispositivas de los testamentos, para lo cual recomendamos ver los estudios de Soledad Gómez Navarro (1996; 1998a; 1998b).

María José Redondo Cantera establece una jerarquización en la categoría de los materiales, ocupando la cúspide el mármol y el bronce. Esta investigadora menciona que suele ir paralela la utilización de estos materiales y la condición social y económica de los difuntos (1987: 63).

Habría también que atender a otros dos aspectos con respecto a la elaboración de estas sepulturas. El primero es la dificultad que trae consigo el empleo de estos materiales a la hora de trabajar, ya que requieren una gran maestría para su elaboración; el segundo aspecto es la participación de distintos artesanos de diversa especialización cuan-

do se empleaban varios materiales en una misma sepultura; por ejemplo la del obispo don Leopoldo de Austria (ver figura 1).

La calidad de estos materiales determina el estado de conservación de los propios enterramientos, pudiendo influir en su deterioro o incluso en su desaparición (Redondo Cantera 1987: 63). En general, los enterramientos estudiados presentan un buen estado de conservación, teniendo en cuenta que tienen entre 660 y 400 años, aunque algunos aparecen muy deteriorados. Durante las obras de remodelación del edificio durante la primera mitad del siglo XX, muchas losas funerarias fueron cambiadas de su ubicación originaria, las mejor conservadas en la Capilla de Villaviciosa y las que se encontraban en peor estado de conservación, pero podían ser utilizadas de pavimento se colocaron en el suelo de la Puerta del Perdón u otros lugares del exterior del recinto catedralicio.

En algunos de los enterramientos se reaprovechan materiales de épocas anteriores; por ejemplo en el reverso de la lápida de Juan de Castro, canónigo y mayordomo del obispo don Leopoldo de Austria, hay una inscripción árabe procedente en origen de Medina Azahara (Ocaña Jiménez 1986: 28-29).

Para el estudio de los soportes lapídeos hemos consultado numerosas obras entre las que caben destacar: la tesis doctoral de Antonio Peña Jurado (2004), que investiga sobre el reaprovechamiento de material arquitectónico romano en la mezquita de Córdoba (nosotros lo hemos utilizado porque estos materiales se repiten en época moderna); el trabajo de Julio Barrios-Neira es un estudio litológico de los materiales empleados en monumentos de Córdoba en distintas épocas (2003: 47-53); por su parte, Antonio Álvarez Pérez hace especial énfasis en que para la correcta determinación y clasificación de los materiales hay que tener en consideración la procedencia geográfica (para distinguir entre materiales de importación o materiales locales) y el momento de utilización de dicha cantera, a través de métodos para determinar los materiales utilizados (1984: 87-112). También nos ha resultado muy útil la obra de María José Redondo Cantera en el apartado que dedica al estudio de los materiales de los sepulcros del siglo XVI (1987: 63-92).

Ante la complejidad del trabajo que requería la realización de estas sepulturas o la acumulación de encargos, el escultor que era contrata-

do para realizar la sepultura con categoría de maestro, precisaba de la ayuda de otros artistas, entre los que se hallaba otro maestro, aunque lo normal es que el artista que se hacía cargo de una sepultura contara con el auxilio de oficiales y aprendices (Redondo Cantera 1987: 47). Conocemos dos encargos al maestro mayor de la catedral de Córdoba, Hernán Ruiz II: la elaboración del sepulcro del canónigo Bartolomé de León, en 1545, y la elaboración de la lauda de Andrés de Buenrostro, Arcediano de Pedroche y Protonotario Apostólico, en 1565. No sabemos si se encargó además de la lauda sepulcral de don Leopoldo de Austria, obispo de Córdoba. También conocemos el nombre de otros dos canteros de la primera mitad del siglo XVI: Gonzalo Rodríguez y Juan Ruiz, padre y hermano respectivamente de Hernán Ruiz I.

2.1. Materiales pétreos: el mármol y a fines

En las sepulturas estudiadas se utilizó de manera habitual el mármol y otros materiales a fines como el alabastro, el estuco o el jaspe; a continuación comentamos cada uno de ellos. Para profundizar en el estudio de este material recomendamos la obra de Jesús Rivas Carmona (1990).

2.1.1. Mármol

El mármol fue el material más apreciado en todas las épocas estudiadas, y por ello el más utilizado; para su elaboración precisaba un cuidadoso tratamiento. Se han documentado 43 enterramientos que se sirvieron de él (el 90 % del total), de distintos colores y procedencias.

Hay tipos de mármoles que se han utilizado en los enterramientos catedralicios y que también se ven de forma habitual en las iglesias y conventos de Córdoba. Destacan los mármoles blancos con tonos amarillentos o rosados; los mármoles rosados pálidos combinados con vetas longitudinales rojas; los mármoles grises azulados con vetas blancas; y en menor medida mármoles rojos o blancos con vetas grises.

La procedencia de estos mármoles podría ser diversa siendo de origen local, regional o de importación. Para concretar esta información hemos utilizado la documentación existente sobre los materiales em-

pleados en las distintas obras constructivas de la mezquita y de la catedral (Nieto Cumplido 2002; Peña Jurado 2004). Así, el mármol gris azulado es habitualmente de Sierra Morena o Santaella, ; los rosados y rojos proceden de las canteras de la Sierra de Cabra y Carcabuey, aunque los rosados también pueden ser de la localidad sevillana de Peñaflores (Peña Jurado 2004: 136-138); la duda viene con los mármoles blancos, porque no sabemos si se trata de mármoles locales de la Sierra de Córdoba, regionales de Peñaflores o de importación, no hemos encontrado documentación al respecto.

No obstante, dejaremos para futuros trabajos el estudio y caracterización de los materiales pétreos utilizados en las sepulturas de la catedral cordobesa para poder determinar con exactitud su procedencia; puesto que no hemos podido realizar pruebas con mayor rigor científico, para lo cual habría que hacer una serie de estudios: mineralógicos mediante difracción de R. X., microscopía óptica en lámina delgada para la determinación petroestructural, determinación de la resistencia mecánica a la rotura por compresión de los distintos materiales de cantera, medidas de velocidad de ultrasonido y análisis químicos por fluorescencia de R. X. y E. D. A. X. Generalmente, son mármoles de mayor resistencia frente a la meteorización y degradación por su capacidad y baja porosidad (Barrios-Neira 2003: 47-79).

2.1.2. Alabastro

Es uno de los materiales menos empleados en las sepulturas de Córdoba. Se trata del más cercano al mármol blanco, en cuanto a aspecto y textura, aunque de menor calidad, blancura y dureza; en lo que respecta a su consideración social estuvo entre los más dignos y utilizados en los enterramientos de los altos estamentos en muchas catedrales españolas.

El alabastro era el material que se empleaba en sustitución del mármol, María José Redondo insiste en la complicación de trabajar con el alabastro, ya que se necesitaba pericia y experiencia, porque era un material más duro y existía el peligro de que el escultor lo hiciera saltar (Redondo Cantera 1987: 67). Se utilizó únicamente en el monumento funerario que el obispo don Leopoldo de Austria mandó levantar en 1554 para cinco prebendados cordobeses de épocas anteriores.

No obstante, habría que añadir que este mausoleo está compuesto también de otros materiales.

Carecemos de documentación sobre la posible procedencia de este alabastro, aunque sabemos que en Aldeas de Beleña (Guadalajara), están las canteras de las que procede gran parte del alabastro con el que se labraron los sepulcros renacentistas españoles, muy apreciado en esta época (Redondo Cantera 1987: 67).

2.1.3. Jaspe

El jaspe fue otro de los materiales menos utilizados para las sepulturas, aunque se empleó también con fines arquitectónicos y decorativos en diversos lugares de la catedral.

En jaspe conocemos sólo la lauda sepulcral del obispo don Leopoldo de Austria, ubicada en uno de los lugares más sagrados de la catedral, a los pies del presbiterio del altar mayor en la vía sacra, bajo la cúpula de crucero. Se trata de una sepultura de jaspe encarnado con embutidos y letras de bronce. No sabemos si se trata de una pieza de importación o procede de las canteras de Cabra o Carcabuey.

2.1.4. Estuco

El estuco se obtenía a partir de una pasta de grano fino compuesta de cal apagada, mármol pulverizado y pigmentos naturales; se pulía para darle una apariencia similar al mármol y se policromaba con fines decorativos. Su acabado muestra una pared plana, lisa y brillante como un cristal, con diferentes tonalidades de color, de gran belleza. Este material se utilizó en la catedral para el relieve mural funerario del canónigo de Córdoba y Astorga, Alvar Alfonso de Astorga, en 1496 antes mencionado (ver figura 5).

Los elementos necesarios para preparar este material se obtenían de canteras locales o materiales reutilizados, posiblemente de Medina Azahara. Nada sabemos sobre los artesanos que se dedicaban al estucado, pero es posible que se incluyeran entre las cuadrillas de Hernán Ruiz I, que en estos momentos desarrollaban algunas obras en la catedral.

2.2. *Materiales metálicos*

El bronce fue uno de los materiales que gozó de más alta estimación, ocupando, junto con el mármol, el primer lugar en la escala jerárquica de los empleados en los enterramientos catedralicios españoles, según señala María José Redondo (1987: 72). No obstante, esta misma autora menciona la ausencia de artistas españoles que supieran trabajarlos y, por tanto, la falta de talleres especializados en esta tarea, que requería unas instalaciones adecuadas.

En el caso concreto de la catedral cordobesa hemos registrado las sepulturas que utilizaron este material. Una es la losa sepulcral antes citada del obispo don Leopoldo de Austria, que utilizó el bronce dorado junto con el jaspe hasta obtener un aspecto extraordinariamente suntuoso, tratando en todo momento de copiar el sepulcro de su padre el emperador Maximiliano en Innsbruck.

La otra es la lauda sepulcral del obispo don Íñigo de Manrique, de 1496, ubicada originalmente en los pies del presbiterio de la antigua capilla mayor y actualmente adosa a la capilla Real (ver figura 7). Esta losa, está tallada completamente en bronce negro, con una apariencia semejante al mármol, con una epigrafía gótica y un emblema heráldico eclesiástico central.



Figura 7. Lauda sepulcral del obispo don Íñigo de Manrique, 1496

2.3. *Cerámica*

Se trata de un material excepcional en los enterramientos catedralicios, por ser más frágil que los anteriormente citados. Hemos docu-

mentado el empleo de azulejos vidriados de distintos colores en tres lápidas completas y en otros cuatro enterramientos para enmarcar la lauda sepulcral. No existe un patrón por el que respondamos al motivo de utilización, se han utilizado en enterramientos del siglo XV y XVI, periodo en el que se solía utilizar el mármol de manera más generalizada.

Se utiliza en el epitafio mural del arcediano de Córdoba, don Antón Sánchez Serrano, en 1455. También se ha empleado en los enterramientos de don Ruy Méndez de Sotomayor, vasallo del rey y veinticuatro de Córdoba, y su mujer, doña Leonor Sánchez de Cárdenas (1401) en la capilla de San Simón y San Judas, en esta sepultura se puede ver el escudo de armas de los Méndez de Sotomayor y Cárdenas. En la capilla de la Santísima Trinidad se empleó el azulejo vidriado para la lápida de don Fernán Ruiz de Aguayo, señor de Villaverde, en la primera mitad del siglo XV.



1



2



3

Figuras 8, 9 y 10. 1. Epitafio de don Antón Sánchez Serrano; 2. Losa sepulcral de don Fernán Ruiz de Aguayo; 3. Losa sepulcral de don Ruy Méndez de Sotomayor y doña Leonor Sánchez de Cárdena

Como antes hemos comentado, se ha documentado la utilización de azulejo vidriado decorando los enterramientos, puestos en el pavimento y enmarcando las losas sepulcrales. Estas cuatro sepulturas son las de: Pero García de la Vereda, prior y canónigo, en la capilla de Nuestra Señora de las Nieves (†1497); el canónigo Diego Bello, en la capilla del Ángel Custodio (†1548); don Andrés Pérez de Buenrostro, Arcediano de Pedroche y Protonotario Apostólico, en la capilla de la Natividad de Nuestra Señora (†1567); y, finalmente, don Antonio Mohedano de Saavedra, canónigo, en la antigua capilla de la Cena (†1582).

3. Talleres funerarios

Hay una carencia documental sobre la existencia de talleres artesanales que elaboraran lápidas; nuestra hipótesis es que habría un taller local, que trabajaría exclusivamente para la catedral de Córdoba (y posiblemente para otras iglesias), teniendo en cuenta que algunos de los sepulcros más ricamente elaborados (los de don Andrés de Buenrostro y don Bartolomé de León) fueron hechos por Hernán Ruiz II, maestro mayor de obras en la catedral.

Como antes comentábamos, la documentación que tenemos sobre las gentes que se dedicaban a trabajar con estos materiales en la capital cordobesa es escasa. José Ignacio Fortea hace una clasificación socioprofesional de la población activa cordobesa del sector secundario, dedicados a la construcción y explotación de materiales en algunas collaciones durante el siglo XVI; así, en 1509 había 7 canteros en las collaciones de San Nicolás de la Axarquía, La Magdalena, San Pedro, San Miguel y San Andrés y en 1596 había 10 en las collaciones de Santa María, San Bartolomé, Santo Domingo, Santiago y San Nicolás de la Axarquía, pero no sabemos si estos canteros tenían talleres (1981: 233-237).

4. Estudio epigráfico

La epigrafía funeraria es una de las principales fuentes para acercarnos a la imagen que tenía la sociedad en época medieval y moderna sobre la muerte; ya que numerosos enterramientos conservados en la

catedral de Córdoba poseen inscripciones funerarias. Se trata de un elemento fundamental de la sepultura, porque en casi todas ellas ocupa la práctica extensión de la superficie de la lápida. Aporta numerosos datos biográficos, históricos e ideológicos de los individuos.

Desafortunadamente, no contamos con estudios que traten de formar sistemática la epigrafía funeraria medieval y moderna, aunque debemos destacar la obra de Ramón Miravall (2003), que analiza inscripciones funerarias medievales de Cataluña. No obstante, hemos seguido la metodología que emplea la epigrafía de época romana, ya que es fácilmente trasladable a la época que estudiamos, teniendo en cuenta los distintos estudios que se vienen realizando para la elaboración del *Corpus Inscriptorum Latinarum II* por Armin U. Stylow (1995); algunas obras de epigrafía romana general como las obras de Susini (1982), Pedro López Barja (1993), o la reciente obra colectiva y coordinada por J. Andreu Pintado (2009); sin olvidar obras relativas a la epigrafía romana cordobesa, como las de Ángel Ventura (2001).

4.1. El epitafio

En todos los enterramientos se localiza el epitafio, salvo en el sarcófago de Alfonso de Montemayor y los dos sepulcros que antes comentamos de Rui Méndez de Sotomayor y Fernán Ruiz de Aguayo, que carecen de inscripción. El epitafio facilita numerosos datos sobre los difuntos (nombre, edad, fecha de fallecimiento, con quién está sepultado, cargos, distinción social y distintas fórmulas).

La principal función de los epitafios era la de identificar al personaje allí sepultado y perpetuar su memoria. A continuación, entraremos a realizar un exhaustivo análisis epigráfico de las 48 lápidas y laudas existentes en la catedral cordobesa que cuentan con inscripciones.

4.1.1. El soporte

Los materiales empleados para inscribir los epitafios son variados; nos detendremos en comentarlos porque ya los mencionamos en el capítulo anterior, aunque reiteraremos el uso de losas de mármol como soporte preferido.

Las lápidas y laudas estaban preparadas en losas de diferente medidas, cuyo grosor oscilaba entre 2,5 cm y 20 cm, con el campo epigráfico enmarcado en molduras. Las losas tenían por una de sus caras una preparación alisada para poder recibir la inscripción, mientras sus reversos quedaban toscamente desbastados para poder ser encastradas en el suelo o en los muros. El campo epigráfico se distribuye de dos formas. En la primera, el texto aparece a línea tirada. Está presente en 37 lápidas y laudas y sus dimensiones son diferentes. La segunda forma de presentar el texto se distribuye de forma periférica y está presente en 11 laudas.

4.1.2. Caracteres epigráficos

a) Tipología de base paleográfica

Atendiendo a la clasificación de base paleográfica que hace M. Schmidt, en las lápidas y laudas los caracteres que se han empleado son capitales cuadradas y caracteres cursivos alternados con capitales (2004: 22). Así, del primer tipo encontramos 46 inscripciones, mientras que del segundo tipo hay 2 inscripciones.

b) Tipología de base epigráfica

La base epigráfica de las inscripciones catedralicias cordobesas ofrece tres formas distintas. La tipología más empleada es la escritura capital epigráfica monumental, usada en 28 inscripciones; le sigue la escritura capital gótica, empleada en 18 inscripciones; y finalmente, la escritura cursiva usada, en 2 inscripciones.

c) Tipología de base técnica

La escritura capital epigráfica monumental se normaliza y consolida en la época del Emperador Augusto, como escritura mayúscula, de *ductus* sentado, en sistema bilineal de renglón, cuyas formas en ángulos rectos y curvas elípticas; logran en el bronce y en el mármol un bello y armónico claroscuro mediante un surco inciso en forma de ángulo agudo. Este sombreado le quita peso a la letra por el contraste óptico en el surco, mitad sombra, mitad luz, en cualquier hora del día. Como escritura canonizada es frecuente verla en monumentos de piedra durante diferentes épocas históricas, hasta nuestros días.

La escritura capital gótica cuadrada comenzó a desarrollarse en Europa durante el siglo XII, siendo en el siglo siguiente cuando alcanzó su perfección. Es una escritura mayúscula, de *ductus* sentado y sistema bilineal, cuya formas fundamentales son algo circulares y las apoyaduras descansan en los renglones. En las inscripciones catedralicias las letras están en relieve, dando una imagen elegante y formal. En este tipo de escritura el sombreado no está en la letra, sino en el espacio que la rodea, que ha sido la parte tallada. Este sistema de escritura en España y Alemania no desapareció hasta bien entrado el siglo XVI y en el resto de Europa, fue desapareciendo paulatinamente a finales del siglo XV y principios del siglo XVI, siendo sustituida por la escritura humanística.

La escritura cursiva posee las mismas características que la capital epigráfica, pero con algunas diferencias. Emplea el sistema tetralineal y la escritura está en minúscula.

La dimensión de todas las letras era variada, pero las medidas más repetidas estuvieron entre 5 y 8 centímetros. Por otro lado, los espacios interlineales que se dieron en casi todas las inscripciones, oscila entre 0,5 y 1,5 centímetros.

d) Signos de interpunción

Hemos documentado una amplia variedad de signos de interpunción en 40 de las inscripciones funerarias analizadas. Se trata de signos no alfabéticos que separan palabras y tienen forma de rombo, aunque algunas formas, más que rombos parecen hederæ (hojas de yedra parecida a las de la epigrafía clásica). Las interpunciones aparecen incisas o en relieve, y son de cinco tipos distintos: un rombo en altura intermedia; dos rombos alineados; dos rombos alineados en forma de “S”; tres rombos alineados; y, finalmente, tres rombos alineados en forma de “S”.

e) Abreviaturas y nexos

Las abreviaturas eran una representación gráfica de una palabra mediante la supresión de letras finales o centrales (RAE). El uso de abreviaturas y nexos en las inscripciones funerarias es motivado por la economía del espacio, aspecto en el cual no entraré porque es de sobra conocido.

Hemos constatado abreviaturas en 33 inscripciones, empleando varios procedimientos mediante apócope y síncope. Hay seis palabras que normalmente se abrevian: *anno, de, que, sepultura, ilustrisimo y señor*. También, ocasionalmente, *amén, descanse en paz, Enrique, Antonio, Montemayor, Sánchez, Fernando, illustrisimus, Dominus, kalendas, myl, quis, aya, Juan, esribano, reverendito*, etc. Por otro lado, en 18 inscripciones se han empleado nexos, merced a los cuales dos palabras comparten la última y primera letra; la forma empleada fue *desta* (de esta).

f) Numerales

Los sistemas numéricos son empleados en 33 inscripciones, de forma diferente. Las distintas series de números han sido expresadas en cifras arábigas (1, 2, 3, 4...), romanas (I, II, III, IV...), con palabras (uno, dos, tres...) y mixtas. Las series de numeración mixta se consiguen con el empleo de varias formas numéricas: p. e., *ANNO DE MIL DXXIII*.

g) Lengua empleada

En las inscripciones funerarias se emplea de manera indistinta el latín y el castellano; aunque tenemos dos excepciones: en una lauda aparece un anagrama y desconocemos si está expresado en latín o en castellano; en otra lápida, en su reverso, hay un texto en árabe tratándose de una lápida reutilizada.

El uso del latín está empleado en 7 inscripciones, vinculado a los estamentos eclesiásticos, y proporciona cierta solemnidad, ya que se utiliza en los enterramientos de obispos o canónigos. El uso del castellano aparece en 40 inscripciones.

4.1.3. Indicaciones personales y fórmulas

a) Comienzo

Al comienzo de la inscripción se expresan algunas fórmulas de carácter sagrado, separadas del resto del epitafio. En un caso se emplea una fórmula de carácter pagano de invocación: D(eo) O(ptimo) M(aximo); otras fórmulas invocan a la Sagrada Familia, Jesús, José y María, y una más, cuyo significado desconocemos como M. P. V.

La indicación de la posesión del sepulcro suele ser casi siempre la primera de las fórmulas empleadas. Las más utilizadas son: “sepultura de”, “entierro de”, “es del”, “esta sepultura y entierro es de”. La fórmula mayoritaria para expresar la permanencia en el sepulcro son en castellano: “aquí yace”, o el equivalente latino “*hic iacet est*”.

b) Nombre e identificación del difunto

La finalidad principal de una inscripción funeraria es la identificación del personaje enterrado y, en la medida de lo posible, el ensalzamiento de su memoria; ambos objetivos se consiguen teniendo en cuenta una serie de recursos que a continuación enumeraremos.

En la mitad de las inscripciones aparecen epítetos que no hacen otra cosa que dignificar al difunto. Los adjetivos que más se repiten son: “venerable”; “ilustrísimo”, “reverendo”; “reverendísimo”; “excelentísimo”; “honrado”; “magnífico”; a veces estos adjetivos van acompañados del adverbio “muy”. También se emplean fórmulas de humildad como “indigno sacerdote”.

Acompañando a los adjetivos antes citados, solía añadirse un sustantivo de categoría social, como por ejemplo “don” y “doña”; “señor” y “señora”; “noble”; en Época Moderna estos términos estaban reservados al estamento noble, el uso indebido de estos adjetivos podía ser motivo de castigo.

La indicación del nombre y apellido suele aparecer en casi todas las inscripciones; sólo cuatro de ellas no aportan este dato, pero dan otro (familia, congregación o cofradía a la que pertenece dicha sepultura). Como ya comentamos anteriormente, en numerosos enterramientos había varios individuos sepultados; por tanto, en las inscripciones quedan reflejadas las relaciones familiares (esposos, hermanos, hijos, herederos, cofrades...). Esta pauta se llevaba a cabo para la mejor identificación del difunto y atendía a la importancia del individuo o familia a la que se hacía mención. Se aludía a padres, hijos, abuelos, tíos, etc. En el epitafio de don Enrique de Castilla, se dice que era “*hijo del mui alto rei don enrique 2º, el magnífico*”. Por su parte, doña Leonor Bocanegra, dice que era “*nieta del Adelanta don Alfonso Fernández, señor de la casa de Montemayor*”; o el obispo don Leopoldo de Austria que era hijo del emperador Maximiliano I y hermano de Felipe I, rey de España.

Junto con el nombre y apellido, la relación de cargos, honores y dignidades son dos elementos que están en casi todas las inscripciones. Había gran diversidad de cargos y honores de índole civil o religiosa; también de función profesional. De titulación religiosa destacan los cargos de los miembros del cabildo, (racioneros, capellanes, canónigos, tesorero), dignidades del cabildo (arcediano de Córdoba, arcediano de Pedroche, prior, chantre), criados y servidores del cabildo (estos dos últimos son laicos); canónigos que recibían honores del Papado (protonotario apostólico); miembros de la alta jerarquía eclesiástica (obispos), miembros de instituciones religiosas o miembros de cofradías. Con titulación civil aparecen cargos del concejo de Córdoba, como caballeros veinticuatro, alcaldes ordinarios, escribanos públicos; otros que desempeñaban cargo por designación real, como picador de los caballos del rey o capellán real; títulos nobiliarios y también había individuos dedicados a profesiones liberales.

En sólo una inscripción menciona la procedencia del individuo: se trata de la lauda del obispo don Antonio de Pazos, en las que se especifica que era de Pontevedra, en el Reino de Galicia. No hay inscripciones que mencionen la muerte del individuo en otra localidad.

El interés por dar el máximo de información del fallecido llega al punto de indicar en la lápida el nivel académico (bachiller, doctor, licenciado), el lugar de estudios o la pertenencia a otras iglesias (p. e. “*canónigo de Astorga*”).

c) Fallecimiento y sepultura

Hay una gran diversidad de fórmulas en las inscripciones que expresan el fallecimiento y la sepultura; para hacer referencia a la fecha se han empleado “año”, “*obiit anno*”, “del año”, “fallecio a”, “fecha en”. Para referirse al sepulcro y quién lo ha fundado, las más utilizadas son “enterramiento”, “sepultura”, “doto esta capilla”, “fundador de la capellanía”.

Para indicar la reserva del sepulcro, es decir, quiénes eran los propietarios, la fórmula más habitual era “descendientes” y “herederos”; también se menciona la “familia” a la que se pertenece. Otros datos que ofrecen las inscripciones son la edad del difunto, las mandas testamentarias o las obras pías para realizar tras su muerte.

d) Aclamaciones finales y citas funerarias

Con el deseo de que el alma alcance la salvación, los epitafios suelen concluir con una aclamación. La fórmula más habitual es “*requiescat in pace*” o, en castellano, “descanse en paz”, es una de las expresiones tradicionales, pervivencia de las inscripciones sepulcrales cristianas de época romana. También hay fórmulas que imploran el perdón divino como “que Dios por su merced le perdone”, “cuya anima Dios perdone”, “que en Gloria aya”. O fórmulas que imploran la misericordia de Dios, “*Miseridias domini in eternum cantabo*”.

Finalmente, se exhorta a la oración de los fieles para la salvación del que está enterrado: “Cristianos rogad por mí a Dios, en que siempre yo creo y creí”, “rogad a Dios por mi anima”; concluyendo con fórmulas como “amén”, “que Dios aya”.

4.3. *Cronologías de las lápidas y laudas sepulcrales conservadas en la catedral desde el siglo XIII al XVI*

Para datar con mayor exactitud los enterramientos estudiados en este trabajo, hemos tenido la necesidad de acudir a distintas fuentes, porque no en todos los epitafios se especificaba la fecha de fallecimiento. Hemos podido constatar que no se utilizó la Era Hispánica como medio de datación.

En primer lugar, un 67 % de los enterramientos (33), la indicación de la fecha de fallecimiento se incluye dentro del propio epitafio. Las formas utilizadas para determinar el año son en cifras romanas, arábigas (o mixtas) y escrito en palabras. Por otro lado, en numerosos epitafios hemos encontrado mención del día y mes de fallecimiento, expresado en algunas ocasiones de igual forma que el año, o empleando otros sistemas: alusión a las calendas, los idus, día de santos.

En segundo lugar, en un 33 % de los enterramientos (16), la identificación cronológica se ha localizado en las fuentes documentales. Lo más frecuente ha sido la utilización de las fuentes manuscritas de las actas capitulares y los testamentos que están en el Archivo de la Catedral de Córdoba. Por otro lado, hemos utilizado las fuentes impresas, generalmente las obras genealógicas de las grandes casas nobiliarias cordobesas; y la bibliografía empleada en el trabajo.

Siguiendo la idea del párrafo anterior, algunos datos cronológicos aproximativos que tenemos sobre los enterramientos han venido motivados por la propia dinámica del edificio, teniendo en cuenta diversos factores sobre las capillas y altares, como: la fundación y creación, la eliminación, el cambio de lugar y las obras constructivas (cruceiro, coro y contrafuertes).

4.3.1. Distribución por períodos de los enterramientos

Tras la reconquista de Córdoba por el rey castellano-leonés Fernando III en 1236, la Dedicación de la antigua Mezquita a Catedral tuvo lugar el 29 de junio (Nieto Cumplido 2002: 319), momento tras el cual comenzó el interés de las oligarquías religiosas y civiles cordobesas por enterrarse aquí, igual que sucedió en otras catedrales españolas.

Dicho lo anterior, del siglo XIV contamos con tres enterramientos (el 6% del total), que están distribuidos de forma equitativa en el segundo cuarto, tercer cuarto y último cuarto de siglo. Respecto al siglo XV existen diez enterramientos documentados (el 20% de total), distribuidos del siguiente modo: dos en el primer cuarto, uno en el segundo cuarto, dos en el tercer cuarto del siglo, cuatro en el último cuarto y, finalmente, uno que no hemos podido datar con exactitud. Finalmente, el siglo XVI es del período en el que más enterramientos hemos documentado, contando con un total de treinta y seis (el 74% del total), repartidos en distintos etapas de la centuria: once en el primer cuarto; dos en el segundo cuarto; quince en el tercer cuarto; seis en el último cuarto del siglo y, finalmente, dos enterramientos que no hemos podido ubicar en la fecha exacta, aunque pertenecen al siglo XVI.

5. Elementos decorativos de las lápidas y laudas catedralicias

Los distintos grupos sociales hicieron de sus tumbas un elemento de prestigio y representación. Es por ello que la decoración, tanto de las sepulturas como de los lugares en que se ubicaban, fue un claro indicador del nivel adquisitivo y grado de representatividad social de los difuntos enterrados.

Durante los siglos estudiados, del XIII al XVI, se intensificó la costumbre de designar mediante inscripción, imagen pintada o monumento, el emplazamiento concreto de la sepultura o únicamente su proximidad: tales signos serán una evocación de la familia, mediante el blasón o el retrato de los difuntos o de sus hijos arrodillados (Aries 1983: 116). La localización en las laudas de esta decoración es variada; suelen aparecer en la parte central, en la parte inferior central y en la parte superior de la misma.

Según la normativa o las constituciones fundacionales de las capillas y altares dentro del recinto catedralicio, se indicaba cómo realizar los enterramientos, el adorno de las sepulturas y féretros constituyó uno de los puntos de máxima preocupación de los legisladores o fundadores, quienes trataban de corregir los excesos cometidos (González Torrico 2019: 348-350; Lorenzo Pinar 1991: 211).

A continuación, analizamos por un lado los elementos decorativos de las lápidas y laudas documentadas en la catedral de Córdoba; por otro, los elementos visuales que rodeaban los enterramientos.

Once de los enterramientos estudiados no presentan ningún elemento decorativo alguno (solamente aparece el epitafio en la losa sepulcral). Sin embargo, otros presentan decoración heráldica, figurativa, y religiosa. Por otra parte, algunas de las laudas han perdido su decoración, que hemos reconstruido a través de los espacios libres y las fuentes documentales.

5.1. Elementos heráldicos

La presencia del emblema heráldico se repite en 21 laudas, adquiriendo gran importancia; porque a partir de las armerías se abren posibilidades de estudio en el orden social, político, económico o biográfico (Molinero Merchán 2005: 36).

El escudo de armas, en su calidad de sello de propiedad, aparece de forma visible y notoria en los sepulcros, lo mismo que en otros bienes u objetos de su dueño (casas, capillas, rejas, retablos, mobiliario, etc.); su figuración no sólo identificaba al difunto o al linaje del que formó parte, sino que además afirma su pertenencia a un estamento superior, la nobleza, a quien corresponde tal privilegio (Redondo Cantera 1987: 305).

Centrándonos ahora en los aspectos técnicos y estéticos, analizaremos cada una de las partes del emblema, según la casuística de las laudas catedralicias guiándonos en la obra de Juan Andrés Molinero (2005: 52-126).

5.1.1. Ornamentos internos del escudo

Atendiendo a la representación interior del escudo y para referenciar las figuras heráldicas, aludiremos a las piezas, particiones y muebles. Las piezas son las representaciones geográficas de diverso tipo; las más utilizadas son la banda, la faja, el palo, la cruz, sotuer, bordura y el jefe. Las particiones son las divisiones del campo del escudo. Y finalmente, los muebles son de forma genérica el resto de las formas que hay en el interior del escudo y son las representaciones de animales (lobos, leones, jabalíes), árboles (palmeras, olivos), objetos (mesas, conchas, calderos, espadas), edificios (castillos), etc. Estos elementos internos aparecen en todos los escudos de armas de la catedral, salvo en los que por el deterioro no se pueden apreciar.

5.1.2. Ornamentos externos del escudo

A) Timbres

El cuerpo principal de los escudos iba a veces acompañado de una serie de elementos exteriores, que daban información del difunto. Son los timbres, que contribuyen a distinguir los grados de nobleza, dignidad eclesiástica o jerarquía social. Nosotros hemos encontrados dos tipos: coronas y timbres eclesiásticos.

Las coronas era una insignia de honor y dignidad, además de un signo característico de la realeza. Se han documentado dos laudas con timbres de coronas: la de don Enrique, que era hijo ilegítimo de Enrique II, rey de Castilla; y la del príncipe-obispo don Leopoldo de Austria, que era hijo de Maximiliano I de Austria, emperador del Sacro Imperio.

El otro tipo de timbre más abundante era el eclesiástico. Destaca el utilizado por los obispos y los protonotarios apostólicos. El de los obispos es un sombrero forrado de sinople, con cordones del mismo color, entrelazados a ambos lados y con seis borlas, una en la primera fila, dos en la segunda y tres en la tercera. Para los protonotarios

apostólicos el timbre es un sombrero negro, y cordones del mismo color con tres borlas dispuestas uno y dos. Hemos de reseñar que el timbre eclesiástico no siempre se representa de la forma correcta.

B) Divisas y tenantes

Las divisas son una breve y expresiva sentencia, colocadas en una bandera flotante, en una especie de listón o en otras formas. Aparecen en las laudas del señor Álvaro García de Cabrerros y de don Pero García de la Vereda.

Los tenantes son seres de diverso tipo que acompañan al escudo sujetándolo; suelen ser: ángeles, grifos, leones, etc. Aparecen en las laudas de don Fernando Ruy de Aguayo, Pedro de Angulo y don Diego Vello.

5.2. Elementos figurativos

Dos tipos de elementos aparecen representados en los enterramientos estudiados: símbolos de la muerte y elementos vegetales, geométricos o simbólicos.

La calavera aparece documentada en 7 laudas, pero nos llama la atención por el simbolismo que implica. Es un elemento que se representa en época romana, empleado en Europa a partir del siglo XV y llevado a su culmen en la España del Barroco.

Por regla general, la calavera se representa sobre dos huesos cruzados, aunque a veces aparece sola. Su utilización obedece a la antigua creencia de considerar al cráneo como depósito del espíritu (Molinero Merchán 2005: 82-83). Es un mensaje inteligible y provocativo que fue utilizado por individuos de todas las clases sociales, y fue un síntoma de la humildad, respeto y miedo del difunto ante la muerte.

Otros elementos no tan llamativos como el anterior decoran las laudas de los sepulcros catedralicios. Así, los elementos vegetales y geométricos pueden aparecer de dos formas: una variante, en la que sólo están estos elementos, y la otra en la que acompañan a las laudas con componentes heráldicos.

Hay algunos motivos geométricos que implican una simbología poco explícita. Es el caso de la tapa del sarcófago de Alfonso Fernández

de Montemayor, en la que aparece una banda que se cruza de derecha a izquierda. Según Juan Andrés Molinero, no puede ser otra cosa que el escudo de la Orden de la Banda, instituida por el rey Don Alfonso en 1330 (2005: 173).

5.3. *Elementos religiosos*

Como hemos podido observar en los elementos decorativos anteriores, no se ha hecho mención a la iconografía religiosa. Esto es debido a que las prohibiciones eclesiásticas impedían que se esculpieran en las lápidas elementos iconográficos figurados de santos o símbolos cristianos, como la cruz; su posición a ras del suelo hacía inevitable que éstos fueran pisados, lo que se consideraba una grave irreverencia (Molinero Merchán 2005: 322).

Sólo hemos documentado en una sepultura elementos de iconografía religiosa, pero está embutida en los pilares de la Capilla de Nuestra Señora de Villaviciosa; se trata del relieve mural funerario de Alvar Alfonso de Astorga, en el Altar de San Gregorio. En un relieve con la misa de San Gregorio al que rodeaba una inscripción en negro totalmente perdida, está representado el difunto y su escudo de armas. Recogiendo la información que nos da la obra de María José Redondo, la representación de la misa de San Gregorio se conoce así por el milagro de la aparición de Cristo a San Gregorio con objeto de disipar las dudas sobre su presencia real en la Eucaristía que tuvo lugar durante la celebración de la Misa por parte del Papa (1987: 169). En el relieve mencionado en la escena aparece Cristo acompañado por los *Arma Christi*, enseñando las llagas de las manos, con una de las cuales señala su costado, San Gregorio aparece arrodillado diciendo misa.

5.4. *Elementos decorativos perdidos*

Hay una serie de losas sepulcrales en las que se ha perdido la decoración: son 8 laudas, cada una de ellas divididas en dos partes, una para el campo epigráfico y otra parte en blanco; es por eso que creemos que en esta zona se localizaría algún tipo de decoración.

En ocasiones, se incluía en este tipo de monumentos un emblema heráldico policromado y no hecho en relieve o a surco. Algunas de

estas laudas aparecen mencionadas en fuentes antiguas; tal es el caso de la perteneciente al obispo don Fernando Núñez de Cabrera, en la que, según Tomás Márquez de Castro, había un escudo de armas: una cruz roja en campo de oro propia de los muñozes en cuartel preeminente y en el interior la de los Cabrerías, para este autor don Fernando no se apellidaba Núñez sino Muñoz, ya que era del tronco de esta familia vinculado con los conquistadores de Córdoba (1981: 97).

6. Restos funerarios fuera de contexto

Hay varios procesos constructivos y restauradores que hicieron cambiar la fisonomía de la catedral cordobesa en la Baja Edad Media; entre otros: las obras de construcción del crucero, coro y contrafuertes durante los siglos XVI y XVII; las restauraciones de numerosas capillas medievales en la Edad Moderna; las restauraciones contemporáneas del siglo XX. Éstas en concreto, creemos, son las que más han afectado a la desaparición de numerosos enterramientos. Por un lado, Ricardo Velázquez Bosco, entre finales del siglo XIX y principios del XX, colocó la actual solería de mármol en sustitución de la antigua pavimentación en ladrillo rojo; por otro, Félix Hernández, entre 1931 y 1948, rebajó el nivel del pavimento de la mezquita primitiva en 34 centímetros (Peña Jurado 2004: 54-55). Así, hemos determinado que un total de 20 sepulturas (un 43%) están fuera de su contexto arqueológico, mientras 29 más permanecen en su contexto original (un 57%), de las cuales, tras analizar las fuentes histórico-documentales, hemos podido ubicar en su contexto arqueológico 12, frente a 8 de las que no encontramos dato alguno.

Como dijimos, 20 sepulturas están fuera de su contexto arqueológico original. Son los enterramientos que actualmente están adosados a la capilla Real y a los museos de San Clemente y San Vicente. Por nuestra parte, tras estudiar las fuentes documentales de la catedral y otras fuentes, hemos podido ubicar 11 de ellos, que se encontraban en los siguientes lugares: capilla del Santo Nombre de Jesús; altar de Nuestra Señora de la Concepción; capilla de San Pedro; altar de San Gregorio Magno y Santa Bárbara; capilla del Crucifijo o de los Obispos; altar de Santa Elena; capilla de la Presentación de María y San Roque; capilla de la Institución del Santísimo Sacramento o de la Ce-

na; capilla de Santa María Magdalena y Asunción de Nuestra Señora; y finalmente, pie del presbiterio de la catedral medieval.

Hemos podido documentar la existencia de lápidas coladas en una de las puertas de acceso al recinto de la Catedral de Córdoba, en concreto en la Puerta del Perdón. Posiblemente se trasladaron a este lugar a principios del siglo XX, puesto que la inscripción de las lápidas era inexistente, se aprovecharon para ser colocadas como pavimento. En algunas de ellas se observan restos de sus letras.

7. Conclusiones

Como hemos mencionado en el trabajo, hemos documentado un total de cincuenta y dos laudas o lápidas funerarias, comprendidas entre los siglos XIV al XVI y ubicadas en distintas zonas del interior de la Catedral. Desde luego, esta cifra resulta muy inferior con respecto a los enterramientos que debieron existir. No obstante, tras analizar los restos materiales podemos decir que el estudio de las inscripciones sepulcrales es una fuente extraordinariamente rica en datos para llegar a conocer el concepto que de la muerte tenían los individuos de siglos anteriores.

El modelo de enterramiento venía determinado según la moda del momento o, para el caso cordobés, la normativa vigente. Esto explica que la mayor parte de las sepulturas estudiadas sean exentas sin cama desarrollada, no alcanzando en ningún caso la espectacularidad de otras catedrales españolas. Debido a esta misma normativa, no apreciamos una evolución tipológica de los enterramientos catedralicios cordobeses, observable en cambio por lo que se refiere a los materiales empleados en las lápidas, la utilización de una escritura concreta y las tipos de epitafios. Como en el trabajo hemos anotado, no estamos seguros de la existencia de talleres dedicados específicamente a la elaboración de losas sepulcrales, tal vez elaboradas en el marco las grandes maestranzas, como la de Hernán Ruiz I y II.

Bibliografía

ÁLVAREZ PÉREZ, A. (1984): “Estudio de los materiales lapideos, presentes en la epigrafía de Cataluña”, *Epigraphie hispanique: problèmes de méthode et d'édition*, Paris, pp- 87-112.

- ANDREU PINTADO, J. (2009): “La edición epigráfica”, en ANDREU, J. (Coord.), *Fundamentos de Epigrafía Latina*, Madrid, pp. 37-60.
- ARIES, P. (1983): *El hombre ante la muerte*, Madrid.
- BARRIOS-NEIRA, J. et alii (2003): “Contribución al estudio litológico de los materiales empleados en monumentos de Córdoba de distintas épocas”, *Arqueología de la Arquitectura*, 2, País Vasco, pp. 47-53.
- CARRERO SANTAMARÍA, E. (2006): “El claustro funerario en el medievo o los requisitos de una arquitectura de uso ceremonial”, *Liño: Revista anual de historia del arte*, 12, pp. 31-43.
- FORTEA PÉREZ, J. I. (1981): *Córdoba en el siglo XVI: las bases demográficas y económicas de una expansión urbana*, Córdoba.
- GÓMEZ NAVARRO, S. (1996): *La muerte en la provincia de Córdoba. Inventario de escrituras notariales de Córdoba, Montilla y Fuente Obejuna (1650-1833)*, Sevilla.
- _____ (1998a): *Materiales para la experiencia del morir en la Córdoba del Antiguo Régimen: historiografía, heurística, metodología*, Córdoba.
- _____ (1998b): *Una elaboración cultural de la experiencia del morir. Córdoba y su provincia en el Antiguo Régimen*, Córdoba.
- GONZÁLEZ TORRICO, A. (2019): “La fundación de capillas y altares en la Catedral de Córdoba”, en MARTÍNEZ SHAW, C. (Coord.), *Una vida dedicada a la Universidad. Estudios en homenaje al profesor José Manuel de Bernardo Ares*, UCOPress y Ayuntamiento de Palma del Río, Córdoba, pp. 343-363.
- _____ (2020): “El mundo funerario en la Catedral de Córdoba (siglos XIII al XVI)”, *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 40, pp. 1-24.
- _____ (2021): “Espacios y usos de la Catedral de Córdoba (siglos XV al XVII)”, en BORREGUERO BELTRÁN, C. et alii (Coord.), *A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna*, Burgos, pp. 471-486.
- LÓPEZ BARJA, P. (1993): *Epigrafía latina: las inscripciones romanas desde los orígenes al siglo III d.C.*, Santiago de Compostela.

- LORENZO PINAR, F. J. (1991): *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca.
- MARQUEZ DE CASTRO, T. (1981): *Compendio histórico y genealógico de los títulos de Castilla y señoríos antiguos y modernos de la ciudad de Córdoba y su reino*, Córdoba.
- MATEOS CRUZ, P. (1999): *La basílica de Santa Eulalia de Mérida: arqueología y urbanismo*, Madrid.
- MIRAVALL, R. (2003): *Corpus Epigràfic Dertosense*, Barcelona.
- MOLINERO MERCHÁN, J. A. (2005): *La Mezquita-Catedral de Córdoba: Símbolos de poder. Estudio histórico-artístico a través de sus Armerías*, Córdoba.
- NIETO CUMPLIDO, M. (2002): *La Catedral de Córdoba*, Córdoba.
- OCAÑA JIMÉNEZ, M. (1986): “Exposición: La Mezquita de Córdoba: VIII al XV”, *XII Centenario de la Mezquita*, Córdoba, pp. 28-29.
- PEÑA JURADO, A. (2004): *El reaprovechamiento de material arquitectónico romano en la Mezquita de Córdoba* (Tesis doctoral), Universidad de Córdoba.
- POLANCO MELERO, C. (2001): *Muerte y sociedad en Burgos en el siglo XVI*, Burgos.
- REDONDO CANTERA, M. J. (1987): *El sepulcro en España en el siglo XVI: Tipología e iconografía*, Madrid.
- RIVAS CARMONA, J. (1990): *Arquitectura y policromía. Los mármoles del Barroco andaluz*, Córdoba.
- ROYER DE CARDINAL, S. (1989): *Morir en España. Castilla en la Baja Edad Media*, Buenos Aires.
- SCHMIDT, M. G. (2004): *Einführung In Dei Lateinische Epigraphik*, Darmstadt.
- STYLOW, A. U. (1995): *Corpus Inscriptionum Latinarum vol. II: Inscriptiones Hispaniae Latinae*. Editio Altera, Pars. 7: *Conventus Cordubensis*. Berlín-Nueva York.
- SUSINI, G. C. (1982): *Epigrafía romana*. Roma.
- VENTURA, A. (2001): “La epigrafía funeraria cristiana”, en VAQUERIZO GIL, D. (Coord.), *Funus cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba Romana*. Córdoba, pp. 82-85.

TEORÍA Y PRÁCTICA, ACADEMIA Y RITUAL: LA MUERTE “BARROCA” EN LA CÓRDOBA MODERNA*

M^a SOLEDAD GÓMEZ NAVARRO
Real Academia de Córdoba
Universidad de Córdoba

1. Introducción

Esta colaboración pretende reflexionar sobre la historiografía y la realidad de la muerte barroca, en clara correspondencia con las dos partes que la constituyen –teoría y academia; práctica y ritual, respectivamente–. De ahí que partiendo de elaboraciones previas a las que remitimos para evitar innecesariamente las referencias (Gómez Navarro 1996: 7-36; 1998a: 5-27, 31-51; 1998b: 52-65; 2004: 333-380; 2005: 272-302), en la primera parte, planteemos los mimbres indispensables con los que la investigación ha construido los estudios historiográficos sobre la muerte desde las aportaciones más relevantes y sólidas al respecto –es la teoría, la Academia, de esta contribución–; y, en la segunda, cómo se plasma y puede conocer la muerte “barroca” en la realidad histórica sociocultural, qué la caracteriza y en qué tiempo –esto es, la praxis, el ritual concreto–, ingredientes que tienen mucho que ver, sobre todo los dos últimos indicados –rasgos y cronología–, con el entrecomillado que desea enfatizar el adjetivo que intitula este texto. Comencemos, pues, y según lo expresado, por la teoría, por la Academia.

* Este trabajo forma parte del Proyecto PID2019-106735GB-C22 (“Avanzando en la modelización: Fuentes catastrales y paracatastrales en el Antiguo Régimen. Territorio, población, recursos, funciones”), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y de quien es IP quien este texto suscribe.

2. La muerte en la historiografía modernista

Como es sabido, la muerte fue una de las inquietudes predilectas y más prontamente frecuentadas por la llamada Historia de las Mentalidades; heredera de ésta, incluso ha alcanzado ya tanta madurez, que ha generado historia propia, como ahora veremos. Pero la muerte tarda en entrar en el ámbito de la Historiografía.

En efecto, de moda desde el punto de vista científico quizás porque sea de esos “tournant” que siempre vuelven coincidiendo con crisis general de valores como la que parece vivirse en los últimos tiempos, pero productor sin duda de toda una floración de trabajos, tanto más llamativa o sorprendente cuanto, desde hace tiempo, se constata una denunciada actitud de la industrializada sociedad occidental por su ocultamiento, olvido o escamoteo, como sugería la sugestiva tesis de Gorer en su trabajo “La pornografía de la muerte”. De enfoques muy diversos y atribución geográfica casi diferencial, pues en América han predominado los sociológicos; en Francia o España, los historiográficos; en Alemania, los filosóficos y hasta los religiosos. Y preocupación universal como avalan estudios antropológicos, etnográficos, sociológicos, literarios, médicos, psicológicos y parapsicológicos, teológicos, filosóficos por supuesto, saber que ha hecho de la muerte “*el centro arquimédico de cualquier concepción del mundo, la razón o sinrazón de la vida, la síntesis superadora de todos los valores*” (Pérez del Río 1983: 78), la muerte entre las preocupaciones del historiador es, sin embargo, y como decíamos, relativamente reciente. Pese a ello, actualmente la vieja y lapidaria proposición de Febvre de que “*no había historia de la muerte*” (1953: 221-238), ha quedado ya obsoleta. Con la perspectiva que da el paso del tiempo, hoy sabemos que la historiografía de la muerte se ha beneficiado directamente del nacimiento y desarrollo de dos componentes esenciales de la denominada “Nueva Historia”, lo vital y lo social, al surgir del encuentro entre la Demografía y las Mentalidades.

En efecto, lo que empezó como preocupación básica de la Demografía Histórica –factores de la muerte física, peso de la mortalidad, lucha social por sacudir el yugo del ciclo demográfico antiguo, etc.: Estudios de Meuvret, Goubert, Henry, Fourastié, o Flinn– y de la Historia Social –análisis regionales de los comportamientos sociales ante la muerte, aunque a medio camino ya entre lo demográfico y lo “ges-

tual” porque atendían también a las manifestaciones externas de la mentalidad colectiva: Aportaciones de Lebrun sobre Anjou y Croix sobre Bretagne, básicamente—, terminó por convertirse en atracción preferente de la Historia de las Mentalidades, al interesarse ésta, como su específica y genuina vocación, por el examen de las formas de pensamiento y modos de expresión que, en conexión con lo social y lo material, manifiesta la colectividad ante los grandes radicales de la vida humana, entre los cuales, y obviamente, también está la muerte, singular observatorio y espejo a través del cual explorar y analizar ideas, sentimientos, actitudes y comportamientos, “*reflejos inconscientes de las sensibilidades, expresión de lo imaginario*” (Vovelle 1985: 192), hasta llegar “*a lo más secreto y a lo más profundo del hombre*” (Carbonell 1986: 141-142).

De esta forma empiezan a publicarse al filo de los años setenta del pasado siglo los primeros trabajos sobre las actitudes ante la muerte —Ariès, solitario pionero durante muchos años en esas lides, justo es reconocerlo, empeñado en despertar el tema de su largo letargo; Vovelle; Chaunu; Favre; Cruysse; Lorcin; Chiffolleau; Le Goff..., y tantos otros—, resultados ante los que, con razón, Vovelle afirmaría al principio de los ochenta que la historia de la muerte no había hecho más que comenzar. El panorama actual es verdaderamente alentador. Desde nuestra posición de historiadora de las mentalidades ante la muerte, podemos decir que aún hoy, en nuestro país, la muerte es centro de inquietud historiográfica, como lo demuestran las muy recientes aportaciones sobre Baeza o Sevilla; que hay historiografía de la muerte, por tanto, historia demográfica de la muerte; historia de las actitudes colectivas ante la muerte, e historia de los problemas conceptuales e interpretativos con los que el historiador se enfrenta a la muerte.

Este creciente interés por la muerte, y sobre todo la madurez de sus conocimientos en la historia de las mentalidades, probablemente obedezcan a que en la compleja red de inquietudes de ésta —vida, familia, infancia, temor, amor..., en realidad diferentes expresiones de una misma indagación—, la muerte mantiene un valor ejemplar y específico, porque, crisol cultural y radical inexcusable, en la aventura de los hombres sigue siendo un invariable ideal y esencial de observación.

A juicio de Vovelle, lo que hace tan fascinante el estudio de ese universal destino es que permite “descodificar” la relación que se es-

tablece entre el hombre del Antiguo Régimen y su muerte, cuando el hombre la descubre en su cotidianidad. Esa frontera o radical, al venir envuelta en ropaje religioso durante gran parte de la, en terminología gala, llamada “época clásica” –esto es, nuestro Antiguo Régimen, época moderna o “barroca”–, aparece, además, y precisamente por eso, indisolublemente unida al mundo de la religiosidad y trascendencia, lo que también explica la inserción de esta parcela en la historia de las mentalidades –en realidad, historia cultural–. Para el historiador, se trata de dar vuelta a los datos del problema, de tomar al revés ese intercambio de miradas. En palabras otra vez del mismo Vovelle, es partiendo de la muerte y de las actitudes colectivas que la acogen como “*la historia quiere reencontrar a los hombres y captarlos en su reacción ante un pasaje que no tolera que se trampee*” (1985: 101).

Pero es que, además, tiene sentido estudiar la muerte en la historiografía, hay un significado o sentido de la muerte en la historiografía. De las varias lecturas que pueden hacerse sobre la muerte desde su perspectiva historiográfica, dos merecen detenimiento: La que defiende Chaunu, la que propugna Vovelle.

Para Chaunu, el interés o desinterés histórico por la muerte vendría avalado por una explicación demográfica, ya que el cambio o inversión de lo mental colectivo sobre la muerte sería un reflejo de la derivación de esperanza de vida. Esta interpretación no satisface a Vovelle, quien considera que en el interior de un mismo y determinado modelo demográfico se producen mediaciones más complejas entre los condicionamientos demográficos y la sensibilidad colectiva, por lo que, a su juicio, aquella interpretación es demasiado simplista y mecanicista.

Por el contrario, para Vovelle la realidad es mucho más compleja. A su parecer, la imagen de la muerte entra de plano en esa esfera superior –“éter particular, iluminación general”–, que determina el peso específico de todas las formas de existencia. La muerte así concebida sería un reflejo privilegiado de la visión del mundo, un reflejo, pero reflejo ambiguo y complejo, de todo el sistema social. Queda pendiente el saber cómo cambia el sistema de representaciones colectivas sobre la muerte, según qué ritmos y qué modalidades, que ya conoceremos, pero su forma de entender la historia de la muerte sugiere un

proceso a saltos, en el seno de crisis de sensibilidad colectiva, aquélla entendida de forma muy amplia, esto es, momentos de movilidad en los que todo se anuda y cristaliza dentro de un cuestionamiento global. Esas grandes sacudidas de la sensibilidad colectiva no afectan únicamente a la representación de la muerte; esas crisis son también crisis de sociedad en sus estructuras profundas y aparentemente más arraigadas. Si Chaunu considera que la carga colectiva y espiritual sobre la muerte es una derivación de la esperanza de vida, Vovelle cree que la muerte es “*un revelador metafórico del mal de vivir*”, una “*derivación de la esperanza de felicidad*” (1985: 117-118). Desvelar cuál sea esa, el porqué y el cómo de este redescubrimiento de la muerte, precisamente en la actualidad, es justamente la tarea de la historiografía de la muerte.

Por lo demás, el historiador de las mentalidades ante la muerte llega a ésta de dos formas, por lo general, presentes en casi todos los trabajos históricos al respecto: Una, encontrándose de manera particular con el psicólogo. Otra, adquiriendo naturaleza de sociólogo. En ambos casos, las nociones de conducta y actitud son siempre esenciales, pero singularmente esta última “contaminación” no debe sorprender, si tenemos en cuenta que el interés por el estudio de los comportamientos nace en el seno de la Historia Social; debe mucho al contacto con la Sociología —modelos de Durkheim y Mauss—; y, sobre todo, tiene referente obligado en las indagaciones de sociología religiosa de Le Bras, cuya mejor contribución fue la conversión de los comportamientos religiosos en objeto de investigación histórica a partir de sus aportaciones sobre la práctica religiosa del campo francés, y cuyas observaciones se transformaron, curiosa y paradójicamente, en especial punto de arranque de la investigación de Vovelle sobre la muerte en Provenza, al plantearse éste, en principio, la sola comprobación de varias hipótesis mantenidas por Le Bras, y desembocar después en la interpretación del proceso y en su famosa tesis de la descristianización, valorando la modulación de respuestas sociales y sexuales diferenciales ante determinadas variables de la práctica religiosa testamentaria (Russo 1976: XXXV-XXXVI, CXII-CXIII, CXVI-CXIX). Así fue también punto de partida, para nuestro país al menos, de todos los estudios historiográficos sobre la muerte.

Situados en esta senda historiográfica, lo que interesa conocer es el peso de diversos factores —económicos, sociales, políticos, culturales,

religiosos, etc.— en el diseño de distintas actitudes ante la muerte. Desembocamos así en una “sociología retrospectiva” de los comportamientos colectivos ante la muerte, en un análisis de los “gestos de la práctica”, en expresión vovelliana, al que la historia cuantitativa ha prestado y sigue prestando grandes apoyos.

Asimismo, la historia de las mentalidades se enfrenta a la muerte fundamentalmente con el bagaje de una triple herencia que vertebra todos los estudios realizados hasta el presente, a saber: Por un lado, la muerte en el tiempo: El papel de la *longue durée*, no como playa inmóvil, sino abierta a las grandes evoluciones seculares o pluriseculares. Por otro, el peso de lo colectivo: Lo singular da paso a lo general, aunque sin desprestigiar el perfil enriquecedor que aquél puede brindar a éste, porque, como afirma Braudel, “*a lo colectivo hay o que separarlo de lo individual o que reencontrarlo en lo individual [...]*”, pero “*la dicotomía debe ser siempre replanteada*” (1974: 116). Por último, el instrumento de la cuantificación: El asalto al “tercer nivel” que llamó Chaunu. Las actitudes ante la muerte pueden medirse, pesarse y valorarse a través del análisis de sus correspondientes tests —cláusulas declaratorias, sobre todo cláusulas decisorias del documento de última voluntad, como veremos en su momento—, que traducen determinados aspectos de las creencias colectivas ante aquel destino y que ayudan a justificar las respuestas sociales que este momento origina.

Junto a ello, la producción bibliográfica sobre la muerte en la historiografía, prácticamente francesa por ser, con diferencia, la más abultada y sin duda la más influyente en España, y lo que, a su vez, explica nuestra especial atención a aquélla —la anglosajona es más reciente, como muestran básicamente los estudios de Manners o Gittings; y la italiana, de más larga tradición ciertamente y en algún modo pionera en los trabajos de Tenenti, roza últimamente casi la Antropología Histórica—, ha propiciado una historiografía y una historia de las visiones o actitudes ante la muerte.

Contemplando la historiografía tanatológica acumulada, marcada por monografías frente a artículos o trabajos en colaboración; las publicaciones realizadas en la década de los setenta, guía por ello de la atención hispana a la investigación historiográfica seriada de la muerte; los análisis regionales frente a las reflexiones relativas a Europa occidental y a algunas localidades o capitales que exigen generalmente

estudios puntuales; la Edad Moderna como periodo favorito de indagación; y la variedad en las fuentes aunque con claro predominio de la testamentaria, puede decirse que dos son las grandes líneas interpretativas de actuación generadas, en realidad, dos modelos historiográficos: Uno representado por Vovelle y sus seguidores; otro encarnado, en casi solitario, por Ariès.

Debemos singularmente a Vovelle el descubrimiento seriado del testamento, su reconocimiento como documento-estrella, la elaboración de una metodología de trabajo y un lenguaje conceptual, y la aplicación de una interpretación (1984: 12). El trabajo pionero de Vovelle, el que abrió brecha y se convirtió en paradigmático –*Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, 1978–, tuvo prolongación en otros análisis del mismo autor que pulían, perfeccionaban y definitivamente conformaban su propia argumentación interpretativa, hasta publicar su obra fundamental –*La mort et l’Occident. De 1300 à nos jours*, 1983–, donde, a más de emplear, como armazón teórico y conjugándola, su doble concepción de verticalidad –“la muerte en tres niveles”: Sufrida, meditada, vivida– y horizontalidad de la muerte –muerte en la larga duración pero no inamovible, y muerte como resumen de todo sistema cultural, “reflejo privilegiado de la visión del mundo” (1985: 116), “qui détermine le poids spécifique de toutes les formes d’existence qui ressortent de lui” (1983: 23)–, sintetiza con maestría todos los aspectos que han constituido su posicionamiento historiográfico ante la muerte: Documentales, metodológicos, y criterios diferenciales encarnados en el espacio, el tiempo y los elementos sociales, económicos y culturales.

El rastro de Vovelle fue rápidamente seguido en una doble dirección: Potenciando el aspecto demográfico sobre el de la neta y pura sensibilidad, aunque sin despreciar ésta –es donde estaría el trabajo de Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17e et 18e siècles*, 1971, por ejemplo–; ampliando el campo documental a otro tipo de fuentes no exclusivamente notariales y centrando el interés investigador en la indagación de un núcleo urbano –obra de Chaunu, *La mort à Paris XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, 1978, que combina el método vovelliano con fuerte apoyo en la historia serial– o de grandes áreas regionales cuya concepción responde a la mixtura de Vovelle y Lebrun –por ejemplo, el libro de Croix sobre *La Bretagne aux 16e et 17 siècles*. La

vie. *La mort, La foi*, 1981; y el de Chiffolleau sobre la Baja Edad Media, *La comptabilité de l'au delà*, 1980–.

Inscribiéndose en una u otra línea, o potenciando más una que otra, ahí estarían las aportaciones de Foisils, Chartier, Roche, Zerner, Berenger, Durand, Lemaitre, Thiriet, Vogler, Goujard, Bardet o Brancourt.

Al margen de esta trayectoria quedan las investigaciones de Ariès reunidas en una magna publicación editada en francés en 1975 y en español en 1983 –*El hombre ante la muerte*–, que recoge su modelo interpretativo de la muerte basado en la noción de “inconsciente colectivo”, y claramente opuesto al vovelliano. Su mérito ha sido, sin embargo, reconocido –no olvidemos que fue uno de los primeros autores en reivindicar el estudio de la muerte tras sus indagaciones sobre familia e infancia– e incluso algunas de sus teorías son bastante sugestivas.

En cuanto a la creación de una historia de las visiones o actitudes ante la muerte, mejor dicho, de una forma historiográfica de entender la historia de las visiones o actitudes ante la muerte, ha sido también la Escuela Francesa la que más ha hecho por cubrir este nivel superior de la investigación histórica. Aunque no se trate de explicitar aquí y ahora esa historia desde los tiempos antiguos hasta nuestros días, sí es necesario presentar las dos grandes elaboraciones o posiciones que explican teóricamente la historia de la muerte en la Edad Moderna: Como era esperable, y obviamente deducido de todo lo anteriormente indicado, de nuevo las representadas por Ariès y Vovelle.

De la dispar concepción de cada autor sobre la vocación y orientación que debe seguir la historia de las mentalidades en la concreción de la muerte como uno de sus principales contenidos, se deriva un personal prisma teórico desde el que cada uno aborda la historia de la muerte, y de cuya aplicación surgen, consecuentemente, las principales discrepancias: Básicamente, el que para Ariès la historia de las mentalidades en su manifestación favorita de la muerte navegue exclusiva y únicamente por las altas esferas del “inconsciente colectivo” sin tener necesidad de descender a la realidad, a la concatenación factual; esto es, ausencia casi completa en relación a la muerte de toda referencia a las estructuras económicas, sistemas religiosos, discurso elaborado eclesiástico y peso de la ideología, que es lo que Vovelle le

reprocha. El que, en cambio, y para éste, defensor de que la historia de las mentalidades en su aplicación a la muerte o es la suma de la Historia Social o no es nada, pues, en su opinión, el juego de los factores siempre debe explicar el producto, argumente la combinación de los elementos infraestructurales y superestructurales o ideológicos, cuya interacción, empero, nunca describe una dialéctica mecanicista, sino difícil y compleja (Vovelle 1976: 128-131; Ariès 1982: 181-182).

En efecto, para el caso de Ariès, por su propia naturaleza, resulta un esquema aplicable a cualquier etapa de la historia humana porque se basa en una comprensión de la muerte como fenómeno acrónico y en la combinación de una serie de elementos que se repiten desde tiempo inmemorial, al margen de las separaciones cronológicas habituales, aunque la etapa correspondiente a los siglos modernos comenzaría, según él, en el siglo XII y se extendería, sin solución de continuidad, por lo que denomina la “edad clásica” hasta el final del XVIII.

Para el de Vovelle, contamos con un modelo especialmente diseñado para los siglos modernos, su etapa favorita, la de la culminación y disolución de la “muerte barroca”, por más también que su gran obra de síntesis comience en 1380 y llegue hasta el presente. Su argumento metodológico de oponer muerte barroca-muerte ilustrada nos introduce de plano en la modernidad. Se observará que en ambas posiciones se detecta clara vocación universalista, pero también que entre ambas aparecen, como veremos, muy serias diferencias.

Ariès sostiene lo que denomina el “inconsciente colectivo”, noción suficientemente plástica “en el límite de lo biológico y lo natural”, dotada de gran autonomía, que evoluciona en función de su propio dinamismo, y voluntariamente imprecisa para poder cubrir ese intermedio de las actitudes y de los comportamientos colectivos que se expresan en gestos o simplemente en sueños como reflejo inconsciente de representaciones arraigadas” (Vovelle 1985: 85-99). Este instrumento, muy criticado por Vovelle tanto en su definición como en su fundamentación, está concebido como un trend general en lo que concierne a las actitudes ante la muerte, despojado de condicionamientos socioeconómicos e ideológicos, y elaborado en base a una holgada panoplia documental –*corpus*, en palabras de Ariès (1983; 499): Testimonios literarios, litúrgicos, testamentarios, epigráficos, iconográficos...–, reunida sin afán de exhaustividad y criticada en la pureza me-

todológica de su utilización por Fontana, quien considera que los planteamientos históricos del investigador francés conducen a lo que denomina “adoctrinamiento moral reaccionario” (1982: 175), porque ofrece algunas observaciones correctas sobre la muerte en un montaje meramente literario y falta de todo rigor, con fuentes discutibles, y sin ningún intento de pasar de la mera descripción a la indicación de causas que puedan dar sentido a los cambios de actitud; e interrogada simultáneamente según el cuestionario que sus primeros estudios le habían sugerido: La hipótesis, tomada de Morin, de que existe una relación entre la actitud ante la muerte y la conciencia de uno mismo, de su individualidad. Este ha sido siempre su hilo argumental. En opinión de Vovelle, esta personalización creciente y esta valoración de la aventura individual son tan generales que no se las sabría discutir, y además ese inconsciente colectivo “sobre colchones de aire” se presta al juego de las pulsiones intemporales o de las fáciles extrapolaciones (1985: 95-97).

A lo largo de sus investigaciones, Ariès fue completando ese primer principio, que designa como “la conciencia de sí”, su pieza maestra en el itinerario que ha seguido hasta el final, con otros tres elementos psicológicos unidos al anterior –la defensa de la sociedad contra la naturaleza salvaje; la creencia en la sobrevida; y la creencia en la existencia del mal–, de cuyas simples variaciones y combinaciones resulta la ordenación de un inmenso espacio o paisaje milenario que el autor contempla en la distancia y después de muchos años de trabajo sin desmayo. De las modificaciones de esos cuatro parámetros, del dominio de uno sobre otro según distintas etapas, surge la sucesión de los modelos defendidos por Ariès para entender la historia de las actitudes ante la muerte distribuidos en cinco grandes fases, cuyos cambios se producen en la medida en que uno o varios de esos elementos de base han variado también, a saber (1982: 21-65 y 137-162; 1983: 499-509; Le Roy Ladurie 1989: 39-42):

Primera, “todos hemos de morir” o la “muerte domada”, extendida desde la Antigüedad hasta el siglo XI-XII y la única que relaciona los cuatro criterios psicológicos. Segunda, “muerte propia”, desde el siglo XII hasta el final del XVIII, correspondería, en sentido amplio, a la Edad Moderna. Tercera, “muerte lejana y próxima” o “la muerte salvaje”, coexistente con la anterior en el XVIII. Cuarta, “muerte ajena”, la del Romanticismo del XIX. Y quinta, “muerte invertida”, el mo-

mento actual, detectado a partir de los años veinte del siglo XX, y simbolizada, en particular, con la cultura americana y, en general, con las zonas más industrializadas y urbanizadas del mundo occidental.

Por su parte, Vovelle concibe la muerte en su totalidad, desde la muerte biológica o demográfica hasta las producciones más elaboradas del sentimiento ante la muerte, una investigación que sólo se puede mantener en la aventura de la larga duración. Parte de un doble criterio: Por un lado, una historia total o vertical, siguiendo de abajo a arriba, de la agonía al más allá, de la demografía a la historia de las ideas, el recorrido de la muerte. Es lo que aquél denomina la “muerte en tres niveles” (1976: 123-124; 1983: 7-26; 1985: 100-118): “Muerte sufrida”, la demografía, los índices de mortalidad. “Muerte vivida”, el mensaje testamentario tanto en el formulario religioso del preámbulo como en los “gestos” de las demandas concretas y particulares de cada otorgante. El “discurso” o los “discursos” sobre la muerte, los de la religión, filosofía, literatura, plano de mayor elaboración que correspondería al nivel ideológico y que, al colocarse por encima del anterior, puede llegar a modificarlo. Esta concepción de la muerte en tres niveles se mantiene por una dialéctica compleja y cambiante difícil de asir y explicar: El gesto, de alguna manera, aunque no siempre ni necesariamente, reproduce la representación colectiva de la muerte y el discurso elaborado de la misma, pero a veces esa “reproducción” tampoco es mecánica, y aquí es dónde reside la interesante dificultad.

Por otro lado, y sería el segundo criterio metodológico vovelliano, una historia desplegada en el tiempo, no inmutable ni acrónica, sino sujeta a sus propias transformaciones pues, para Vovelle, la muerte es, ha sido y será siempre histórica; inscrita en largas oleadas de evoluciones seculares; surcada también por convulsivas sacudidas de golpes brutales de una etapa a otra; de explicación compleja, porque se trate de meros epifenómenos o nudos de cambio a otra etapa, ya sabemos que estas crisis no afectan únicamente a la representación de la muerte, sino a toda la escala de valores de la sociedad, en un panorama como el que así se dibuja con fases alternativas de bajada y empuje, con sus momentos, entrando de esta forma el tiempo corto en la larga duración de la historia de la muerte, ya que en la interpretación del cambio que afecta a todo sistema de representación colectiva sobre la muerte Vovelle no se opone a largas fases de evolución lenta, pero sí a

una historia inmóvil; y cuya sucesión establece así (1983: 11-12; 1985: 105-108):

Primera, surgimiento de lo macabro en la decadencia de la Edad Media, siglos XIV-XV, tras la peste negra.

Segunda, crispación de la época barroca o “muerte barroca”, 1580-1660, caracterizada por formulismo fuertemente religioso, exteriorización y ostentación de la vivencia religiosa, inversión en la profusión de actos multiplicados, orquestación de las pompas fúnebres, y despliegue de todo el rico ceremonial barroco –el dominio de los “gestos”–, observable en una serie de indicativos como son: Magnificencia del cortejo funerario; eclosión de las sepulturas eclesiásticas; gran número de misas ordinarias; auge en la fundación de capillas; e institución de memorias perpetuas (Vovelle 1985: 48). El decaimiento de estos elementos o la presencia de otros contrarios, tales como abandono de la inhumación eclesiástica por la construcción de cementerios extramuros; silencio voluntario o refutación expresa hacia la solicitud de amplio cortejo fúnebre, sustituido por el casi completo abandono del cuerpo muerto hasta la sepultura; y, sobre todo, significativo descenso en el número de servicios litúrgicos, junto a la aparición simultáneamente de un discurso literario que pone de moda las visitas al cementerio, el sentimiento fácil –“el poder de las lágrimas”–, o el gusto por las flores, señalan la siguiente fase o “muerte ilustrada”, que en Francia se anuncia hacia 1770 y en España no antes de la segunda o tercera década del Ochocientos (Vovelle, 1983: 367-503).

Básicamente coincidente con la Edad Moderna como vemos, en su auge como en su declive, y con la “socialización-desocialización” de Chaunu, o la última etapa de la “muerte propia” de Ariès; y pensando fundamentalmente en el documento de última voluntad, dentro de esta misma etapa se inscribe todo un modelo cronológico y también interpretativo basado en la modulación que ofrece el análisis seriado del testamento para el estudio de las actitudes colectivas ante la muerte y su religiosidad, y cuyos ritmos de periodización dependen no tanto de los nombres del cambio y sus motivaciones observado en Francia a lo largo del XVIII –laicización/descristianización, fijándonos en los dos más famosos de Chaunu y Vovelle, respectivamente–, cuanto de la premura o tardanza por manifestarse en cada uno de los ámbitos estudiados.

Así, según Chaunu, París describe una trayectoria en tres hitos: 1670-1720; 1720-1770; 1770-1790, situando hacia 1740-1750 el inicio del proceso que aquél califica y denomina “desocialización de la muerte”, esto es, derrumbe de las formas barrocas en la capital (Le Roy Ladurie, 1973: 393-394). Vovelle, en cambio, distancia algo más sus cesuras: Hasta 1680: Ascenso del gran ceremonial de la muerte barroca; 1680-1750: Estabilidad de las formas, colocando el giro hacia el proceso descristianizador en 1730; 1750-1770: Descenso de todos los elementos o indicativos señalados de muerte barroca y su derrumbe, de manera que la Revolución sólo remataría un proceso comenzado mucho antes; 1770-1820: Fase constitutiva de lo que también denomina “muerte burguesa” (1984: 23; 1985: 116-117).

Si bien con algunas reservas este modelo resulta aplicable a otras regiones francesas desde el punto de vista tanatológico, no sucede así, sin embargo, para nuestro país, donde, como ya hemos apuntado, es necesaria cierta corrección en sus fisuras y duración, hasta el punto de que los conocimientos actuales sobre el pormenor permiten hablar de peculiaridad del caso español: Aunque las conclusiones obtenidas en los estudios hispánicos al respecto centrados en el siglo XVIII apuntan cierta cronología diferencial dependiendo de cada área particular, existiendo incluso apuestas concretas (1646-1656, esplendor barroco; 1700-1720, transición; 1760, momento del cambio; 1790-1800, término del cambio, su consumación), como se ha esgrimido (González Lopo 1984: 126), no obstante, hasta el presente, y que nos conste, todos coinciden en señalar la moderada y lenta incidencia del cambio en el siglo XVIII, y la conveniencia de recorrer bastante el XIX para hallarlo, datarlo, denominarlo y conocerlo bien en todas sus manifestaciones y efectos.

Las dos últimas fases vovellianas de la historia de las actitudes de la muerte serían la del regreso de las ideas negras en el crepúsculo de las Luces, a fines del siglo XVIII, en el momento en que se despliega el teatro de la crueldad del marqués de Sade, la novela negra y la muerte prerromántica; y la complacencia en la muerte, finalmente, época de simbolistas y decadentes que sitúa en el tránsito del XIX al XX.

Todas esas etapas pueden resumirse en dos, como hace Chaunu, por lo general, al margen del debate que acabamos de comentar, y

defensor de que todo es más sencillo al creer que toda esa sucesión de fases se concreta o resume para la sociedad occidental en dos fundamentales, a saber: Una en que aprendió a morir, y otra en que aprendió a vivir para la muerte (1978: 275); o, si se quiere, en dos tiempos fuertes de muerte, el barroco y el contemporáneo (1979: 122-123). E incluso en la sugerente tesis de quien halla curiosa vinculación entre idea de propiedad y de muerte, como hace Attali, para quien, detrás de cada concepción de la propiedad que históricamente se ha sucedido, lo que siempre se ha ocultado ha sido el miedo a la muerte (1989: 14, 131-133, 165-170, 248-250).

3. La muerte en la realidad de la Córdoba moderna

Y de la teoría a la práctica, de la Academia al ritual; esto es –y según lo que indicamos al comenzar este texto–, cómo se expresa la muerte “barroca”, cómo podemos conocerla, cuándo se produce, cómo en las casas y calles de la ciudad que nos contempla.

Como hemos visto, en la historiografía tanatológica vovelliana fundamental fue el descubrimiento del acta de última voluntad –mejor que “testamento”, porque hay varias clases de testamentos– como documento-estrella a partir del cual, del análisis de sus cláusulas declaratorias o expositivas y, sobre todo, de las decisorias o dispositivas de contenido funerario-religioso, desde la mortaja a las fundaciones perpetuas, pasando por el acompañamiento fúnebre, la sepultura, los legados píos libres y, sobre todo, las misas, siempre las más reactivas a los factores económicos, sociales y culturales; así como del juego de las variables diferenciales, como son espacio, tiempo y elementos socioprofesionales –sexo, estamento y ocupación laboral–, poder obtener toda una gama y red de respuestas variadas ante la muerte. El examen de las peticiones de mortaja, cortejo fúnebre, sepultura, misas, legados píos libres, y, en su caso, fundaciones perpetuas, en sí mismas, o en combinación a los indicados factores diferenciales, por ser tales demandas las más sensibles a su contraste, como decíamos, ofrece, en sus varias vestiduras como mortaja, en sus muchos acompañantes hasta la sepultura, en sus varias opciones para ésta, o en los muchos, a veces, beneficiarios de mandas de libre disposición, y, sobre todo, en las misas por cientos, por miles, o mejor aún, si son para siempre, lo que Vovelle llama “muerte barroca”, rótulo que sirve para

todas las expresiones de última voluntad de su “edad clásica”, pero, especialmente cuando nos hallamos ante lo que aquél denomina “bellos testamentos” (1978: 234-257). Esto es, aquellos, ciertamente pocos, y por lo general unidos a elementos sociales significativamente notorios de la comunidad como notables locales, profesionales liberales de cierto nivel –casi siempre hombres de leyes o de pluma–, y sobre todo alto clero –canónigos catedralicios por lo común–, pero extraordinariamente ricos y jugosos, que destacan clara y palmariamente sobre el conjunto de otros muchos por la envidia, fastuosidad y largueza de sus contenidos funerario-religiosos más reactivos, es decir, las ya mencionadas cláusulas de mortaja, acompañamiento fúnebre, sepultura, legados píos libres, misas y fundaciones, en su caso. Pero, qué es “muerte barroca”, qué es lo “barroco” en la muerte.

Sintetizando una cuestión cultural compleja podemos decir que es una traslación, adecuación o aplicación al trance de morir y, sobre todo, a su celebración pública, de algunos de los valores de la “cultura barroca”, esto es, masificación, dirección, conservadurismo, extremosidad, teatralidad, artificio, exteriorización, publicidad (Maravall 1983: 129-306 y 419-498). Tal cultura suele asociarse y manifestarse, singularmente, al muy preciso tiempo del Seiscientos. Pero cuando los indicativos más útiles y sonoros de la “muerte barroca” alcanzan su cénit en el Setecientos, como sabemos (máximo de mortajas religiosas, en general, y de franciscanas, en particular, por ejemplo, por citar uno de los más conocidos: Gómez Navarro 1998b: 93-96), debemos colegir que seguimos hallando “barroco” en pleno corazón del siglo de la Ilustración, porque parece que, efectivamente, la denominación y caracterización de los tiempos históricos no son unívocos, sino que dependen de las cuestiones culturales que examinemos. Pues bien, todo esto se daban en los lechos –por la extremada proximidad entre última enfermedad en cama y en casa y defunción– y calles de la Córdoba moderna. Para lo primero, veremos varios “bellos testamentos”, todos ellos, curiosamente, de la segunda mitad del siglo XVIII, lo que cuadra perfectamente con lo que acaba de indicarse sobre los “tiempos” culturales; para lo segundo, un testimonio único, y también del mismo *tempus*, de cómo la ciudad toda celebró la muerte de una persona tenida por especialmente virtuosa. Y, en ambos casos, todo muy ampuloso, excesivo, exteriorizante, “barroco”.

En efecto, encontramos dobles mortajas en quien pidió el hábito de los Dolores y el de la Santísima Trinidad, o el de san Francisco y el del Carmen, como hicieron doña María Gómez y Losada, o don Antonio Sotomayor, Ana Josefa Cana y doña María de Ribera y Cuenca, respectivamente (Gómez Navarro 1998b: 92).

Velatorios muy llenos y concurridos y no solo por la comparecencia de muchos y varios visitantes al mismo, sino, sobre todo, por la reacción del público ante la “fama” del difunto, o sus “miedos” a ser falsamente inhumado. Es lo que sucedió, para lo primero, con el velatorio del fundador del hospital de Jesús Nazareno, el venerable Padre Cristóbal de Santa Catalina, cuya gran fama de santidad, ya expuesto, *“hizo que todos los cordobeses acudieran a ver su cadáver y tocar en él sus rosarios, disputándose como reliquia cualquier objeto que le hubiese pertenecido”*. Del asimismo venerable y muy reputado predicador dominico fray Francisco de Posadas, quien, *“cuando murió, fue preciso trasladarlo de noche al convento de San Pablo, que inundaron los cordobeses, ansiosos de contemplar por última vez al que tantos ejemplos les había dado de santidad”*. En el del Padre Roa, de quien, *“así como se divulgó en la ciudad su fallecimiento, concurrió en confuso tropel el pueblo y la nobleza a venerarle en los términos que a la fe humana lo permite la religión, besándole los pies, las manos y los vestidos, y procurando conseguir por reliquia alguna parte de su ropa o alhaja que le hubiese pertenecido”*. En el del religioso alcantarino fray Domingo Sánchez, en cuya vela y posterior entierro *“hubo grande concurso por ser muy grande el concepto de virtud en que era tenido, tal, que a porfía le cortaban pedazos de su mortaja para conservar sus despojos, como reliquias apreciables”* (Gómez Navarro 1998b: 111-112). O en el del presbítero don Rafael de Soto y Camacho, a quien, en fecha ya tan avanzada como 1852, y dado que el vulgo lo tenía por santo y le atribuía el don de hacer milagros, en tal grado, que, muerto, *“acudió tanta gente a tocar los rosarios en el cadáver y arrancarle pedazos de la ropa”*, que fue *“preciso mandar una pareja de la Guardia civil”* (Ramírez de Arellano y Gutiérrez 1985: 50). Porque para cautela de ser falsamente enterrado, y por tanto prolongar al máximo la vela del cadáver, ningún caso tan expresivo, si bien exageradamente al respecto, como el encarnado por el teniente de caballerizo mayor de las reales caballerizas de Córdoba don Tomás

de Zeraín, pidiendo “*hasta cuatro ó siete días, según las circunstancias de mi muerte*”, esto es, muerte natural o repentina, y no solo por

“deseo de vivir, sino para evitar una muerte violenta y tal vez desesperada porque apenas habrá pueblo donde no se diga que a fulano se le halló a la puerta de la bóveda comidas las puntas de los dedos, etc.; ¿pues qué arbitrio le queda para hacer la menor demostración al que desde luego le meten debajo de tierra?, y aunque no hubiera más que un ejemplar de los muchos que se citan, cierto bastaba para la precaución”, y a que se “observe si hace algún movimiento o da muestra de vida y avisar” (Gómez Navarro 1998b: 115).

Cortejos fúnebres asimismo muy numerosos y concurridos, como solicitaron el licenciado Matías Enríquez –cruz parroquial nueva y desnuda, cera, cinco capas (curas), plata, doble de campana de vuelta, música, asistencia de dos o tres comunidades religiosas, vigilia y oficios, pobres y paradas–, José de Dios Rodríguez –asistencia de los franciscanos de la Casa Grande de san Francisco, frailes de san Pedro de Alcántara, recoletos de la Arruzafa, Madre de Dios, capuchinos, y trinitarios descalzos–, o doña María de Eguiluz Landa y Mesa, porque pese a pedir un entierro sin ostentación ni pompa, su esposo decidió justo lo contrario,

“porque aunque la mucha virtud de dicha señora, mi mujer, quiso fuese con la mayor humildad, no obstante, según el arbitrio que me dejó y a los demás albaceas, dispuse fuese con la mayor solemnidad, para que, con la más concurrencia de personas, fuesen más los sufragios y oraciones que se hicieren, como se hicieron por el ánima de dicha mi mujer” (Gómez Navarro 1998b: 125, 127, 129).

Opciones de varias sepulturas para elegir lugar definitivo de inhumación, como hizo el familiar del Santo Oficio Diego Sánchez de Santa Ana Camacho y Estaquero, sin duda uno de los casos más complejos al respecto, cuando propuso el hueco que está en el altar de los dos San Juanes, a la entrada de la capilla de la Vera Cruz, en el cenobio de san Francisco de la Observancia, que lo hizo y labró el tío del otorgante, también familiar del Santo oficio; o bien en las dos sepulturas terrizas que en la iglesia de dicho convento están a la entrada de la capilla del Buen Pastor, que ambas tienen una losa blanca rotulada en cabeza de dicho pariente, donde están grabadas sus armas y enterrados el padre, abuelo paterno y primera esposa del testador, así como dos

hijas de la segunda; o bien en la sepultura terriza que tiene en la iglesia parroquial de san Pedro, que está en el cuerpo de ella, con una losa negra rotulada con el nombre de su abuelo materno, también familiar del Santo Oficio, en donde, de las tres indicadas, mejor pareciera a sus albaceas (Gómez Navarro 1998b: 136). Y, por supuesto, misas ordinarias de tiempo medio y corto, por una vez, por cientos –seiscientas, exactamente, como determinó el presbítero, caballero de la Orden de Santiago y racionero entero de la catedral cordobesa don José Roncali y Estefaniz– o miles, como decidió el fabricante y comerciante de tejidos de sedas don José Díaz y Escobar (Gómez Navarro 1996: 166); generosos legados píos libres, y fundaciones perpetuas para siempre en favor del alma, como hizo doña María López de Sotomayor al elegir al convento montillano de san Agustín como su heredero para tal cometido,

“con la obligación y carga perpetua para siempre de aplicar por mi alma y las de mis padres y hermanos difuntos la misa cantada que todos los jueves del año acostumbra celebrar dicho convento, renovando en ella el Santísimo Sacramento, la cual ha de ser con toda solemnidad y diáconos, y al fin de dicha misa un responso cantado, con doble de la campana mayor de dicho convento” (Gómez Navarro 2000: 372).

Pero tenemos algunos ejemplos, en todo su conjunto y plenitud, verdaderamente excepcionales, “bellos testamentos”, como decíamos.

Y así el platero y comerciante del mismo arte don Pedro de la Vega y Negrete quien testando sano y tras decidir para mortaja el hábito de san Francisco, ser inhumado en el hueco de la cofradía del Rosario del convento de san Pablo como miembro de tal entidad, y un entierro a voluntad de sus albaceas pero con humildad, echa el resto en sus mandas pías libres donde se acuerda de las reliquias de los Santos Mártires de san Pedro, de los santos mártires Acisclo y Victoria, de Nuestra Señora del Socorro, de Nuestra Señora de Belén; del religioso que cuida de dicha imagen; de los pobres que se juntan por las mañanas junto a la puerta del convento de san Pablo; de Nuestra Señora de Belén y san José venerados en su parroquia de san Pedro; del Santo Cristo de las Ánimas del campo de la Verdad; de los conventos de capuchinos, trinitarios descalzos, de Madre de Dios; de las religiosas capuchinas de san Rafael; de los pobres incurables del hospital de San

Jacinto; de los pobres del hospital de la Misericordia; de las mujeres recogidas en el hospital del Amparo; de los pobres de la Real Cárcel de Córdoba; y de los pobres más necesitados y vergonzantes de su parroquia, para que se les dé, a cada uno de todos esos beneficiarios, dinero o limosnas en especie de diversa cuantía y consideración.

El presbítero y prebendado de la Catedral don Fernando de Areco y Meléndez Vargas Bonrostro y Villavicencio solicita mil misas rezadas, de las que, sacada la obligada correspondiente cuarta parroquial, las demás se distribuyan, de cincuenta a cien, entre los conventos cordobeses de san Pablo, san Francisco, Madre de Dios, mercedarios, carmelitas calzados, carmelitas descalzos, trinitarios calzados y descalzos, capuchinos, alcantarinos, agustinos, dominicos de los Santos Mártires, y colegio de san Basilio.

O el también presbítero, juez comisario, subdelegado apostólico y real del Tribunal de la Santa Cruzada de Córdoba, y deán y canónigo de su catedral, quien tras elegir un ampuloso preámbulo testamentario donde citó todos los misterios y dogmas, desde la Trinidad a la Pasión y Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, pasando por su Natividad y Transfiguración, dejó uno de los más hermosos “*Considerandos*” sobre la muerte y la necesidad del testamento cuando dijo que

“conociendo que soy mortal, frágil y miserable, formado del polvo y que en él se ha de convertir este mi cuerpo corruptible; y que siendo sacerdote, me siento más obligado a observar con exactitud sus apreciables preceptos y evangélicos consejos; y siendo uno de estos que vivamos con la continua memoria de la muerte a que quedó sujeta gravemente, según la expresión de san Pablo, la humana naturaleza por el pecado de nuestro primeros padres, y aunque no podemos dudar de su certeza, pero sí ignoramos la hora, sitio y momento en que nos acaecerá; por lo cual debemos estar siempre despiertos para cuando Dios Nuestro Señor nos llame a aquel terrible juicio en que, según el Real Profeta, aun el más justo será reo convicto; y por esto nuestro Amabilísimo Maestro Jesús, como tan deseoso de nuestra eterna felicidad, repetidas veces nos encarga por medio de todos sus cuatro evangelistas que, para que las tinieblas no nos comprendan, caminemos mientras tenemos luz, velemos, oremos y estemos dispuestos porque ignoramos cuándo vendrá el Señor, si por la tarde o a media noche o al canto del gallo o por la

mañana, pues en la hora en que menos pensamos será su venida; con atención a lo cual he resuelto, valiéndome de tan saludables consejos, disponerme para cuando su Divina Majestad sea servido sacar el tesoro de mi alma del fictible vaso en que se contiene por ahora; y, entre otras prevenciones, hacer la que el profeta Isaías encargó al rey Exequias cuando habiéndole visitado en su última enfermedad le dijo: ‘Dispone domi tua, quia morieris, et non vives’, que es lo mismo que prevenirle que hiciera testamento” (Gómez Navarro 1996: 146, 154 y 166).

Pero también muerte barroca en su dimensión pública, esto es, en la calle y en las reacciones de los demás.

Y así, en cuanto a la manifestación de la muerte en las calles cordobesas, paradigmático es el caso de la respuesta de su sociedad al fallecimiento de la sierva de María Santísima María Salvadora Álvarez, señora que, con fama de virtuosa, cuidaba del culto de Nuestra Señora de Ribagorda; de tal repercusión y calibre el efecto de su óbito entre sus convecinos, como para que un escribano levantara acta del entierro que recibió. Dice así el testimonio:

“Habiendo acabado la fiesta que anualmente se hace a dicha santa imagen en la Pascua de Espíritu Santo en este año de 1760, que el último día de ella fue el veintisiete de mayo, en el día veintiocho, habiendo colocado en su altar a la Señora, le asaltó a la referida María un recio dolor de costado, del que fallecía en el día tres de junio, y en el día cuatro se enterró en la iglesia parroquial de santa Marina con entierro solemne de esta forma: A la parroquia [se refiere a la cruz parroquial, siempre en cabeza por correspondiente jurisdicción] se seguía el cuerpo, y a éste una multitud grande de mujeres devotas rezando a voces el santísimo rosario con cirios encendidos en las manos, y cerraba este coro el estandarte de Nuestra Señora, y luego se siguió un singular concurso de señores eclesiásticos seculares y un gran número de religiosos de todas sagradas religiones, con mucho acompañamiento de seculares, que no cabían en la iglesia de santa Marina; habiéndose extendido la procesión de entierro, para dar lugar al concurso, desde la puerta del Rincón a la plaza de la Fuenseca, y desde ésta seguir hasta la Puentezuela que llaman de doña Mariana, y desde allí seguir en derechura hasta dicha iglesia parroquial de santa Marina; sea todo para gloria de

Dios descanso del alma de su sierva, Amén” (De Bernardo Ares *et alii* 2007: 291).

Similar, aunque ahora en las casas mortuorias, fue el balance, en cuanto a multitud y publicidad ante la muerte ajena, que recibió el cadáver de doña María Mexía y Morillo cuando falleció el veintiséis de diciembre de 1760, conocida en la Córdoba de aquel mediado el siglo de la Ilustración como “la hermana María”, pues “desde su niñez” fue “*muy aplicada a la virtud y buenas costumbres, siguiendo la buena educación que le dieron sus padres*”. Como colofón a todo lo indicado –y especialmente ser caso singular y espectacular por tratarse de una mujer, no haber llegado a los altares, y además laica–, veamos la reacción popular al respecto, a través del relato notarial correspondiente. Dice así: Con su muerte y exposición,

“y con el motivo de su vida singular, se movió el pueblo; y viendo el cadáver de un aspecto alegremente serio, y al tacto flexible, aunque se había citado, y aun hecho señal para el funeral a la tarde del sábado veinte y siete de dicho mes, se presentan piadosamente sublevados muchos sujetos distinguidos representando que, en atención a que el cadáver no instaba por su enterramiento y que en sólo un día, y tan festivo, no había llegado a noticia de la mayor parte de este pueblo la muerte de una tal sierva de Dios, parecía competente a gloria suya diferirlo, como se difirió para el día siguiente domingo veinte y ocho de dicho mes por la mañana; que pasó a ser empeño cristiano sobreto-carle (sic) rosarios, besarle sus pies, manos y cabeza. Ya habían pasado cuarenta y cuatro horas, cuando sucesivos dos médicos tantearon a toda inspección sus miembros, y contestaron en que era preternatural su flexibilidad, como su color y aspecto. Y hechas las exequias con aparato solemne, clamó la piedad, que en la preparada, no rota antes, sepultura, a la entrada de la capilla del Santísimo, inmediata al hueco, se formase bóveda y se solemnizase (a su costa) dicho funeral con música, como se ejecutó, encaminando la devoción no vía recta, sino rodeando por otro camino su cadáver. Aunque se acabaron las exequias a más de las doce del domingo, se suspendió sepultarlo a causa de no haberse acabado la dicha bóveda, retirándolo a una de las sacristías, donde a expensas de la misma piedad vinieron tres pintores a sacar retratos. Concluida la bóveda a las seis y media de la noche del domingo se colocó en ella el cadáver y se cerró el arco, dejando para el siguiente lunes el cubrirla de tierra; los enterradores no llegaron el

lunes, sino el martes por la mañana, maltratan de un golpe la tumba de ladrillo, de suerte que, rehundida, fue forzoso fabricarla de nuevo; con esta ocasión fue igualmente preciso sacar el ataúd de su lugar por el espacio de cerca de una hora y a más de cien horas de difunta. Púsose (sic) el cadáver en sacristía reservada, y se halló con el semblante algo distinto, pero nada alterado y de color de rosa seca, y sus manos, cuello y pies, con la misma flexibilidad que el domingo en la noche” (Gómez Navarro 1998b: 112-113).

Es tan gráfico y tan elocuente, de tal y tanta plasticidad, que poco más se puede añadir.

En definitiva, muerte barroca, y muerte “barroca” en pleno siglo XVIII. Muerte barroca que, como hemos visto, es llena, masiva, exagerada, intensa y pública. Y parece que “lo barroco” sigue siendo signo de nuestra cultura cordobesa/andaluza, como revela cualquier procesión semanastera, por citar una expresión cultural bien conocida y presente y teniendo en cuenta el evidente desplazamiento de los objetos en la calle, que ya no son los funerarios –y que es por donde empezamos, la “pornografía de la muerte” propia de las sociedades actuales occidentales industriales y postmodernas–, pero sí aún religiosos, o, mejor dicho, de ciertas manifestaciones religiosas.

Bibliografía

- ARIÈS, Ph. (1982): *La muerte en Occidente*, Barcelona, Argos Vergara.
- ____ (1983): *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus.
- ATTALI, J. (1989): *Historia de la propiedad*, Barcelona, Planeta.
- BERNARDO ARES, J. M. de et alii (2007): *Recuperar la Historia. Recuperar la Memoria. Edición crítica de textos para el aprendizaje de Historia Moderna*, Córdoba, Universidades de Castilla-La Mancha, Córdoba, Málaga.
- BRAUDEL, F. (1974), *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza.
- CARBONELL, Ch.-O. (1986): *La Historiografía*, Méjico, FCE.
- CHAUNU, P. (1978): *La mort à Paris XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Fayard.

- _____ (1979): *Memoria de la eternidad*, Madrid, Rialp.
- FEBVRE, L. (1953): *Combats pour l'Histoire*, París, Armand Colin.
- FONTANA, J. (1982): *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica.
- GÓMEZ NAVARRO, M^a S. (1996): *La muerte en la provincia de Córdoba. Inventario de escrituras notariales de Córdoba, Montilla y Fuente Ovejuna (1650-18433)*, Sevilla, Ilustre Colegio Notarial.
- _____ (1998a): *Materiales para la experiencia del morir en la Córdoba del Antiguo Régimen. Historiografía, Heurística, Metodología*, Córdoba, Universidad.
- _____ (1998b): *Una elaboración cultural de la experiencia del morir. Córdoba y su provincia en el Antiguo Régimen*, Córdoba, Universidad.
- _____ (2000): “Una práctica singular: Herencias de Derecho Canónico en la España del Antiguo Régimen”, *Anthologica Annua*, 47, pp. 363-387.
- _____ (2004): “Un territorio sugestivo y sugerente: Historiar la muerte”, *Revista Anuario de Investigaciones de los miembros de la Asociación de Profesores de Geografía e Historia de Bachillerato de Andalucía “Hespérides”*, XII, pp. 323-387.
- _____ (2005): “Entre el Barroco y la Ilustración: las actitudes ante la muerte en la España Moderna”, en SANZ CAMAÑES, P. (Coord.), *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Sílex, pp. 271-304.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1984): “La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, II, Santiago de Compostela, Universidad, pp. 125-137.
- LE ROY LADURIE, E. (1973): *Le territoire de l'historien*, París, Gallimard.
- _____ (1989): *Entre los historiadores*, Méjico, FCE.
- MARAVALL, J. A. (1983): *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel.

- PÉREZ DEL RÍO, E. G. (1983): *La muerte como vocación en el hombre y en la literatura*, Barcelona, Laia.
- RAMÍREZ DE ARELLANO Y GUTIÉRREZ, T. (1985): *Paseos por Córdoba, ó sean Apuntes para su Historia*, Córdoba-León, Luque-Everest.
- RUSSO, C. (1976): “La storiografia socio-religiosa e i suoi problemi”, en *Società, Chiesa e vita religiosa nell’Ancien Régime*, Nápoles, Guida editori, pp. XIII-CCXLIV.
- VOVELLE, M. (1976): “Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes”, *Annales E.S.C.*, 1, pp. 120-132.
- _____ (1978): *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, París, Seuil.
- _____ (1983): *La mort et l’Occident. De 1300 à nos jours*, París, Gallimard.
- _____ (1984): “Minutes notariales et histoire des cultures et des mentalités”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, II, Santiago de Compostela, Universidad, pp. 9-26.
- _____ (1985): *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel.

BUSCANDO LA INMORTALIDAD. FUNDACIONES VINCULARES A LA HORA DE LA MUERTE (CÓRDOBA, SS. XVI-XVIII)*

ENRIQUE SORIA MESA
Universidad de Córdoba

JOSÉ MARÍA GARCÍA RÍOS
CIDEHUS-Universidad de Córdoba**

El ansia de inmortalidad, más allá de la creencia en la eternidad del alma, se manifestaba en la Época Moderna en lo que Jorge Manrique denominó la vida de la fama. El recuerdo secular que dejarían las hazañas y gestas de los héroes y grandes personajes, el mismo anhelo que recorre el imaginario colectivo occidental desde los tiempos de Aquiles. Ajena a ese tipo de grandeza la inmensa mayoría de la población, quedaba otro recurso, no al alcance de todos, pero sí relativamente fácil de conseguir para los más afortunados socio-económicamente hablando. Y éste no es otro que la vinculación de la propiedad.

1. El recurso a la propiedad vinculada en la España Moderna

Durante los siglos medievales y modernos existieron diversas formas de mantener unido el patrimonio de generación en generación –al menos gran parte del mismo–, transmitiéndolo en beneficio de unos pocos descendientes, sacrificando claro está al resto. Este fenómeno

* Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación I+D+i *La mesocracia en la Andalucía de los siglos XVI y XVII. Poder, familia y patrimonio* [PID2019-109168GB-100], financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

** Margarita Salas. Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia, financiado por la Unión Europea-NextGenerationEU

afectó a todo el sistema feudal de una parte a otra del continente europeo, priorizando casi siempre a los varones primogénitos, a quienes se reservaba el grueso del patrimonio familiar. No hablamos sólo del pasado, pues en la Inglaterra actual el sistema del *manor* y los títulos nobiliarios se siguen transmitiendo así, excluyendo a las mujeres de la sucesión de las grandes Casas de la nobleza.

Centrándonos en el caso español, la realidad discurrió por caminos parecidos, pero con significativas diferencias, algunas de ellas de enorme calado; la principal de todas, sin duda alguna, la no exclusión, por lo general, de las féminas y su participación en el sistema hereditario. Lo veremos más adelante con algún detalle.

Dentro de las distintas formas vinculares, de las que todavía quedan reminiscencias en nuestra legislación vigente (fideicomisos, patronatos...), podemos destacar las que siguen, claves en el devenir de nuestro país desde el siglo XIV al XIX. Naturalmente nos referimos a: mayorazgos, de los que trataremos de forma monográfica en este texto; patronatos, o sea, vinculaciones con obligaciones socio-asistenciales (sobre todo para dotar a las doncellas del linaje y que pudieran tomar estado, así de casadas como de religiosas, pero también en ocasiones incluían dinero para *becar* a deudos y parientes, con el fin de que iniciasen sus estudios en la Universidad) y, por último, a capellanías, comunes a todo el orbe católico, instituidas para celebrar misas y oficios litúrgicos por el alma de los fundadores y de sus allegados.

Si bien, conviene dejar claro que el objetivo esencial de este trabajo es el mayorazgo. Una realidad histórica verdaderamente compleja, que se define como la vinculación de un cuerpo de bienes con carácter inalienable que se transmite de generación en generación, siguiendo un orden sucesorio prefijado. Esto, expresado de forma jurídica, viene a suponer lo que sigue:

- Se funda sobre un lote de propiedades concretas, tan variadas como podamos imaginar, que vienen a ser un reflejo fiel de la economía familiar.
- Este conjunto de bienes no se podrá vender, ni trocar, ni hipotecar, ni dividir, etc.
- Los fundadores indican en quién fundan, y cómo ha de seguir transmitiéndose, según una tipología concreta.

- Éstos *llaman* al goce de los bienes vinculados a determinados parientes, así sean hijos, hermanos, sobrinos, primos, etc., pudiendo priorizar o excluir a cualquier línea de parentesco.

Un ejemplo nos puede mostrar con claridad todo lo que venimos exponiendo. El 5 de enero de 1692 el licenciado don Antonio Silvestre Curado fundaba en su Lucena natal un mayorazgo sobre diversas propiedades, todas las cuales se enumeraban convenientemente. El beneficiario sería su sobrino don Bernabé Curado de Velasco, al que seguiría posteriormente don Luis Curado de Velasco Fernández de Córdoba Ponce de León, hijo segundo del citado don Bernabé. En tercer lugar, llamaba a don Juan, hijo tercero del anterior, y luego a don Gabriel, don Bernabé y don Alonso, respectivamente hijos cuarto, quinto y sexto. En caso de que ninguno de estos consiguiese concebir descendencia, entraría entonces en el goce de los bienes vinculados don Antonio, el hijo mayor del primer llamado. A éste le seguirían sus hermanas, por orden de nacimiento.

Acabadas todas estas líneas, el vínculo había de recaer en los hijos de don Antonio Muñoz Curado, hermano del fundador, y, en su defecto, en la rama de doña Francisca Curado de Velasco, hermana del fundador, a la que seguirían la descendencia de doña Leonor y doña María Curado de Velasco. Finalmente, extinguidos todos los llamados, se llamaba a suceder a los *propincuos*, es decir a aquellos que entonces fueren los parientes más cercanos del fundador (Archivo de la Real Chancillería de Granada, 402-3376-25).

En su día, esta institución clave fue estudiada con gran detalle en lo jurídico por el profesor Bartolomé Clavero, recientemente fallecido (Clavero Salvador 1974). Mas no ha tenido el pertinente correlato, ni siquiera una atención mínima, en lo que respecta a las cuestiones socio-económicas del mismo, aun sabiendo que fue la columna vertebral de la historia hispánica durante los siglos XV al XIX. Obviamente, no es éste el lugar adecuado para trazar un exhaustivo estado de la cuestión sobre los precedentes científicos con los que contamos. Nos limitaremos, pues, a recordar el estudio pionero de la catedrática de Historia Económica, María Teresa Pérez Picazo, sobre el reino de Murcia, que pese a su indudable interés presenta varios problemas metodológicos (Pérez Picazo 1990). Aparte de ello, destacaremos la reciente tesis doctoral de Isabel María Melero Muñoz, sobre la conflictividad en torno a la sucesión (Me-

lero Muñoz 2021), o el monográfico de Juan Cartaya Baños, centrado en torno a las fundaciones vinculares del ámbito hispalense (Cartaya Baños 2018). En medio, algunos trabajos de corte menor, relacionados con algún caso específico o una familia concreta.

La salvedad, las clarificadoras páginas que dedicó al tema el profesor Enrique Soria Mesa en su libro sobre la nobleza española, si bien ya había planteado algunas cuestiones de valor en otras obras anteriores (Soria Mesa 2007; 2009). De hecho, resulta ser el primero en tratar cuestiones como el ascenso social derivado de las fundaciones o la capacidad *agregatoria* de los vínculos. Asimismo, resulta interesante el estudio de lo sucedido en una comunidad cerrada, la granadina ciudad de Baza, diferenciando las fundaciones de vínculos realizadas por cristianos viejos de las que ordenaron los judeoconversos, de manos en este caso del Dr. José María García Ríos (García Ríos 2022).

El mayorazgo no siempre se trató de una fundación vinculada, nunca mejor dicho, a la hora de la muerte, aunque casi siempre lo estuvo, pues se mandaron erigir básicamente en los testamentos de los hombres y mujeres dispuestos a dejar recuerdo de su paso por este mundo. Pero también se hizo en ocasiones con motivo de un casamiento, o en un documento específico. Mas en todas las ocasiones, claro está, con el objetivo de hacer sobrevivir la memoria de los benefactores a lo largo de las centurias.

Sea como fuere, el mayorazgo es la forma más perfecta, jurídicamente hablando, de la propiedad vinculada coetánea. Frente a los equivalentes europeos, que protegen el patrimonio y lo hacen circular en exclusiva por los varones primogénitos, la realidad hispana es mucho más compleja y heterogénea. Resumámoslo así, evidentemente simplificando la cuestión:

Europa	España
Varones	Varones y mujeres
Nobleza	Grupos medios y altos, sean nobles o no
Protección patrimonial	Protección y ampliación patrimonial

Tabla 1. El mayorazgo en Europa y en España. Elaboración propia

Las diferencias que venimos señalando no radican únicamente, aunque esto sea fundamental, en una cuestión de género, al aceptar como posibles sucesoras a las féminas del linaje. En realidad, se basan fundamentalmente en la existencia de una diversa cantidad de tipologías fundacionales, que hacen palidecer en cuanto a su complicación a la simple masculinidad que impera en buena parte de Occidente, y de la que la sucesión a los principados semisoberanos del Imperio representa un excelente paradigma. Veamos brevemente qué formas, algunas de ellas muy curiosas, pudieron adoptar las vinculaciones en la España Moderna, dependiendo tan sólo del capricho, es decir de los intereses, de los distintos fundadores.

1.1. Tipologías de los mayorazgos

En primer lugar, el mayorazgo *regular*, es decir el que prioriza al varón sobre la mujer, pero que no la excluye en modo alguno. Es el mismo orden sucesorio de la Corona, para hacernos una idea, que aún está vigente en la Constitución Española. Perfectamente pudo equivaler al 80% o más de las fundaciones, y su extensión masiva es lo que permitió la *agregación* de mayorazgos, pues muchos recayeron en manos de féminas, pasando con el tiempo a sus hijos varones que ya poseían otros por vía paterna. Es, sin duda alguna, la gran divergencia con respecto al modelo dominante en Europa.

Mucho menos importantes, aunque así y todo pudo representar un porcentaje bastante destacado (que podría rondar el 10% de todas las fundaciones), nos encontramos con los mayorazgos *agnaticios*; es decir, aquellos vínculos que excluían terminantemente a la mujer de suceder en los bienes familiares, debiendo recaer en todo momento en un varón. Sin embargo, dentro de esta variante podemos establecer dos modalidades básicas: el *riguroso* o *forzoso*, que sólo permitía la sucesión de los varones nacidos de varones; y el *ficticio* o *artificial*, que posibilitaba la sucesión de los varones nacidos de las mujeres de la familia.

Aunque irrelevantes estadísticamente hablando, también debemos apuntar que existieron mayorazgos femeninos, llamados técnicamente de *contraria agnación*. Un modelo que excluía a los varones en favor de las mujeres, lo mismo que se ha indicado en el párrafo anterior,

pero al revés, puesto que las poseedoras podían provenir siempre de mujeres, o en otros casos, con varones interpuestos. Son muy raros, pero su misma existencia ya nos muestra la enorme divergencia del sistema vincular español con respecto al de otros estados.

A lo anterior, debemos indicar que también abundaron los vínculos de *segundogenitura*, creados con la finalidad de beneficiar a los hijos nacidos después del primogénito. Son los que más propenden a los pleitos en los tribunales de justicia regios, pues habitualmente no suele quedar claro el derecho sucesorio de unos candidatos sobre otros.

De igual modo, conviene dedicar un espacio a los mayorazgos denominados *incompatibles*, establecidos así, *ad hoc*, para que no se perdiesen nunca los rasgos de identidad y la memoria de los fundadores. Es decir, estos vínculos exigían en sus cláusulas el uso prioritario o único de apellidos y escudos de armas que imposibilitan la mezcla o el añadido con otros. Nunca se pierde la individualidad del vínculo, sí, pero se dificulta o imposibilita la agregación con otros.

Y por último, los vínculos *alternativos*, muy raros, pero existentes. De hecho, precisamente en el Reino de Córdoba se encuentran algunos de los más llamativos, en los cuales se van alternando, por poner un ejemplo, los parientes del fundador y seguidamente los de su esposa, pasando de una línea a otra, en lugar de sucederse por los vástagos del poseedor.

1.2. Taxonomía de los bienes que podían ser objeto de vinculación

Ahora bien, si compleja puede parecer tanta variedad tipológica, no menos llamativa resulta la taxonomía de los bienes, muebles e inmuebles, que podían ser objeto de vinculación en la España del Antiguo Régimen. Sintetizando, éstos fueron los principales ítems patrimoniales que se erigían en forma de mayorazgo:

- Propiedades rústicas. Evidentemente, se trataba del grueso de los bienes vinculados, debido a su rentabilidad, seguridad e incluso a la capacidad de generar prestigio social. Ya fuesen fincas, cortijos, heredades, donadíos, viñedos, huertas, dehesas, montes o bien hazas sueltas, tanto de secano como de regadío.

- Propiedades urbanas. Con relativa frecuencia, aunque no siempre, los mayorazgos contaban con unas *casas principales*, donde residía el poseedor de turno, pero, además de ellas, se solían vincular otros espacios de menor entidad (corrales, solares urbanos, etc.), que a veces se cuentan por decenas si nos referimos a una ciudad con cierto trasiego poblaciones y, por tanto, con elevadas rentas dimanadas de los arrendamientos, como Madrid, Sevilla, Granada, Toledo o Córdoba.
- Propiedades y artefactos (pre)industriales. En otras ocasiones, los fundadores vinculaban molinos, hornos, batanes, norias, pozos, tiendas, mesones, posadas, ventas e incluso los espacios de las mancebías.
- Censos y juros. El préstamo y la deuda pública de la España Moderna también se ve reflejado en las escrituras fundacionales, como veremos a continuación.
- Oficios públicos. La enajenación por la parte de la Corona de regidurías –*caballeros veinticuatro* en algunas ciudades andaluzas, como es el caso de Córdoba–, de cargos de alférez o alguacil mayor, así como de juraderías o escribanías públicas, desde luego, contribuyó a la patrimonialización definitiva de los oficios públicos, proceso que culminaba con su vinculación dentro de mayorazgos.
- Títulos y señoríos. Las ventas de jurisdicciones que desarrollaron los Habsburgo condujo a la creación de nuevos señoríos, los cuales, por lo general, fueron vinculados de forma inmediata. Lo mismo se puede decir de los títulos de conde o marqués que, poco tiempo después, fueron otorgados por la Corona. Es el caso, por ejemplo, del vizconde de la Montesina, don Andrés Torralbo de la Concha y Aguayo, quien «pidió a Su Majestad le concediese la merced de título de Castilla para sí y para sus hijos y herederos, perpetuo por juro de heredad», lo que tuvo en efecto en 1760. El nuevo elemento de prestigio, en este caso un bien inmaterial, quedó agregado al poco tiempo a los dos mayorazgos que a la altura de 1624 fundó su antepasado Juan Martínez Cano de Concha.
- Objetos artísticos, devocionales o reliquias. Por supuesto, también fueron objeto de interés, y lo cierto es que resulta relativa-

mente frecuente encontrar en la documentación, algún cuadro, escultura, joyas, armas, ejecutorias de hidalguía u otros enseres familiares apreciados dentro de los bienes de un mayorazgo. De igual forma, hemos podido detectar la vinculación de alguna que otra reliquia sagrada, dando igual la veracidad de la misma, ya que lo substancial, lo realmente importante, era el valor simbólico que aportaba.

Fue muy habitual entre los vinculistas incluir censos, es decir deuda privada, lo mismo que juros, o sea la deuda pública. Restringidos los juros a un sector más elevado (clases medias y altas) de la sociedad, los censos estaban abiertos a todos aquéllos que pudiesen prestar dinero, generalmente en los espacios urbanos de la España del Antiguo Régimen. Este tipo de préstamos entre particulares podían ser perpetuos o redimibles (*al quitar*). Con la peculiaridad, en este último caso, de que si el censo se redimía, pagando el principal más los corridos del mismo, el dinero resultante había de reinvertirse por orden judicial en otro bien, quedando subrogado de manera inmediata dentro del mayorazgo.

Para ver hasta qué punto fueron usuales este tipo de bienes vinculados, más allá de las tierras y espacios urbanos que todos tenemos en mente, veamos el cuadro que sigue, donde se incluye parte del enorme listado de acreedores del marquesado de Priego a finales del Seiscientos. En 1692, concretamente, se anotan todas las personas e instituciones a quienes deben cantidades en préstamo los citados aristócratas, poseedores de enormes rentas pero tan endeudados como cabía esperar de cualquier Grande de España de la época. Entre los prestamistas hallamos numerosos vínculos, advirtiendo que las cifras que acompañan a cada entrada indican la renta anual.

Acreedor	Observaciones	Renta anual
Don Francisco de Castril Notario	Poseedor del mayorazgo que fundó el jurado Andrés Fernández Castril	66.300 maravedíes
Don Jerónimo Arias de Acevedo	Poseedor de su Casa y mayorazgos	449.600 maravedíes

Acreedor	Observaciones	Renta anual
Doña Luciana Muñoz Pretel	Poseedor del mayorazgo que fundó Juan Muñoz de la Cruz, y patrona del patronato que fundaron los licenciados Pedro, Alonso y Fernando Muñoz	39.100 maravedíes
Doña Josefa de Rojeda y Paredes	Poseedora del vínculo que fundó Antón García de Paredes	34.000 maravedíes
Doña María de Clavijo y Bujeda	Poseedora del vínculo que fundó el licenciado Bartolomé Pérez de Cervantes	43.571 maravedíes
Don Andrés José de Castillejo	Poseedor del vínculo que fundó Andrés Sánchez de Castillejo	119.000 maravedíes
Don Andrés de Molina y Estrada	Poseedor del vínculo que fundó Fernando Muñoz de Molina	28.900 maravedíes
Don Juan de Córdoba y Navas	Poseedor del mayorazgo que fundó Diego Rodríguez, el viejo	200.250 maravedíes
Don Pedro de Cervantes	Poseedor del vínculo que fundó Pedro Fernández de Beas	83.470 maravedíes
Alonso del Castillo	Poseedor del vínculo que fundó Alonso del Castillo, su abuelo	18.700 maravedíes
Martín de Mendoza	Poseedor del vínculo que fundó Pedro Fernández de Beas	15.453 maravedíes

Tabla 2. Acreedores de la Casa de Priego a finales del siglo XVII. *Fuente:* Archivo Histórico Provincial de Córdoba, oficio 41, protocolo 86, 05/08/1692. Elaboración propia

Si los mayorazgos se pueden agregar unos a otros por herencia, como sucede con la inmensa mayoría de los casos, siempre existirá el riesgo de que el vínculo pase a manos femeninas y acabe subsumido en el caudal de otro linaje. También puede acontecer, aunque es menos frecuente, que el varón case con una mujer de un rango muy superior al suyo, heredera de mayorazgos mucho más gruesos en rentas, con lo que aquél podría incluso tomar los apellidos de ésta, anteponiendo desde luego los nuevos títulos y honores a los propios.

Ése fue el caso, por sólo mencionar uno, aunque paradigmático, de los condes de Feria, llamados Suárez de Figueroa, que acabaron absorbiendo por casamiento a los marqueses de Priego, apellidados éstos Fernández de Córdoba. Sin embargo, al considerarse superior este último Estado, el nombre y el título de los aristócratas andaluces siempre precedió al de los extremeños, usando en adelante el compuesto: Fernández de Córdoba-Figueroa.

Y si esta vez la línea masculina cedía puestos ante el mayor poder y riqueza del cónyuge femenino, lo mismo sucederá andando el tiempo, cuando logren acceder a la jugosa herencia del ducado de Medinaceli, una vez muerto el último varón de la antiquísima estirpe De la Cerda. El prestigio de la Casa de Medinaceli, que llevaba la representación legítima de la Casa Real de Castilla, era tal que a partir de este momento el título primordial de la familia, que oscurece a los demás, fue éste, desplazando a los otros marquesados y condados a un discreto segundo plano.

Precisamente para evitar tales inconvenientes, existían *estrategias de corrección* que intentaban prevenir una futura coyuntura no deseada. Y para muestra, un botón; en 1653 se capitulaba el casamiento entre don Antonio de Bañuelos y Cárdenas, caballero veinticuatro de Córdoba, y doña María Magdalena Páez de Cárdenas, su prima hermana. A través de la escritura notarial se establecía que si ella terminase sucediendo en el vínculo que disfrutaba doña María Páez de Castillejo y Córdoba, juntándose con la Casa y mayorazgo que poseía don Antonio de Bañuelos y Cárdenas, los hijos de este matrimonio, fuesen los poseedores de ambas vinculaciones, y usasen alternativamente la composición Bañuelos y Páez y Páez y Bañuelos «para la conservación y memoria de estos nobilísimos apellidos» (Archivo Histórico Provincial de Córdoba, Córdoba, oficio 19, protocolo 140, fol. 413).

2. Las Leyes de Toro de 1505, el punto de inflexión

En otro orden de cosas, conviene señalar que desde la llamada, con bastante sentido, *revolución Trastámara* de finales del siglo XIV hasta comienzos del Quinientos, la fundación de mayorazgos siempre requirió de un permiso específico de la Corona, la llamada *facultad regia*. Dicha licencia posibilitaba controlar en parte los ritmos del sistema y lógicamente reducía la posesión de vínculos a los grupos más elevados de la sociedad, los únicos capaces de relacionarse directamente con el poder central. Nos referimos a la nobleza de sangre, sobre todo la clase magnática, a los altos burócratas, los cortesanos y a la capa más elevada del patriciado urbano.

Sin embargo, todo cambió a principios del siglo XVI. Incluso entre los especialistas, se olvida con demasiada frecuencia la enorme significación que tuvo la concesión regia de 1505, con la universalización del mayorazgo. Las Leyes de Toro, sancionadas el año mencionado, permitieron que en adelante cualquiera que deseara fundar, y evidentemente tuviera con qué hacerlo, pudiese erigir un vínculo ante notario sin otro requisito añadido.

La concesión de Fernando el Católico abrió las puertas del mayorazgo de par en par a todas las categorías sociales castellanas. Evidentemente, las más beneficiadas fueron las aristocracias urbanas, en pleno proceso de ennoblecimiento, dueñas de grandes propiedades rústicas, urbanas, censos y –pronto– juros. Desde aquel momento ya no era necesaria facultad regia para instituir mayorazgo; bastaba con la mejora del tercio y el remanente del quinto de los bienes (u otras fórmulas parecidas). Concesión, pues, de trascendencia sin igual a la hora de estudiar el ascenso social en la Castilla Moderna.

Y, como cabría esperarse, miles de familias aprovecharon la oportunidad que se les brindaba. Las elites locales fueron, nos atrevemos a afirmar, las grandes protagonistas de los procesos vinculatorios que se desarrollaron en el Quinientos. El origen de muchas de las Casas tituladas en el siglo XVII proviene exactamente de esta apertura; así lo confirman los pocos datos de que disponemos.

En Córdoba, desde luego, fue así. Las familias más nobles y poderosas vinculan en las centurias bajomedievales; es el origen de las grandes Casas de la Modernidad. Así nos lo muestra Márquez de Cas-

tro en su nunca demasiado ponderado tratado genealógico del último cuarto del siglo XVIII, indicando las fechas de fundación de los cuerpos patrimoniales básicos de los grandes linajes aristocráticos (Márquez de Castro 1981).

Con el tiempo se agregaron tierras, oficios y señoríos a los cuerpos vinculados preexistentes, y, sobre todo, se fundaron mayorazgos de segundogenitura, o bien regulares para las líneas no primogénitas, muestra inequívoca de la enorme capacidad de enriquecimiento de la oligarquía urbana, al menos en el Quinientos. Es el caso de los Cabrera, por sólo citar un ejemplo, cuya línea mayor funda en el siglo XVI dos mayorazgos de este tipo en dos generaciones sucesivas: el primero, en 1529, por Diego de Cabrera para su hijo segundo Rodrigo. Y, unos años más tarde, éste personaje hará lo propio con su segundón, don Diego de Cabrera y Córdoba (Ruano 1779: 194 y 447).

Distinto es el caso de los advenedizos que accedieron al sistema desde posiciones sociales más periféricas, incluso muchos de ellos desde la marginación por su origen étnico-religioso, como fue el caso de los judeoconvertos. En este sentido, la parte del colectivo que consiguió recuperarse del desastre de finales del siglo XV y comienzos del XVI, tras la brutal represión inquisitorial, comenzó a vincular en cuanto le fue posible, iniciándose un proceso masivo de fundación de mayorazgos en el último tercio del Quinientos y durante toda la siguiente centuria.

Nada más ilustrativo a este respecto que analizar el caso del señor Luis Sánchez de las Granas, jurado de Córdoba, quien en 1623 instituyó mayorazgo de sus bienes a través de su testamento. Conviene recordar, no obstante, que su antepasado del mismo nombre, pagaba una fuerte suma de maravedíes, señal de su evidente riqueza, para *habilitarse* de todos los honores como hijo de quemado por judaizante. Lo hacía él, que la sazón constaba como tintorero, junto con su mujer, María Fernández, vecinos ambos de la parroquia de Santiago, y los siete hijos habidos durante el matrimonio. Además, por si fuera poco, ambos cónyuges terminaron siendo reconciliados por el Tribunal del Santo Oficio (Archivo General de Simancas, Contaduría Mayor de Cuentas, leg. 100).

Otras dos muestras en este sentido nos las proporciona la tesis de Francisco I. Quevedo Sánchez, parecidas en cuanto al origen social de

los fundadores, aunque con la ventaja de constar aquí, con algún detalle, los bienes vinculados, según vemos en el cuadro que acompaña.

Fundador	Fecha	Notas
Antonio de Córdoba	1578	En su testamento, vincula: su oficio de jurado (que le había costado 4.000 ducados); sus casas principales, localizadas en la collación de san Juan; un juro de 50.506 maravedíes de renta; otro juro de 118 fanegas de trigo anuales; unas casas-horno, etc.
Benito Sánchez de Herrera	1632	Jurado de Córdoba. Funda mayorazgo, junto a su mujer, doña Catalina Pérez Aragónés, incluyendo, entre otros bienes, un juro de 30.000 maravedíes de renta cada año

Tabla 3. Mayorazgos fundados por descendientes de cristianos nuevos (ss. XVI-XVII). Fuente: Quevedo Sánchez 2016: 436-438. Elaboración propia

3. La propiedad vinculada, un trance constante para los tribunales judiciales

Tal y como cabría esperar, bastantes de estas fundaciones acabaron disputándose en los tribunales regios. La conflictividad intrafamiliar era normalísima en la España del Antiguo Régimen, y tuvo su reflejo en mil y un pleitos generados para dirimir a quién le podía corresponder la titularidad de tal o cual mayorazgo. Unas veces, se interponían por malicia, ya que era evidente el derecho de una rama frente a la otra, pero en la mayoría de los casos se trataba de interpretaciones diversas sobre quién tenía prioridad pasados uno o dos siglos desde la primitiva fundación.

El siguiente árbol genealógico nos refleja a la perfección de lo que venimos comentando. Se trata del pleito por el mayorazgo fundado por Martín Sánchez de Valenzuela y su esposa Sancha Martínez de Valenzuela, nada menos que en 1380, lo que lo convierte en uno de los más antiguos del Reino de Córdoba, incluso de toda la Corona de

Castilla. Dicho esto, y sin entrar demasiado en honduras, sabemos que a la altura de 1633, es decir más de ciento cincuenta años después de su fundación, combaten mediante abogados dos de sus descendientes: don Pedro Fernández de Valenzuela Fajardo y don Diego Páez de Castillejo y Valenzuela. Según vemos, el primero de ellos, proveniente del tronco de los fundadores por línea masculina; mientras que el segundo, desciende por rama menor y por mujer interpuesta.

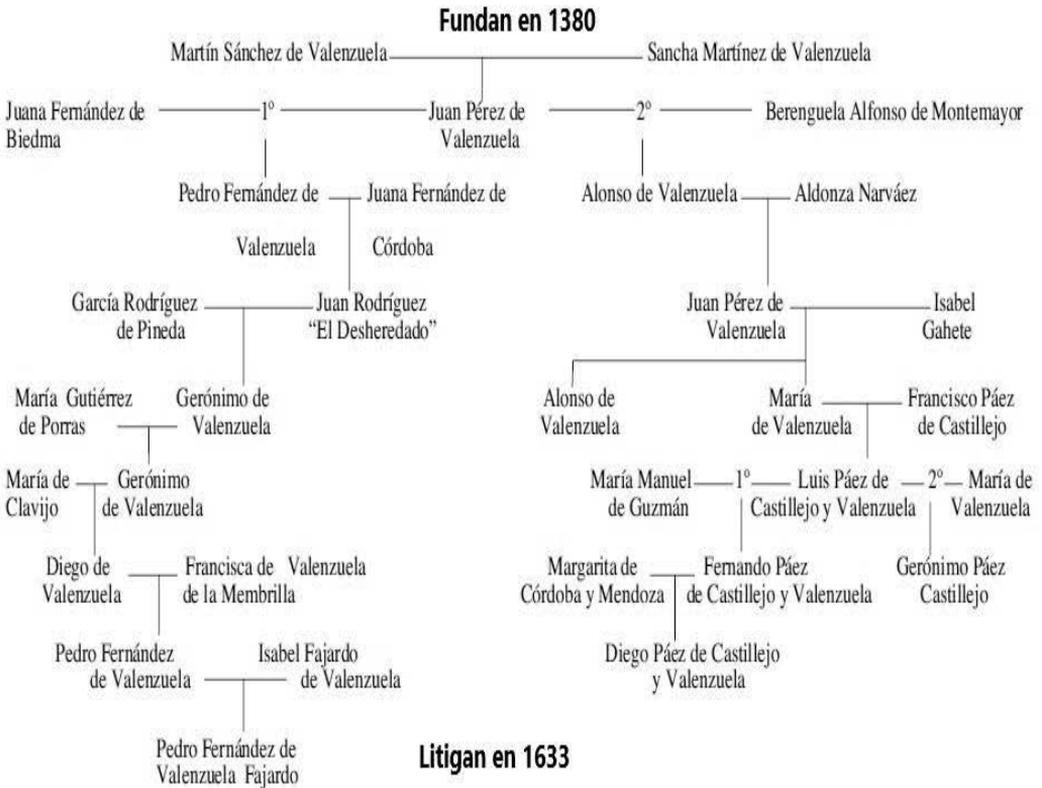


Figura 1. Descendencia de los Valenzuela (simplificado).

Fuente: Rojo Gallego-Burín 2011-2014: 225

En otras ocasiones no resulta nada extraño que se litigara, sino todo lo contrario, pues la imprecisión de algunas cláusulas fundacionales, muchas veces mal redactadas o confusas, dieron pie a multitud de interpretaciones jurídicas, con sentencias cambiantes por parte de los

jueces de turno. Sobre todo fueron muy frecuentes cuando se creaban mayorazgos de segundogenitura.

Para estos casos, muy habituales entre las grandes Casas, no siempre es fácil saber si los fundadores pretendieron instituir un mayorazgo para una línea segundogénita, con lo cual en realidad el vínculo era regular, o bien se trababa de un cuerpo de bienes que ostentaría en cada generación el segundo de la familia, dejando para el primogénito todos los mayorazgos principales. En este último caso, además, abundaron los litigios por ver si este segundo era el hermano siguiente al primogénito o bien, cuando los había, los hijos del primogénito respecto a su padre. Peor aún, entre estos vástagos también se cuestionó muchas veces si el poseedor debía de ser el hijo mayor del primogénito, que no tenía vínculos aún, o el hijo segundo. Una cuestión que debió de enloquecer a los jueces encargados de fallar los procesos tanto como lo hace con los incautos investigadores que nos asomamos a esos legajos.

Traigamos a colación una cita textual cordobesa con el fin de ilustrar claramente lo que queremos decir. El 20 de julio de 1515 don Pedro Muñiz de Godoy obtuvo facultad real para vincular en sus hijos y descendientes los bienes que poseía y los que tuviere a la hora de su muerte. Con ella, erigió un mayorazgo el 23 de enero de 1516 de ciertos bienes a favor de su hijo mayor, don Alonso Muñiz de Godoy, con ocasión de que éste contrajese matrimonio con doña María de los Ríos. Fallecido poco tiempo después el citado don Alonso, el fundador modificó su disposición y ordenó que el cuerpo de bienes en cuestión recayese en cabeza de su nieta, la hija del difunto. Esta señora, doña María de Godoy, se desposó con el noble caballero don Rodrigo de Aguayo, a su vez poseedor de otros vínculos. Estableciendo que:

“el hijo mayor de los susodichos, y su nieto y bisnieto y los descendientes varones mayores legítimos y no legitimados, para siempre jamás sucediesen en dicho mayorazgo [...] que luego que la tal persona hubiese y heredase el mayorazgo de Aguayo, si tuviese el que así heredare el dicho mayorazgo de Aguayo hijo mayor varón legítimo que haya la dicha edad de veintidós años, y no la habiendo, que luego que la haya y cumpla, entre en el dicho mayorazgo de Godoy, de manera que sucesivamente de uno en otro, para siempre jamás, el sucesor y sucesores que han de suceder y heredar los dichos mayo-

razgos de Aguayo y Godoy, en teniendo hijo varón de veintidós años, el tal hijo salga de la patria potestad y tome la Casa, bienes y heredamientos de dicho mayorazgo, nombrándose desde su nacimiento del nombre de Godoy y trayendo sus armas... los cuales [sendos mayorazgos de Aguayo y Godoy] sólo han de estar juntos en un tenedor y poseedor entre tanto y hasta tanto que haya hijo varón legítimo mayor de veintidós años, y habiéndolo luego se dividan y aparten” (Ramos 1781: 45-46).

Pero el mayorazgo no sólo protege al patrimonio, sino que, y esto se suele olvidar, lo incrementa. No ya por la típica cláusula de muchas fundaciones que obligaba a cada poseedor a añadir sus legítimas o un porcentaje de las rentas que disfrutaba, pues casi nunca se terminaba cumpliendo ante la habitual falta de bienes libres y el deseo de dedicar lo poco o mucho acumulado en una vida en favor del resto de herederos, sino por las particulares leyes sucesorias de los vínculos. La fragilidad biológica de la nobleza, por su peculiar sistema matrimonial, jugaba a favor de la concentración patrimonial. Además de ello, son muy frecuentes los llamamientos que realizan en último lugar las ramas menores en favor de los cabezas de familia. Así, con el paso del tiempo, los *patrones* del linaje fueron acumulando por el azar demográfico cuerpos de bienes que, sin las leyes vinculares, jamás les hubieran pertenecido.

En la Casa de Alcaudete –condes de Oropesa por estas fechas– revirtió un importante mayorazgo fundado por una rama menor de la Casa. En 1545 Andrés Ponce de León, lejano descendiente por línea masculina de los señores de Alcaudete, una de las cuatro grandes líneas de los Fernández de Córdoba, fundó un vínculo del tercio y quinto de sus bienes en favor de su hijo mayor don Luis. Entre otros bienes, vinculó el rico heredamiento de la Veguilla, sita en la campiña cordobesa, además de sus casas principales, localizadas en la parroquia de Omnium Sanctorum. Llamó a la sucesión a su descendencia y a unos cuantos sobrinos, y por último llamó a don Martín de Córdoba, hijo del primer conde de Alcaudete, su deudo lejano, y a los demás hijos segundos de esta Casa titulada.

A este mayorazgo, como solía ser habitual, se le agregaron cuantiosos bienes. Entre ellos los que incorporó en 1547 la propia madre del fundador, quien incluyó extensos heredamientos de tierras y una here-

dad de viñas y olivares, todo en la fértil campiña de Córdoba. También agregó algunas propiedades doña Teresa de Córdoba y Hocés, nieta de la anterior, en 1572.

Este vínculo y sus agregaciones acabó recayendo en doña Elvira Ana de Córdoba, señora de la villa de Zuheros, mujer del marqués de los Trujillos, don Alonso Álvarez de Bohorques. Razón por la cual, en 1644, el conde de Oropesa, en nombre de su mujer, doña Ana Mónica de Zúñiga Córdoba y Pimentel, condesa de Alcaudete, interpuso un pleito contra la poseedora, alegando incompatibilidad de este mayorazgo con el más antiguo de Zuheros. En 1651 la sentencia de la Real Chancillería de Granada, confirmada años más tarde, entregaba todas estas vinculaciones a la Casa de Alcaudete, la cual, de rebote, se apropiaba de ingentes cortijos y cuantiosos lotes de tierra, que, por un sistema de herencia libre, jamás hubiese disfrutado.

Mas esto no sucedió sólo en el marco de las grandes Casas aristocráticas. La nobleza urbana también empleó el mismo sistema de agregación de vinculaciones. Buena prueba de ello, sin duda, fueron los Góngora, en cuyo seno familiar se dio una de las *carambolas* nobiliarias más increíbles nunca vistas.

Este nobilísimo linaje cordobés se dividió, desde la misma conquista, en dos ramas claramente separadas. De la segunda fue descendiente don Baltasar de Góngora, tesorero general de Felipe III, y comprador de la villa de Magaña y sus aldeas en el obispado de Osma. Su hijo segundo, don Juan de Góngora, consejero de Castilla, adquirió de la Corona, junto con su mujer y sobrina carnal doña Luisa, las villas de Almodóvar del Río, Santa María de Trassierra, Espiel y La Rambla. Un notable conjunto de bienes que fue vinculado en favor de sus hijos, con la advertencia de que, a su falta, y por la desaparición de parientes inmediatos, llamaba a la sucesión del mayorazgo a don Pedro Suárez de Góngora, único varón de su linaje, y a su descendencia. Hasta ahí todo parece normal, salvo que el fundador y este don Pedro estaban en el grado once de parentesco, siendo el padre de don Pedro primo décimo del fundador. Cuando se extinguió, de inmediato, la sucesión de los fundadores, una rama lejanísima heredó, sin esperarlo, un buen número de señoríos y tierras, base de su futura grandeza como marqueses de Almodóvar del Río.

4. La acumulación de mayorazgos, señal inequívoca de grandeza y poder

Por su propia esencia, los mayorazgos tendían a concentrarse en pocas manos, agregándose unos con otros por las leyes de la herencia. Y de esto, que es fundamental, casi nadie ha tratado, desde luego detenidamente. Resulta curioso este abandono por parte de los escasos investigadores que se han acercado al tema, cuando las fuentes rebosan de datos al respecto. Basta leer el testamento de un noble, jefe de su Casa, para que en muchas ocasiones se nos enumere la larga lista de vinculaciones ostentada. Lo mismo sucede con los memoriales dirigidos a la Corona para imponer censos o vender parte de los bienes vinculados y subrogar otros a cambio, acciones ambas que requerían de facultad real. Igual pasa con las solicitudes de pensiones de viudedad, que estudiaba la Junta de Facultades y sancionaba el Rey. En estas dos últimas tipologías documentales, por lo general, se suele relacionar todos y cada uno de los mayorazgos poseídos por el peticionario. Y si recurrimos a la literatura genealógica de la época, un argumento clásico para probar la supuesta nobleza familiar consiste en destacar los muchos vínculos que se disfrutaban. Idéntico razonamiento es el que se esgrime ante la Corona a la hora de solicitar un título nobiliario. En este caso tan particular, el solicitante escribe u ordena redactar un memorial en el que, aparte de su genealogía, constaran los servicios prestados por él y por un buen número de sus antepasados o las rentas y cargos que disfrutaba, habitualmente se exponen uno a uno los mayorazgos de su Casa, señal inequívoca de su grandeza y poder.

Se puede, pues, afirmar que los nobles españoles (los jefes de cada Casa, claro) de rango medio y alto acumularon en sus manos más de un mayorazgo, debido a las complejas prácticas hereditarias que caracterizaron a la sociedad de la Época Moderna, tal y como vamos a ver a continuación. Para ello, utilizaremos como historia de caso la evolución de un gran linaje cordobés, que presenta una de las trayectorias más interesantes de todas las que conocemos.

Nos estamos refiriendo a los que con el tiempo conoceremos como marqueses de Algarinejo, dimanados de una de las muchas líneas de los Fernández de Córdoba. Asentados en Granada, los descendientes del tercer conde de Cabra lograron convertirse en una de las principa-

les Casas del patriciado urbano, ostentando el título de alféreces mayores de la Ciudad del Darro. Extinguida su descendencia legítima, los mayorazgos pasaron a los condes de Luque por un casamiento, pero del último poseedor quedó un hijo bastardo, don Luis, que fue protegido por su abuela paterna, doña Francisca Fernández de Córdoba. Esta dama le fundaría un primer mayorazgo al ilegítimo, dotado con una gran cantidad de tierras en Granada, Córdoba, Castro del Río o Loja, procedentes de sus propios bienes personales.

A partir de aquí, la familia se irá encumbrando gracias a una espléndida serie de casamientos, todos los cuales aportaron antes o después vínculos al seno colectivo. Compradores del señorío de Algarinejo, pronto lograron titular sobre esta villa, convirtiéndose en marqueses de la misma en 1689. A finales del Antiguo Régimen, seguramente era la Casa noble andaluza, no Grande de España, que tenía las mayores rentas. El siguiente cuadro muestra un extracto de la acumulación de mayorazgos que incorporaron gracias a los enlaces matrimoniales.

Enlaces matrimoniales		Incorporación de propiedades vinculadas
Don Luis Fernández de Córdoba y Espinosa	Doña Mariana de Lisón, III señora de Algarinejo	Aportará a la Casa dos mayorazgos, fundados en 1609 y 1641, respectivamente
Don Juan Fernández de Córdoba y Lisón, I marqués de Algarinejo	Doña Francisca Coronel Benavides y Salcedo	Acabará trayendo a la descendencia los vínculos de los Salcedo Coronel
Don Luis Fernández de Córdoba Coronel y Benavides, II marqués de Algarinejo	Doña Leonor de Morales y Fernández de Córdoba	Proporcionará los vínculos paternos y el señorío de Zuheros
Don Juan Andrés Fernández de Córdoba y Morales, III marqués de Algarinejo	Doña Ana Dorotea Ordóñez de Villaquirán y Portocarrero	Supone la absorción de los mayorazgos de Ordóñez Portocarrero y el marquesado de Cardeñosa

Enlaces matrimoniales		Incorporación de propiedades vinculadas
Don Cristóbal Rafael Fernández de Córdoba y Ordóñez, IV marqués de Algarinejo	Doña María Vicenta Venegas	Condesa de Luque, marquesa de Valenzuela, señora de Benahavís y de muchos mayorazgos (Écija, Gibraltar, etc.)

Tabla 4. Acumulación de mayorazgos de la Casa de Algarinejo (vía matrimonial). Fuente: diversos documentos. Elaboración propia

En conclusión, nos hallamos ante una realidad muy poco estudiada y peor conocida, hecho que contrasta con la enorme trascendencia que tuvo este fenómeno en la España Moderna. Una contradicción que lastra nuestro conocimiento del pasado castellano y, por ende, del cordobés. Situación que esperamos comience a cambiar con el proyecto que ambos autores desarrollaremos a lo largo de los próximos años y del que, modestamente, hemos intentado dar a conocer mediante una primera aproximación a la cuestión. Que sea el primer trabajo de otros muchos.

Bibliografía

- CARTAYA BAÑOS, J. (2018): *Riqueza, nobleza y posteridad en la Sevilla del siglo XVI*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- CLAVERO SALVADOR, B. (1974): *Mayorazgo: propiedad feudal en Castilla (1369-1836)*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores. S.A.
- FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F. (1897-1920): *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía Española: Casa Real y Grandes de España*, 10 vols., Madrid, Establecimiento tipográfico de Enrique Teodoro.
- GARCÍA RÍOS, J. M. (2022): *La presencia judeoconversa en la ciudad de Baza. Análisis socioeconómico y patrimonial de una élite de poder (ss. XVI-XVII)*, (Tesis doctoral), Universidad de Córdoba. Recuperado de: <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/176>

- MÁRQUEZ DE CASTRO, T. (1981): *Títulos de Castilla y señoríos de Córdoba y su Reino*, Córdoba, Excma. Diputación Provincial de Córdoba.
- MELERO MUÑOZ, I.M. (2021): *Linaje, vinculación de bienes y conflictividad en las élites nobiliarias de la España moderna. Los conflictos en torno a la sucesión del mayorazgo (XVII-XVIII)*, (Tesis doctoral), Universidad de Sevilla. Recuperado de: <https://idus.us.es/handle/11441/126577>
- PÉREZ PICAZO, M. T. (1990): *El mayorazgo en la historia económica de la región murciana, expansión, crisis y abolición (s. XVII-XIX)*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente.
- PORRAS DE LA PUENTE, A. (1993): “Los vizcondes de la Montesa”, *Revista de la feria de Espejo*, pp. 79-87.
- QUEVEDO SÁNCHEZ, F. I. (2016): *Familias en movimiento. Los judeoconversos cordobeses y su proyección en el Reino de Granada (ss. XV-XVII)*, (Tesis doctoral), Universidad de Granada. Recuperado de: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/43675>
- RAMOS, A. (1781): *Descripción genealógica de la Casa de Aguayo y líneas que se derivan de ella desde que se conquistó Andalucía por el Santo Rey D. Fernando III hasta el presente*, Málaga.
- ROJO GALLEGO-BURÍN, M. (2011-2014): “Unas alegaciones sobre mayorazgo de Francisco Bermúdez de Pedraza (1633)”, *Ivs Fvgit*, 17, pp. 211-225.
- RUANO, F. (1779): *Casa de Cabrera en Córdoba: obra genealógica histórica, dedicada a el señor D. Fernando de Cabrera, Méndez de Sotomayor, Angulo, Gómez de Cárdenas, Armentia, Valenzuela, Torreblanca, Herrera, Carrillo de Ortega y de la Cerda*, Córdoba.
- SORIA MESA, E. (1992): “El señorío de Algarinejo (siglos XVI-XVIII)”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 6, pp. 319-334.
- (2000): *El cambio inmóvil. Transformaciones y permanencias en una élite de poder (Córdoba, ss. XVI-XIX)*, Córdoba, Ediciones de la Posada.

- _____ (2007): *La nobleza en la España moderna: cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons.
- _____ (2009): “La nobleza en la España Moderna. Presente y futuro de la investigación”, en CASAUS BALLESTER, M.BJ. (Ed.), *El Condado de Aranda y la nobleza española en el Antiguo Régimen*, Zaragoza, Excma. Diputación de Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, pp. 213-241.
- _____ (2019): “Una mesocracia judeoconversa: la presencia conversa entre los jurados de Córdoba (ss. XVI-XVII), una primera aproximación a su estudio”, en SORIA MESA, E. (Coord.), *La ciudad y sus legados históricos (4). Córdoba judía*, Córdoba, Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, pp. 185-214.
- URQUÍZAR HERRERA, A. (2004): “‘Masserizia’ y mayorazgo. La recepción andaluza de las ideas italianas sobre la casa del noble y su adecuación social”, en REDONDO CANTERA, M. J. (Coord.), *El modelo italiano en las artes plásticas de la Península Ibérica durante el Renacimiento*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Servicio de Publicaciones, pp. 195-207.

LA MUERTE EN LAS CLASES PRIVILEGIADAS CORDOBESAS DURANTE LA EDAD MODERNA*

GONZALO J. HERREROS MOYA
Real Academia de Córdoba

1. Introducción

Nunca el ser humano ha dedicado tan poco tiempo, escasos recursos y disimuladas intenciones a la muerte como en la actualidad. A lo largo de los siglos XIX y XX la sociedad occidental, con diferencias regionales, de ritmos y de subculturas, obviamente, ha ido apartando la imagen y el pensamiento sobre el fin de su vida. Pero desde el Egipto faraónico y la China Ming hasta el final de la Edad Moderna nuestros antepasados vivieron en una auténtica *tanatofilia*, y muy especialmente las élites. Legados, obras pías, misas, tumbas y panteones, pomposos funerales, largos lutos, libertad de esclavos, reparto de herencias, fundaciones o transmisiones de mayorazgos y patronatos... un óbito en el Antiguo Régimen marcaba el final de una vida, pero podía suponer el principio de muchas otras cosas.

La nobleza de Córdoba, rica y poderosa como pocas, obsesionada con el honor y el prestigio como todas (Soria Mesa 2000), desde su configuración como selecta oligarquía a lo largo de la Baja Edad Media dedicó todos sus recursos materiales e inmateriales para glorificar su memoria mediante el establecimiento de espacios funerarios dinásticos, dotados de toda una serie de recursos económicos, artísticos y culturales (Cabrera Sánchez 1994). En ello se cruzaban dos elementos

* Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto I+D "La mesocracia en la Andalucía de los siglos XVI y XVII. Poder, familia y patrimonio" (PID2019-109268GB-I00) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. (2020-2022), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

de igual importancia: la exhibición del poder terrenal y el ansia de salvación celestial, separados por una frontera invisible. De algún modo, la angustia ante el *no ser* se mitigaba con la necesidad de *ser* representada por elementos mucho más longevos que el cuerpo humano, como marmóreas lápidas, ricas capillas, suntuosos retablos o exuberantes escudos de armas, que sobrevivirían a cada cual y darían testimonio perpetuo de su existencia.

Pero más allá de este leitmotiv común y constante, encontramos multitud de diferencias de cómo afrontaron las clases privilegiadas su necesidad patrimonial de pervivir después de la vida, cada una en su tablero social que, para nuestro caso, fue la ciudad de Córdoba. Así, los usos y costumbres dependerán básicamente de tres variables: momento histórico, nivel socioeconómico, y carisma de determinados hombres y mujeres como eslabones más determinantes que el resto de su cadena familiar.

Antes de entrar en materia, es preciso recordar aquí, como aclaración previa pero fundamental, que bajo el paraguas de grupos privilegiados se encuentra un magma social pequeño en proporción al resto de la población, pero de enormes diferencias en su seno. La nobleza y el clero, los dos grupos que componen el sector privilegiado del Antiguo Régimen, describen a su vez una compleja, variada y no siempre clara jerarquía, con disímiles niveles de riqueza, poder, honores e influencia, pero que vamos a intentar estudiar en su conjunto. Así, en el texto emplearemos a menudo como sinónimos de discurso los términos *nobleza*, *oligarquía* u *aristocracia* a sabiendas de que no son exactamente lo mismo que el amplio abanico que abarcan *clases privilegiadas*, pero que por cuestiones lingüísticas alternaremos unos y otros. Y para nuestro caso, nobleza y clases privilegiadas no son lo mismo primero porque en muchas ocasiones también vamos a referirnos también al clero, un sector privilegiado cuyos jerarcas suelen proceder de familias nobles, pero que no son lo mismo; y segundo porque también vamos a abordar algunos ejemplos de familias que inicialmente no pertenecían a la nobleza, pero que gracias a su posición económica escalaron a los peldaños más bajos del estamento privilegiado haciendo olvidar o disimular su pechero origen, debido, entre otras cosas, a las inversiones funerarias que hicieron para la posteridad.

Así, ya se puede intuir que el presente estudio pretendemos abordarlo centrándonos, aunque sea de forma muy impresionista pues no hay extensión para mayor hondura, en los espacios funerarios diseñados por los grupos privilegiados cordobeses, su naturaleza, sus usos y sus tipologías. Transitaremos desde siglo XIII al XIX, desde los títulos del reino a modestos jurados, desde canónigos a miembros del Santo Oficio, y cómo todos ellos utilizaron el emplazamiento de su descanso eterno, entre otros fines espirituales, como una vía de plasmación de su distinguida condición.

1. Tendencias espacio-temporales de los enterramientos de la élite

El diseño de los espacios funerarios de las clases privilegiadas de Córdoba comienza a producirse poco después de la conquista de la ciudad en 1236, paralelo a la construcción y desarrollo de sus casas principales, de un lado, y al diseño parroquial y conventual, de otro. El hogar terrenal y el funerario, por tanto, copan igual atención en los linajes que conformaron la primitiva y secular élite local. Pero a lo largo de las centurias bajomedievales y modernas una misma inquietud, la de constituir un sepulcro para la estirpe, se plasmó en resultados y manifestaciones variadas según el momento que, si bien no llegan a constituir etapas de rasgos categóricamente independientes - pues hubo muchas continuidades-, sí que se aprecian diferentes tendencias, modas o esquemas socio-funerarios que nos permiten aproximarnos a ciertos patrones.

2.1. Siglos XIII a comienzos del XV

En este período inicial, a lo largo de los siglos XIII y XIV, que se puede prolongar hasta bien entrado el Cuatrocientos, se comprueba cómo la prístina aristocracia cordobesa manifiesta sus gustos funerarios en torno a dos focos de atención: a) la construcción de capillas sepulcrales propias en la catedral, especialmente adosadas al muro sur de la antigua mezquita omeya; b) el patronato y/o enterramiento de las capillas mayores de los grandes monasterios de la Córdoba medieval. Y en este caso sí podemos especificar de que se trata de la alta nobleza señorial cordobesa.

Así, en la catedral ubicaron su panteón familiar los primeros señores de Aguilar, de la casa de Oviñal (ca. 1260), la capilla dotada por Juan Sánchez de Funes, luego recaída en los Hoces (1264), la de Fernán Núñez de Temes y sus descendientes los Fernández de Córdoba (1283), los Sousa de origen portugués pero fuertemente castellanzados (1365), los señores de Montemayor, cuarta línea de los Fernández de Córdoba (1368), los alcaides de los Donceles, también del mismo linaje (1369), el oligarca don Pedro Muñiz de Godoy (1387), la familia Gutiérrez de los Ríos (1393), el obispo don Fernando González Deza que recayó en su sobrino el chantre Fernán Ruiz de Aguayo y en su familia (ca. 1396), la propia de los Aguayo reunida con la anterior posteriormente (1401), la de don Pedro Carrillo y doña Leonor de Estúñiga, los Cabrera y su capilla de San Martín, o la del 24 Ruy Méndez de Sotomayor y su esposa Leonor Sánchez de Cárdenas (todas en 1401), cerrando el ciclo la de San Agustín fundada por Leonor Carrillo, viuda de Ruy González Mesía, señor de la Guardia (1409) (Jordano Barbudo 2002).

En fechas similares a las que acabamos de comentar, un puñado de primeros linajes locales apostaron por promocionar los grandes centros cenobíticos de la capital (Yllescas Ortiz y Dobado Fernández 2014). A mediados del siglo XIV Fernán Díaz Carrillo, primer señor de Santa Eufemia y alcalde mayor de Córdoba, junto con su esposa, promociona la culminación del nuevo convento de San Agustín, trasladado a la collación de Santa Marina desde su emplazamiento original, adquiriendo así el patronato y derecho de enterramiento de su capilla mayor para sí y sus sucesores. Labor similar realiza para el caso del convento de los trinitarios calzados el oligarca don Diego López de Hoces, consiguiendo su patronato en 1360.

En su testamento de 1409, don Lope Gutiérrez de Córdoba, cabeza de la línea menor de los Fernández de Córdoba como fundador del mayorazgo de Guadalcazar, manda ser enterrado en la capilla mayor de San Pedro el Real, gracias a la donación que le había hecho la comunidad franciscana para sí y sus sucesores (Fernández de Bethencourt 1912). Un año antes, los jerónimos recibían donación de doña Inés Martínez, viuda de don Diego Fernández de Córdoba, alcaide de los Donceles, y su hijo don Martín Fernández de Córdoba, los terrenos y rentas necesarias para levantar San Jerónimo de Valparaíso; lo propio hacían en 1417 los Hoces, señores de la Albaida, para la construc-

ción de San Francisco de la Arruzafa. Ambas familias recibieron como contrapartida el patronato de su iglesia y el derecho de enterramiento para sí y sus descendientes. Aunque no hemos encontrado documentación que nos feche exactamente el momento, sabemos que la línea primogénita de los Argote, señores de Cabriñana, tuvieron desde muy antiguo enterramiento en la capilla mayor del dominico convento de San Pablo, en cuya sala capitular recibían también sepultura desde antiguo los Angulo.

En fin, el mapa sepulcral de la casta señorial cordobesa queda plenamente dibujado entre las naves catedralicias y las capillas mayores de los grandes cenobios masculinos en el arco temporal de 1260 a 1420. Las razones para entender esta distribución espacial son variadas. Entendemos que, por un lado, la elección imitativa de estos mismos lugares obedece a una intuitiva cuestión logística, pues las descritas son las mayores iglesias que por entonces había en la ciudad, con espacio suficiente para adornos, criptas, celebraciones, etc.; por otro lado, hemos de notar que todos esos espacios están copados por la presencia de clero masculino –regular en el caso de los cenobios, secular en el caso de la catedral–, cuerpo social que resultaba muy útil tener a mano para poder encargar las misas estipuladas por la salvación de sus almas en los testamentos y memorias; por último, y como resulta obvio, la fijación de estos espacios comunes tiene que ver mucho o todo con el prestigio social que en aquellos momentos supone de ser enterrado con exclusividad en la capilla mayor de un convento, con el habitual boato aparejado del que participaban los frailes de cada cual, o en el primer templo de la diócesis, que ya usaba de costumbres de alta distinción funeraria como el conocido toque de cepa, es decir, el privilegio de que las campanas de la catedral tañeran a difunto cuando fallecía un miembro de la sangre de los Fernández de Córdoba. En definitiva, era un altivo escaparate diferenciador del resto de los mortales de la ciudad, que se enterraban al aire libre en los cementerios parroquiales, pero al mismo tiempo coherente y unificador pues toda la aristocracia local compartía el mismo marco, como hoy puede pasar, *mutatis mutandis*, con los centros de gran concentración empresarial o tecnológica.

2.2. *Primera mitad del XV hasta finales del siglo XVI.*

Como dijimos algo más arriba, ni es posible ni pretendemos proponer unas etapas de carácter estanco o exclusivo, por lo que el esquema descrito en el apartado anterior convive con otro momento histórico cuya mejor expresión se va a producir desde el siglo XV y hasta completar el segundo tercio del Quinientos. En este caso vamos a observar dos dinámicas simultáneas en la búsqueda de enterramientos familiares: una, la fundación de conventos femeninos –y de menor envergadura que los grandes cenobios masculinos–, por parte de la más importantes familias, casi todas ya tratadas; y otra, la adquisición de patronatos y/o sepulturas en capillas mayores o laterales en templos de diferente perfil por parte de casas de la nobleza media –aunque con el paso del tiempo muchas de ellas medraran a escalones más altos–. En este segundo grupo, aquí sí podríamos hablar técnicamente de *oligarquía* local pues la mayoría de los casos son estirpes de nobleza más urbana (regidores, caballeros de órdenes, señores de jurisdicciones despobladas...), de rango inferior a los grandes señores comentados en el apartado anterior, o líneas menores y secundarias de estos mismos.

Dentro del primer grupo, el caso más antiguo, y que acaso podríamos haber enmarcado perfectamente en la etapa anterior por su momento histórico, pero hemos preferido entenderlo como un cenobio de distinta naturaleza, lo protagoniza la fundación del convento de las Dueñas por parte de Egas Venegas, alcalde mayor de Córdoba y primer señor de Luque por merced de Enrique II en 1374. Este caballero tras salir vivo milagrosamente de una de las batallas de la contienda civil castellana prometió construir este convento cisterciense, adquiriendo por tanto su patronato y derecho de enterramiento en él para su familia (Serrano López 2008). Hay que esperar casi un siglo para que se inicie el gran ciclo fundacional de conventos femeninos en Córdoba por parte de la aristocracia local, que grosso modo podemos fechar entre 1460 y 1540, lapso en el que también se produjeron fundaciones en las que no tuvo que ver directamente ninguna casa de alcurnia local, como el convento de las Nieves establecido en 1532 (Yllescas Ortiz y Dobado Fernández 2014).

Como hemos avanzado hace algunas líneas, la promoción y establecimiento de instituciones conventuales por parte de familias aristocráticas –no hablamos aquí de mera ayuda económica a órdenes que ya

estaban establecidas, sino fundaciones lideradas ex novo por estas familias— obedece a un complejo y estudiado conjunto de motivaciones, que transitaban desde lo espiritual y devocional a la utilidad social del destino femenino de las hijas, hermanas y viudas de la familia benefactora como monjas (Atienza 2008). Pero con ello también se buscaba, a veces como razón prioritaria, las más como beneficio colateral, obtener un panteón para el linaje. Esta inversión económica claustral a veces requería de más esfuerzos que la construcción misma de las casas principales pero que resultaba igualmente útil para sostener ese patrimonio intangible que era la imagen del poder en el Antiguo Régimen.

Cada uno con su anecdótico origen, quizá el caso que mejor ejemplifica el longevo papel funerario que tuvo para la descendencia de la fundadora un establecimiento conventual es el de Santa Isabel de los Ángeles, instaurado por doña Marina de Villaseca. Levantado sobre la antigua ermita de Ntra. Sra. de la Visitación, con la bula del papa Inocencio VIII en 1491 doña Marina procedió a erigir un convento de monjas franciscanas clarisas bajo su patronato, que acabó agregando al mayorazgo de su casa de Villaseca. Casada con Bernardino Fernández de Córdoba, vástago segundón de la gran casa de Aguilar, doña Marina legó el mayorazgo y patronato al hijo de ambos, don Gómez Suárez de Figueroa y Córdoba, de quien vendrán los señores y marqueses de Villaseca (Fernández de Bethéncourt 1905). Las generaciones venideras continuaron enterrándose en este lugar hasta el siglo XVIII, enriqueciendo el convento, la iglesia y la cripta, y llenando de escudos de armas de los Córdoba Figueroa todo el edificio, como hoy se puede seguir viendo, aunque cerrado por la reciente exclaustación.

Además de que la gran mayoría de los conventos de este segmento histórico son femeninos, existe algún que otro ingrediente añadido más o menos en común. En efecto, son fundaciones menos ambiciosas tanto en lo urbano como en la dotación patrimonial; su perfil mayoritariamente femenino pone de manifiesto la necesidad de servir de refugio vital a las hijas no casadas de los linajes de la élite; y también, muchos fueron establecidos sobre casas principales o solares de damas solteras, viudas o matrimonios sin descendencia (Santa Marta, Ntra. Sra. de Gracia, Regina Coeli, Concepción, Jesús y María, Jesús Crucificado, San Cayetano...). A pesar de eso, o precisamente por ello, quedaría para la posteridad memoria de su patrocinio pues se reservaron el patronato de sus respectivas iglesias o capillas mayores, así co-

mo el lógico derecho sepulcral bajo su suelo, legándolo a la casa o línea principal de sus hermanos o sobrinos.

El segundo grupo de usos funerarios de la élite cordobesa en esta época, el referido a la oligarquía urbana, está compuesto por toda la serie de capillas que sus estirpes van a configurar en parroquias, conventos antiguos y santuarios. Su despliegue patrimonial va a ser en general menos ambicioso y pudiente que en los que hasta ahora hemos visto, ya que no requería de levantar edificios nuevos, sino solo acotar espacios dentro de los ya existentes. Y, curiosamente, aunque no sea algo matemático, sí que podemos afirmar que hay una tónica bastante generalizada en establecer el panteón en un templo de la misma collación en la que se reside, resultando un binomio estable entre casa temporal y casa espiritual para el linaje.

Aunque no hemos podido precisar el año en que se adquieren todos y cada uno de estos derechos de enterramiento, nos sirve el arco temporal que encabeza este apartado. Y así, desde mediados del XV hasta pasada la mitad del XVI documentamos que los Villalón gozaban ya de entierro en la parroquia de su collación, San Andrés; igual los Díaz de Morales con la suya, en la Magdalena; los Velasco en San Juan de los Caballeros, los Vargas y los Carrillo en la suya de San Miguel; los Saavedra, línea de los marqueses del Villar, en la capilla de los escribanos de la parroquia Santo Domingo; o los Godoy en Santiago. Tenemos documentación de que los Armentia o Armenta tenían capilla propia en la Magdalena desde mucho antes, a mediados del siglo XIV.

En otros casos las familias se vincularon funerariamente a un lugar santo dentro de su collación, pero no en el mismo templo parroquial, sino un convento de su demarcación, como los Fernández de Mesa y los Angulo en San Pablo; los Guzmán, línea del Menado, en la sacristía de la Trinidad calzada; los Cea en la capilla del Crucifijo de San Agustín; o los Narváez de Saavedra en Regina Coeli. El ya citado caso de los Villaseca en la collación de Santa Marina nos cabe igualmente en este mecanismo.

Con todo, otros casos de importancia que siguen la misma dinámica de capillas propias dentro de edificios sacros mayores y anteriores no coincidían con la parroquia de habitación habitual de la familia. Es el ejemplo de doña Leonor López de Córdoba, que establece la capilla del Rosario en el convento de San Pablo para sepultura de su padre, su

marido y sus descendientes, los Henestrosa y los Guzmán, muy alejada de sus casas principales en la antigua Judería, en el barrio de la catedral (Herrerros Moya 2018b); o la capilla de la columna del monasterio de san Jerónimo de Valparaíso, fundada por Martín Alonso de Córdoba en 1502 que pasó luego a los Cea¹; o los Páez de Castillejo, vecinos de la Catedral, los Argote, vecinos de S. Nicolás de Villa y de Santo Domingo, y los Bañuelos, de San Miguel, todos con enterramiento en el saturado subsuelo de San Pablo.

De entre los que buscaron un panteón fuera de su barrio destaca especialmente, por la inversión tan importante que fue, el caso de la familia Corral. De origen manchego y oscuro, llegan a Córdoba en el primer tercio del siglo XVI encadenando en miembros de la familia durante casi toda la centuria el poderoso cargo de tesorero de la catedral cordobesa. El paterfamilias, don Antonio de Corral, dignidad de tal, conseguirá que sus colegas capitulares le cedan el patronato de, nada menos, la capilla mayor del santuario de la Fuensanta, principal devoción mariana de la urbe, en 1533. En ella establecerá su enterramiento familiar, y tanto él como sus sucesores la engrandecerán con donaciones, limosnas, reformas, ajuar y varias capellanías bien dotadas; y así, un siglo más tarde, este templo milagroso era el sepulcro de varias generaciones de los señores de la Reina y Almodóvar, una de las casas más destacadas de la sociedad cordobesa del Siglo de Oro (Herrerros Moya, 2012). Que la Fuensanta estuviera lejos de sus casas principales, y aún extramuros de la urbe, no importaba. La inversión monetaria y familiar satisfacía con creces la necesidad de memoria en un lugar frecuentado y querido por sus compatriotas.

2.3. Segunda mitad del XVI y primera del XVII

Entre 1550 y 1650 se documentan fundaciones y establecimientos funerarios nuevos que siguen los esquemas que hemos asignado a los dos apartados anteriores. Así, 1614 la señora viuda de Luque, doña Beatriz de Haro, promocionará la refundación y nueva ubicación del convento de los carmelitas de San José o San Cayetano, a la vez que

¹ Archivo Histórico Provincial de Córdoba (en adelante AHPCO), Leg. 14.696, f. 784.

don Cristóbal de Angulo y Córdoba y su esposa doña Juana Ponce de León conseguían el patronato de la capilla mayor del convento de la Victoria. Y en una fecha tan tardía ya como 1792 don Gonzalo Manrique y Aguayo consiguió el patronato y sepultura de la capilla de los franciscanos capuchinos. Insistimos, no tratamos de exponer una teoría unidireccional o cerrada ya que los procesos fueron continuos.

Sin embargo, sí que se observa una tendencia que marca una nueva época. El hilo conductor de ésta será la vuelta de las miradas funerarias hacia el recinto catedralicio, primero por parte de los miembros capitulares, y más adelante por varones de la mesocracia mercantil y de herencia conversa cordobesa, cuando no ambas cosas al mismo tiempo.

Aunque deanes, arcedianos, canónigos y racioneros nunca habían dejado de realizar mandas piadosas en el primer templo ni habían perdido el interés por enterrarse en él desde su cristianización, sí que podemos hablar de una moda en la segunda mitad del siglo XVI de nuevas fundaciones de capillas funerarias por parte de hombres capitulares, y más concretamente en un mismo espacio: adosadas al muro oriental de la otrora mezquita aljama. La más temprana sería la del canónigo Bartolomé de León, cedida en 1533, aunque no completada hasta 1556, once años después de la muerte del interesado; le siguieron la capilla de la Magdalena cedida en 1551 al maestrescuela Pedro Fernández de Valenzuela; en 1558 consigue lo propio el prior y canónigo Matías Mutenhoamer, que había venido con el obispo don Leopoldo de Austria; en 1565 obtuvo concesión para la suya don Andrés Pérez de Bonrostro, arcediano de Pedroche; dos años después era el turno del canónigo don Juan Sigler de Espinosa y su capilla de san Juan Bautista, con su reja exornada con las llamativas pavas reales que también jalonan sus casas principales; en 1569 está ya iniciada la obra de la capilla del Espíritu Santo, panteón de los hermanos Simancas, quienes a pesar de haber ocupado varias mitras españolas tenían sangre conversa en sus venas; la concesión al canónigo Gaspar Genzor es de 1573 para el solar de la capilla de la Limpia Concepción; al año siguiente se produce la fundación de la capilla de San Marcos, Santa Ana y san Juan por el canónigo Martín Fernández de Salazar; y la diminuta capilla del canónigo Juan Pérez Mohedano de Valenzuela se establecería en 1578; por fin, en 1596 establece la suya el canónigo Cristóbal Cortés de Mesa, dejándola para sus inmediatos parientes.

Bien es cierto que en algunos de estos casos se trataba de refundaciones por existir antiguas capillas previas en desuso, pero lo cierto es que hablamos de una decena de capillas levantadas en apenas 40 años en el mismo muro y con patrocinadores todos ellos miembros de la mesa capitular catedralicia con el objetivo de servir de su enterramiento en el de sus parientes (Nieto Cumplido 2007).

Algunos años después volvemos a observar una nueva fase de construcción de enterramientos catedralicios con un marco coherente. Coincidiendo con el reinado de Felipe III -lo usamos aquí como una referencia cronológica, no por ninguna relación causal- observamos una nueva tendencia funeraria en el recinto catedralicio, cuando se produzca la construcción de diferentes capillas adosadas al muro norte, auspiciadas casi todas por personajes de la mesocracia eclesiástica -continuando la estela anterior- y seglar. El año clave sería 1612, pues concentradas en pocos meses se van a realizar una serie de donaciones de solares para capillas a individuos de perfil socioeconómico similar (Nieto Cumplido 2007). El 13 de agosto se le concedió cerrar una nueva capilla al jurado Martín Gómez de Aragón, rico mercader converso, que trasladaba allí el altar de su suegro de igual condición Alonso Cazalla; dos semanas más tarde el cabildo concedía espacio a Juan Jiménez de Bonilla, familiar del Santo Oficio, para enterrarse él y sus herederos, y con la misma tónica al racionero Andrés Chirino de Morales, de ralea de círculos mercantiles y raíces judías en parte. En octubre se le darán sendos espacios al célebre Inca Garcilaso; y a Gonzalo Muñoz, también adinerado y converso jurado, cabeza de los Muñoz de Velasco, que falleció dos años más tarde (Herreros Moya 2018). En el lustro siguiente se completará el cuadro sepulcral de esta sección catedralicia con la capilla de la Epifanía construida por el racionero Baltasar de Nájera (1614); la capilla de S. Eulogio, propia del doctor Andrés de Rueda Rico, arcediano de Castro y consultor del Santo Oficio con raíces conversas lucentinas (1618); y algo más tarde, la de San Esteban, propiedad de Fernando de Soto ¿quizá mercader o platero?, que, aunque concedida mucho antes, no la dotaría hasta 1648, meses antes de su óbito.

Resulta bastante llamativo que nadie haya reparado en el origen social de muchas de estas fundaciones piadosas y funerarias. Jurados, familiares del Santo Oficio, racioneros, mercaderes, familias conversas... todos ellos encumbrados a los círculos privilegiados por mor de

su riqueza. Estos “escudos pintan escudos” de los que se mofaba Góngora en sus versos, aquí plasmados de forma paradigmática por vía de la compra y construcción de una capilla funeraria, todas ellas por supuesto con sus armerías heráldicas, a pocos metros de las que gozaban los vetustos y egregios Aguayo, Sousa, Fernández de Córdoba o Carillo. Y quizá ahí radica en éxito, que nadie haya reparado en la enorme diferencia de origen social de unos y otros, pues con estos espacios sacros se conseguía emular a la vieja nobleza y confundirse en apariencia con ella.

La escena se completa si destacamos dos fundaciones extra catedralicias pero que tenían mucho que ver con los mismos personajes. En el último tercio del siglo XVI el racionero Juan de Arriaza y Cañete persigue la construcción de una capilla en el primer templo diocesano, que finalmente no verá la luz, pero sí consigue llevar a cabo un proyecto devocional y funerario de mucha mayor envergadura (Nieto Cumplido 2007). Así, en 1590, en paralelo a un proceso de la capilla fallida, este prebendado fundará el convento de Ntra. Sra. de la Paz para establecer a los basilios en el Alcázar Viejo, y con él, disponer su enterramiento y el de su familia, una estirpe de jurados de la mesocracia cordobesa que ya tenían por lo Arriaza un modesto enterramiento delante el altar de San Gregorio Magno, en la catedral, desde finales del XV (Porrás Benito 2004). La otra, el convento de San Martín, fundado con su propia onomástica por el jurado Martín Gómez de Aragón quien, no contento con su capilla y entierro catedralicios, dispondrá por su testamento de 1635 el establecimiento de un cenobio delante la de la parroquia de San Nicolás de la Villa, del que sus familiares quedarían como patronos (Quevedo Sánchez 2013). Sería demolido durante las desamortizaciones del siglo XIX.

2.4. Segunda mitad del XVII y primera mitad del XVIII

El proceso abierto en la etapa que acabamos de exponer de ascenso y consolidación patrimonial y funeraria de la mesocracia local que, cada uno con su nivel de riqueza, pretendió y consiguió empatar en estatus funerario a la alta aristocracia de la ciudad, culminaría bien entrado el siglo XVII y hasta comienzos del XVIII con una proliferación, casi podríamos decir masiva, de adquisición de enterramientos y patronatos de pequeños espacios y altares repartidos por templos de

toda la ciudad en manos de familias del mismo círculo social (mesocracia, mercaderes, conversos...) revestidos de los honores más modestos pero de reputación suficiente para parecer nobles. Básicamente el armazón de su escaparate se componía de juraderías, familiaturas del Santo Oficio o pertenencia a cofradías de limpieza como la Caridad, a veces de todas a la vez.

La lista sería larga, pero baste citar ejemplos cuyo legado patrimonial aún hoy es visible: los Sánchez Castillejo en la Fuensanta; los Carrasco Ladrón de Guevara en San Agustín; los Gómez de Montoro en San Pablo; los Vargas Machuca Maldonado en la Trinidad calzados; los Torralbo Orbaneja en San Cayetano; las hermanas Almagro y Cárdenas en los Padres de Gracia; los Molina Avendaño en San Lorenzo; y sobre todo el repertorio conservado a la perfección en el antiguo convento de San Pedro el Real, hoy parroquia de San Francisco y San Eulogio. Una decena de altares jalonan el viejo templo debido a la inquietud sepulcral de familias, en esencia mercaderes y/o judeoconversos, que vieron en esta inversión sacra la mejor forma de ocultar su pasado y asimilarse a las élites. Los Sanlloriente, los Sánchez Estaquero, los Fernández de Cárdenas, los Fernández Castril, los Carrión Estrada, los Roa Uceda, etc. (Herrereros Moya 2019). En fin, todo un rosario de apellidos encumbrados gracias al ascenso social tan disimulado como generalizado que, en algunos casos, llegó a alzar el vuelo hasta las más altas cumbres en la centuria siguiente. Para ello, los solicitantes debían asumir bien el coste monetario de la cesión o bien la habitual cláusula de labrar el espacio, adecentarlo y enriquecerlo y cuidarlo durante las siguientes generaciones, algo que convenía claramente a las comunidades de frailes o a la fábrica parroquial.

Y es que ¿qué son estos retablos y panteones sino la versión en miniatura de las capillas funerarias catedralicias o los conventos fundados por la más rancia nobleza medieval? Su manifestación, obviamente, era más modesta, pero sus lógicas, sus mecanismos y sus impactos eran exactamente los mismos. En mitad de las pompas funerarias, ¿qué vecino del pueblo llano sabría diferenciar si al que están enterrando en el cenobio franciscano era un simple jurado o un vástago del marqués de Guadalcazar, si ambos eran inhumados en el exclusivo interior de su iglesia, rodeado de lutos y blasones?

Por último, debemos analizar un fenómeno transversal a estas cuatro etapas descritas, pero que tiene bastante más que ver con este último grupo social y que completa el mapa de las rutas sepulcrales que estamos intentando trazar. Desde el siglo XV hasta el XVIII, decenas de individuos que podríamos ubicar socioeconómicamente dentro de la mesocracia aspiraron a conseguir y consiguieron enterramientos dentro de las iglesias de la ciudad, pero con la sola cesión del hueco, tumbas desprovistas de altares, retablos u obligaciones piadosas o litúrgicas. Se trataba únicamente de descansar en la eternidad en un lugar sacro, puramente de *ius sepelendi* sin más derechos ni deberes canónicos. Por muchas razones, sobre todo de índole económica, no pudieron dar forma más suntuosa a sus enterramientos, y se tuvieron que conformar con una parcelita de suelo y una lápida de mármol sobre él, como mucho decorada con un escudo como principal reclamo.

Nada más... y nada menos. Por modesta y simple no debemos desdeñar esta última realidad. Si pensamos que la inmensa mayoría de los mortales no contemplaban otra realidad que enterrarse en los cementerios parroquiales al aire libre, con lo que eso suponía de falta de empaque, escaso decoro, exposición a inclemencias del tiempo y menor cercanía a la sacralidad, ser inhumado en el interior de un espacio eclesiástico suponía poder demostrar cierto nivel de influencia social y generosidad pecuniaria bastante relevante. Puede que los propietarios de estos enterramientos simples no gozaran una gran fortuna, pero sí la suficiente como para ser acreedores de respeto y consideración por monjes o párrocos y arrancarles un pedacito de pavimento para sus huesos y su prole. Por supuesto que hay una diferencia abismal entre el conde que tiene su propia capilla y el familiar del Santo Oficio que posee tan solo una loseta de espacio mortuorio. Pero sepultados en el interior de un templo, ambos compartían igual mimbres de prestigio y privilegio. La verdadera e insalvable diferencia social de cara a la imagen de posteridad tras la muerte, en el fondo, radicaba no tanto en la suntuosidad y cantidad de jaspes de la tumba como en tenerla en el interior o en el exterior de una iglesia. Esa era la mayor frontera social en la esfera de los muertos entre el pueblo y los poderosos, aun admitiendo todo el escalafón existente en el seno de estos últimos.

Los testimonios que podemos aportar sobre esas personas que adquirieron sepulturas sencillas dentro de las iglesias de Córdoba sin mayores pretensiones son cientos, plasmados tanto en escrituras nota-

riales como en restos patrimoniales de lápidas repartidas por el suelo sagrado cordobés. En los casos que hemos podido documentar, existe una conexión evidente: al beneficiario se le otorga tal prebenda funeraria porque da o ha dado frecuentemente limosnas al convento o parroquia correspondiente. Por lo general no era formalmente una compra, aunque la transacción estaba clara; sin tapujos, en algún caso sí que se explicita la figura mercantil de venta para tal fin.

Encontramos así a plateros, como el caso de Agustín Francisco de Paredes, que recibió una sepultura en la nave del Sagrario de la catedral en 1653², o la lápida de mármol blanco que aún se puede ver en el capítulo de San Pablo dedicada a Pedro Fernández de Escobar, del mismo oficio, fechada en 1565.

En 1656 consigue la suya el jurado Juan Pérez Pimentel, a quien se le cede una sepultura en la nave del sagrario de la catedral “*frente de la capilla de los Santos Mártires*” como remuneración a la limosna de 600 reales que había dado a la fábrica³. Otro jurado, Luis de Roa y Uceda, recibió en 1667 un hueco en la sacristía del convento de San Francisco “*atendiendo ser bienhechor de este nuestro convento con muy particular afecto, pues acude así con limosnas ordinarias como extraordinarias*”⁴, aunque en este caso no se saque a la luz la cuantía. Misma razón que exponían aquel mismo año los mismos frailes para darte otro hueco a Lorenzo del Rosal, varón sin alcurnia conocida pero también generoso en sus dádivas. En la escritura se dice además que se le dé sepultura en la tercera línea de tumbas “*que tiene por cabecera la de Alonso Rodríguez de San Martín*”⁵, que, aunque no se comente, sabemos que era escribano público. También escribanos fueron Juan Damas y su nieto homónimo, cuya lápida fechada en 1506 aún se puede ver en la catedral, a pocos metros de la de Pedro Gómez Castillejo, igualmente escribano, del año 1563. Juan Aguado, mercader de corambre, se manda enterrar en 1636 en la sepultura que tenía en el convento de los Santos Mártires, donde estaban sus abuelos y tíos difuntos⁶.

² AHPCO, Leg. 15.987. f. 45.

³ AHPCO, Leg. 11.874, f. 407.

⁴ AHPCO, Leg. 13.987. f. 410.

⁵ AHPCO, Leg. 13.987, f. 172.

⁶ AHPCO, Leg. 16.144, f. 723.

Como estamos viendo, en ocasiones el emplazamiento está resuelto antes de la muerte del fundador, pero en otras la gestión de estos lugares llevaba tiempo y, o bien debían resolverse según sus directrices, aunque ya estuviera difunto, o quedaba al arbitrio de los albaceas decidir qué hacer. Un ejemplo explícito del trámite nos lo cuenta el jurado Diego Sánchez Estaquero, familiar del Santo Oficio y vecino de San Nicolás de la Axerquía, que al testar en 1668 declara “*Que estoy solicitando el que se me dé una capilla y entierro en la iglesia del convento de San Pedro el Real de esta ciudad, orden de San Francisco, y tengo esperanza de conseguirla; es mi voluntad que cuando Dios Nuestro Señor fuere servido de me llevar de esta presente vida, mi cuerpo sea sepultado en tal entierro que así estoy solicitando*”⁷.

En cambio, sin resolver dejó su descanso don Clemente de Benavente Muñoz, prebendado de la catedral y visitador de su obispado fallecido en 1706, que había pedido ser enterrado en la capilla de Villaviciosa, antigua capilla mayor catedralicia. No gozaba de sepultura propia y su sola intención y condición no hubieran bastado para alcanzar tal honor si para ello el susodicho no hubiera aportado “*800 reales a la fábrica de la santa iglesia*” por razón de limosna, lo que permitió a la postre que su cadáver fuera llevado allí⁸. Esta alta cifra es indicativa de que el coste de cada enterramiento –aunque fuera bajo el ficticio paraguas de la limosna– se correspondía con valores de oferta y demanda según el sitio elegido, un capitalismo de sepulturas que hacía que en los lugares más requeridos la limosna aportada debía ser más generosa que en otros. En efecto para ser enterrado en la misma catedral, le bastaron 300 reales de donativo al labrador Andrés Fernández Vázquez en 1649⁹, aunque no obviamente en la misma abarrotada capilla que el anterior sino en las amplias naves de Almanzor, cerca del Sagrario. Más aún, si se prefería ser inhumado en otro enclave eclesiástico de menor rango, el coste podía disminuir notablemente, como se comprueba que en aquel mismo año el Ldo. Manuel de Novoa, beneficiado de Fuente Obejuna y secretario del obispo Pimentel, consiguió sepultura terriza en el colegio de carmelitas de San Roque

⁷ AHPCO, Leg. 13.998, f. 151.

⁸ AHPCO, Leg. 16.056, f. 88.

⁹ AHPCO, Leg. 16.065, f. 2.

“*inmediata a la peana del altar mayor, al lado del evangelio*” por tan solo 100 reales¹⁰. Por una cifra pareja consiguió doña María de Ávila y Murillo, viuda de Miguel Martín de Cáceres, ser enterrada en la parroquia de Santa Marina en 1671, aunque en esta ocasión no ya bajo la máscara de casual donación sino con la abierta categoría de “*venta de sepultura*”¹¹.

Cerrando este punto de análisis, la búsqueda y cuidado de un emplazamiento para la sepultura propia y familiar fue una constante en la mentalidad, intenciones e inversiones de las clases privilegiadas del Antiguo Régimen. Nada que no supiéramos ya. Pero creemos de importancia entender que, debajo de la general voluntad de trascendencia más allá de la muerte a través de las tumbas, las élites siguieron determinadas dinámicas en cada momento que, sin ser excluyentes entre sí, generaron distintas épocas y tendencias en los usos funerarios de la Córdoba de la Baja Edad Media y Moderna.

3. La acumulación de derechos funerarios

Un elemento estructural que ha sobrevolado de forma implícita en todo lo anterior, por consabido, es que la práctica totalidad de los casos que hemos tratado, para desde lo concreto llegar a una visión general, son lugares de enterramiento *familiar*. El linaje, eje vertebrador de todo en el Antiguo Régimen, era un elemento fundamental para el establecimiento de un lugar sepulcral. Al adquirirlo, el individuo lo suele hacer también en nombre de sus sucesores y herederos; así se hace constar en los documentos y así se hace constar en las lápidas de forma mayoritaria, en la de los caballeros de Santiago y en la de los escribanos, en las del siglo XV y en las del XVIII. El panteón, pues, es un lugar tan identitario para cada casta como lo eran las casas principales o el mayorazgo, y a menudo solían estar vinculado todo ello entre sí. De generación en generación se transmiten los derechos, de patronato si existe alguna fundación, o meramente de enterramiento si solo se cedió el uso del espacio. También en eso los testamentos son claros, cuando, a renglón seguido de encomendar su alma a Dios, el

¹⁰ AHPCO, 16.065, f. 165.

¹¹ AHPCO, 13.991, f. 151.

otorgante consigna que lo entierren en tal o cual lugar, donde estaban sus padres y abuelos.

Pero con el paso del tiempo la situación se volvió cada vez más compleja. La proliferación de establecimientos de tumbas, la estructural endogamia que caracterizó a las élites y el hecho de que a veces la descendencia de un fundador podía desgajarse en varias ramas o líneas diferenciadas, acabaron por generar una realidad que las fuentes ponen de manifiesto frecuentemente. Nos referimos a la acumulación de derechos de enterramiento en una misma persona sobre varios enclaves. Desde el siglo XVII, y mucho más claramente por motivos obvios en la centuria dieciochesca resultado de los factores que acabamos de mencionar, comenzó a ser frecuente que caballeros y señoras concentraran en sus personas la facultad de ser inhumado en varias capillas o criptas diferentes repartidas no solo en la misma ciudad sino fuera ella. Así, paralelamente al acopio de mayorazgos, casas, patronatos y capellanías por herencias múltiples, la aristocracia llegó a atesorar varias posibilidades a la hora de elegir el destino de su féretro. Además, el fenómeno afectó tanto a la alta nobleza como a las mesocracias, pues cada una en su nivel describían idénticos procesos de uniones familiares. Si a ello se suman otros derechos transversales como la pertenencia a cofradías que tuvieran hueco para tal fin, a veces la lista de tumbas que el aristócrata goza es interminable.

Veamos algunos ejemplos de distinto rango y por orden cronológico. En 1682 don Antonio de Navarrete y de la Nava, abogado de los reales consejos y de presos del Santo Oficio de Córdoba, quiere ser inhumado en *“el hueco y sepultura que en la dicha iglesia de la villa de la Rambla tiene, al lado del evangelio y pie del sagrario”* donde estaba su hermano; pero que si moría en Córdoba capital sus albaceas podían elegir entre tres opciones diferentes: *“el uno delante del altar de San Bartolomé de la parroquial de San Pedro de que soy patrono como heredero del Ldo. Bartolomé Ruiz Mohedano, mi primo segundo, dos veces rector que fue de dicha iglesia y oficial de dicho Santo Oficio. El otro en la capilla mayor del convento de las Nieves de que es patrono don Diego Navarrete Portocarrero, mi tío, canónigo del a SIC que me concedió este derecho por la escritura de su patronato. Y el tercero delante de la capilla de San Ildelfonso en el claustro del Real Convento de San Francisco que es de la familia de Alonso Franco de Castro, familiar del Santo Oficio, padre de doña Antonia de Cas-*

*tro, mi mujer*¹². Hemos elegido este caso por lo didáctico que resulta, ya que no solo expone los lugares donde puede ser inhumado, sino que explica la razón por la que tiene tal derecho, matiz que no siempre se manifiesta en las cartas testamentarias.

Medio siglo más tarde, en 1738 otorga sus últimas voluntades don Andrés Torralbo de Concha Aguayo y Molina, quien a pesar de ser 24 de Córdoba y cabeza de los futuros vizcondes de la Montesina procedía de una larga ascendencia de familias de escribano y conversos (Extremera 2009). Un origen mesocrático y plebeyo para el que no obstaba presumir de hasta cuatro posibles enterramientos en iglesias de la capital: en un hueco de la capilla mayor del Salvador, otro por encima de las gradas del lado de la epístola de la capilla mayor de S. Lorenzo, otro al lado del Evangelio de la capilla mayor de S. Miguel y un último en el convento de Santa Marta, donde finalmente dispuso su sepultura¹³.

Por su parte, el también 24 de Córdoba, pero de sangre mucho más insigne, don Domingo de Guzmán Cea Córdoba Cabrera y Angulo, señor de Torre Palencia, testó dos veces, la primera en 1746¹⁴ y la última en 1759¹⁵. En ambas, y de forma idéntica, expone todas sus posibles opciones para esperar la salvación corpórea. La primera, por lo Guzmán, en la capilla del Rosario del convento de San Pablo, que compartía con los señores de Teba; la segunda la capilla de S. Nicolás Tolentino en San Agustín; la tercera, la capilla de la columna en San Jerónimo de Valparaíso, estas dos por su ascendencia Cea; y una cuarta, en la capilla mayor del convento de San Miguel de los Ángeles de Sanlúcar la Mayor, en Sevilla, por lo Cabrera. Sin embargo, curiosamente, en el primer testamento elige la capilla del Rosario, fundada por doña Leonor López de Córdova a comienzos del siglo XV e histórica de su línea paterna, pero en el segundo y definitivo optó por la de San Agustín, sin aportar motivo aparente.

Don Martín Pérez de Saavedra y Corral (1706-1766), IV marqués del Villar era heredero de diferentes casas repartidas por Sevilla y

¹² AHPCO, Leg. 13.822, f. 356.

¹³ AHPCO, Leg. 9.920, f. 271.

¹⁴ AHPCO, Leg. 9.927, s/f., 11 de abril de 1746.

¹⁵ AHPCO, Leg. 12.525, f. 226.

Córdoba. Sin que expusiera claramente en su testamento todos sus posibles enterramientos¹⁶, del repaso de sus mayorazgos y patronatos se deduce que podía ser sepultado en la capilla de los escribanos de su parroquia de Santo Domingo, propia de su línea de los Saavedra; en la capilla de Santa Ana y San Juan Bautista en la catedral, de los Cortés de Mesa; en la entrada del convento de San Francisco, de los Corral señores de Santa Cruz de los Llanos; en la parroquia del Salvador, por los Suárez; y en el convento de Santa Justa y Rufina de Sevilla, patronato establecido por el obispo Alonso Fajardo de Villalobos (Porrás Benito 1991).

En una esfera social mucho más modesta aunque privilegiada, en 1791 don Lorenzo José Camacho y Rosal, hijodalgo, declara en su testamento que quiere ser enterrado en la capilla de Santa Rosa de Viterbo en la sacristía de San Pedro el Real, que fabricaron sus abuelos maternos, don Juan Antonio de Molina y Rosal, ministro del Santo Oficio, y doña Victoria de Morales, no obstante a tener varias “*sepulturas de mi linaje, siendo una de ellas en la iglesia de San Pedro, donde se enterró don Diego Fernández Camacho*” o “*en el panteón de los Santos Mártires, de mi parroquial de San Pedro, de que soy cofrade*”¹⁷.

Por último, uno de los casos más llamativos de todos, y que con toda lógica documentamos al final del proceso, con el sistema estamental en pie todavía pero a punto de desaparecer, los Villaseca llegaron a coleccionar tantos títulos, mayorazgos y enterramientos que es probable que a la hora de elegir panteón sus titulares se perdieran ante tanta inmensidad. Heredero de una docena de casas nobiliarias, don Diego Rafael Cabrera y Fernández de Mesa (1767-1816), VII marqués de Villaseca y V conde de Villanueva de Cárdenas, gozaba de patronato y enterramiento en el convento de Santa Isabel de los Ángeles (por Fernández de Córdoba), en la capilla de los Santos Apóstoles Simón y Judas en la catedral (por Cabrera Sotomayor), en la capilla mayor del Carmen de Puerta Nueva (por Cárdenas), en la capilla de la Magdalena en la parroquia de San Lorenzo (por Valenzuela), en la capilla mayor del convento de las Nieves y en el altar de Santa Marta de la cate-

¹⁶ AHPCO, Leg. 11.587 (1771), f. 1.

¹⁷ AHPCO, Leg. 15.773, f. 104.

dral (por Navarrete), de la capilla de la Santa Cruz en la Magdalena (por Armenta), y tenía derecho de sepultura también en dos capillas diferentes en el convento de San Pablo (una por Mesa y otra por Angulo) (Porras Benito 1991). Creemos suficientes los ejemplos para entender el fenómeno tan particular del que venimos hablando y que ahonda aún más en la brecha social existente entre las élites y el común a la hora de la muerte.

Para cerrar esta cuestión, se antoja obvio entender que para discernir cuál de los posibles enterramientos se prefiere para gozar de descanso eterno debían de existir algunos criterios clave con que tomar la decisión. Uno podía ser el elegir el sepulcro que dotara de mayor identidad a la casa (la línea masculina, el correspondiente al título nobiliario o si hay varios al de mayor antigüedad o valor...). Otro, el de mayor proximidad al domicilio del difunto, bien entre ciudades, o bien entre collaciones de la misma urbe. Pero creemos que existía una tercera herramienta de desempate, para nada menor: optar por la sepultura que dotara de mayor visibilidad o prestigio, por el rango o ubicación del templo, o por la calidad o vistosidad de la capilla o altar ya labrada en él. Así se deduce de los cambios que a lo largo del tiempo y con cada generación las familias vas describiendo, aunque a veces queda testimonio escrito que lo expresa con mayor claridad.

Por ejemplo, la familia mesocrática y conversa Gómez de Figueroa, a pesar de tener entierro bajo el suelo de San Pedro el Real, decidieron de forma generalizada entre los siglos XVII y XVIII ser inhumados en la capilla de Ntra. Sra. de la Antigua, en la catedral, herencia de su lejano pariente el jurado Martín Gómez de Aragón (Porras Benito 2004). En su testamento de 1632 don Diego Páez de Castillejo afirma que *“mi cuerpo sea sepultado en la capilla mayor del convento de San Pablo el Real de Córdoba, en la sepultura que allí tengo donde están enterrados mis padres y antepasados, con tal declaración que si yo hubiese comprado otro entierro y trasladado a él los huesos de los dichos mis padres y antepasados sea yo sepultado en el dicho entierro que así nuevamente comprare y no en el de la capilla susodicha de el dicho convento de San Pablo”*¹⁸. Se desprende pues que si adquiriese un lugar más digno o fastuoso para panteón familiar no le importaba lo

¹⁸ AHPCO, Leg. 11.749, f. 864

más mínimo romper la tradición de más de un siglo de enterramiento de su linaje entre los dominicos de San Pablo por uno mejor posicionado, exponiendo abiertamente, una vez más, que la adquisición de este tipo de lugares se trataba en el fondo de una transacción económica.

4. Un elemento ubicuo: la heráldica

El uso de escudos de armas por parte del estamento privilegiado -y los aspirantes a formar parte de él- fue una constante tan poliédrica como polisémica desde su nacimiento allende el siglo XII hasta bien entrada la contemporaneidad. Y no solo porque era un elemento de exhibición de la condición hidalga, sino porque además tenía sentido dentro de un marco familiar, con lo que reforzaba el peso y el valor del linaje del que cada individuo formaba parte, habida cuenta de que uno era quién era por su cuna.

Más allá de las consideraciones de ciencia o arte, tan románticas y caducas, la plasmación de armerías constituyó un fascinante *lenguaje* (García Garrido 1998) que ponía en conexión a un emisor (el aristócrata, el prelado...) con un receptor (el resto de la sociedad, privilegiada y no privilegiada), a través de un código (los cuarteles, los muebles, los colores, los timbres...), mediante un canal (la representación plástica de escudos en fachadas, carruajes, retablos, libreas...) buscando la transmisión de un mensaje (el poder y el honor en abstracto, una o varias estirpes en concreto). Y la heráldica pertenecía al mundo de los vivos pero también, sobre todo, al mundo de los muertos. Claro que era un sistema utilizado en todo tipo de elementos cotidianos y ceremoniales, civiles y religiosos, en la feria de vanidades diaria que era la aristocracia. Pero las mayores inversiones se hacían para que los escudos fueran visibles mucho tiempo después de la vida de sus propietarios. Por eso se hacían en piedra o se tallaban en mármol, por eso se colocaban en los sitios más expuestos y visitados. Los escudos de armas se pensaron para un mundo que habría de durar por los siglos de los siglos.

Y si hay un espacio que cumplía de forma apoteósica esa función era el ámbito funerario. A las parroquias, iglesias conventuales y capillas habría de ir la feligresía a rezar a diario, especialmente los domingos; allí darían misas los capellanes designados por la familia para

cumplir las mandas piadosas de los antepasados; allí acudirían los parientes a pedir por sus almas, sintiéndose parte del espacio pues compartían similares blasones; bajo sus cuarteles rezarían las monjas o frailes descendientes del fundador del monasterio. Poner un escudo en la casa principal tenía su repercusión, sin duda, pero solo si era a vista de calle; colocarlo en el interior de una iglesia tendría un alcance igual o mayor, pues podríamos decir que era un lugar público y hasta bullicioso en el Antiguo Régimen.

Los soportes y piezas en los que se exhiben las armerías familiares en los espacios sacros y funerarios son de lo más diverso, y cada representación heráldica en cada tumba es diferente. Pueden plasmarse de forma más discreta y sencilla o más desbordante y repetitiva, pero si las ponemos todas en comparativa, aun con sus versiones, acaban obedeciendo a ubicaciones o esquemas similares. Los puntos tópicos son:

- La lauda sepulcral, normalmente en la parte superior, llegando a ocupar a veces casi la mitad de su superficie.
- En la reja de acceso a la capilla, en forja policromada, o sobre ella, en el arco o dintel.
- En las paredes, bien en relieve, bien al fresco.
- En los retablos, normalmente como remate del ático, sobre las calles izquierda y derecha, bien con dos escudos gemelos o bien cada uno diferente.
- En el basamento frontal del retablo, esculpido o pintado sobre el mármol.
- En el caso de algunos conventos, en la puerta de acceso principal de la calle.
- En las cuatro pechinas que sostienen la cúpula o bóveda del crucero.
- En piezas de ajuar litúrgico o ceremonial (cálices, casullas, relicarios, tenebrarios...).

Ante este amplísimo abanico de posibilidades, rara, rarísima es la sepultura carente de blasones. Bien al contrario, es habitual encontrar los escudos por duplicado o triplicado en espacios tan reducidos como una capilla de 10-15 metros cuadrados. Así lo cuenta el pleito sostenido entre los señores de Zuheros y los de la Albaida en el siglo XVII, del que luego hablaremos, donde se quiere dar prueba del patronato y

enterramiento de esta última familia acreditando todos los escudos que había colocados en el retablo, en la sacristía, en el claustro y en demás piezas litúrgicas¹⁹.

En el convento de carmelitas de San Cayetano vemos sobre el dintel de la puerta principal de la iglesia dos escudos gemelos que representan Haro partido de Sotomayor, en alusión a su fundadora; en el interior, cada una de las cuatro pechinas de la capilla mayor tiene idéntico escudo, ahora policromado, conjugado con la maravillosa decoración floral al fresco del resto de la iglesia. En el mismo momento, comienzos del XVII, la capilla catedralicia del canónigo Sigler de Espinosa representa su blasón con sus llamativas pavas reales de tenants tanto en la reja, en el basamento en mármol negro del retablo²⁰, como en el remate superior del retablo en madera. Es difícil llevar la cuenta de cuántos escudos de los Fernández de Córdoba Figueroa se pueden observar en el convento de Santa Isabel de los Ángeles: dos gemelos en la puerta de acceso, otro en una puerta del patio, otros dos gemelos escoltando el arco toral de la capilla, otros dos en las paredes laterales del presbiterio y otro en la clave de la bóveda, del que pende la lámpara principal.

Pero lejos de pensar que este era un elemento añadido a posteriori o que se dejaba al albur de los albaceas o herederos, la colocación de los escudos de armas propios estaba dentro de la ocupación y preocupación de cada promotor de una capilla o entierro. Las evidencias documentales, aunque a veces escuetas, son muy abundantes y constantes en el tiempo. Las referencias pueden ser generales, y se suele incluir por ejemplo en la fundación de mayorazgos que los sucesores estén obligados a usar los apellidos y traer las armas del fundador y “ponerlas en sus casas, sepulcros y demás partes donde se acostumbra poner”²¹. Pero tenemos cientos, miles de referencias mucho más concretas al respecto de la ubicación en los sepulcros de cada familia.

¹⁹ Biblioteca Diocesana de Córdoba, Fondo Antiguo. Sign. 17/R. 5463-2. *Porcón* de don Alonso de Hoces y Cárcamo con doña Elvira Ana de Córdoba, f. 4r.

²⁰ En febrero de 1602 el cantero Pedro del Portillo se obligaba a llevar una losa de piedra negra para labrar un escudo de armas al canónigo don Juan Sigler de Espinosa. AHPCO, Leg. 10.751, f. 279

²¹ Formulismo típico que hemos tomado, por ejemplo, de la fundación del mayorazgo de Sanllorente. AHPCO, Leg. 13.703 (1747), f. 492v. y ss.

Lope Gutiérrez de los Ríos, en su testamento de 1441, a propósito de la capilla familia del Corpus Christi en la catedral, fundada por su padre, al entender que hay que concluirla dispone que allí “*se han de poner las armas del dicho nuestro padre pintadas alrededor de dicha tumba*” (Jordano Barbudo 2002). Cuando en 1590 el racionero Juan de Riaza y Cañete funda el convento de los basilios en el Alcázar Viejo, entre las diferentes cláusulas que atienden a todos los asuntos piadosos y económicos del nuevo cenobio, no se olvida de tratar el tema, haciendo constar que pongan sus armas en la capilla mayor de la nueva iglesia que se ha de construir²².

Un personaje en principio ajeno a los círculos de la élite, el capitán Alonso de Benavides, natural de Córdoba, otorgó estando en Lisboa en 1627 un prolijo testamento entre cuyas cláusulas se encontraba fundar una capilla en honor a la Virgen del Rosario, bien en el convento de San Francisco, o bien en la parroquia de Santa Marina; pero que fuera donde fueses en ella “*se labren mis Armas que son un León Bandeado y cinco cubos por orlas con escudo y celada encima, y al pie mi nombre y como soy el fundador de la dicha capilla en la cual se haga una reja de hierro con sus puertas que no pueda entrar persona si no deudos míos, con su llave, la cual han de tener mis capellanes; y se entierren los deudos míos que quisieren y los capitanes que murieren en Córdoba*”, para añadir luego que “*se pinten desde medio arriba y en la cenefa de lo alto en medio de las cuatro paredes cuatro escudos de mis armas*”²³. Las órdenes se cumplieron escrupulosamente, y hasta siete escudos exactamente iguales de Benavides se pueden observar aún hoy en dicha capilla en la parroquia citada, para dejar bien claro, de lejos y de cerca, quién estaba enterrado allí.

En 1610 doña Ana de Córdoba, hija de don Rodrigo Cabrera Sotomayor y doña Andrea de Córdoba, junto con su marido, don Pedro de Angulo, dueño del mayorazgo del Leonís, veinticuatro de Córdoba, y ante la perspectiva de no tener sucesión, fundaron un patronato en el convento de Santa María de Gracia para dotar a religiosas de su linaje, pero con el derecho de sepultura en el coro bajo. Para compensar su

²² AHPCO, Leg. 10.380, f. 1792.

²³ Archivo General del Obispado de Córdoba, Leg. 1628. Capellanía de don Alonso de Benavides

donación, exigieron que en el testero exterior por la parte que mira a la iglesia, en el coro y en las demás ventanas, habían de colocarse los escudos de armas de los Cabrera a la derecha y los Angulo a la izquierda, sin que se pudiesen mezclar con las armas de otras personas. Además, el convento se obligada a restaurar el coro y los escudos de armas si fuera necesario, quedando vinculado al patronato de forma doble a la familia de él, por el mayorazgo del Leonís de los Angulo, y a la familia de ella, por su hermano don Diego Cabrera, y sus descendientes en el mayorazgo del Salmerón (Ruano 1994). A finales del mismo siglo don Martín de Angulo y Contreras, caballero de Calatrava y 24 de Córdoba, acuerda con los beneficiados de su parroquia de San Andrés, enfrente de la cual vivía, fundar una fiesta al patriarca san José “y para que tan plausible devoción y celebridad se continúe por sus sucesores y permanezca en su familia la dicha devoción la quiere perpetuar y dotar en ella, así mismo fabricar altar en que colocar la imagen del dicho santo, y sepultura y entierro en que ser sepultado a sus pies” y para ello “ha de poder gravar o fijar sus armas” en el tabernáculo del altar y en su sepulcro²⁴.

Esta realidad que venimos describiendo se mantuvo todo lo que dio de sí en el Antiguo Régimen. En 1761 doña Mariana del Castillo, condesa de Villaverde, adquiría por bula del papa Clemente XIII el patronato de la provincia de Andalucía de los basilios, adquiriendo, entre sus protocolarias prerrogativas, la facultad de tener entierro en todos los monasterios de la provincia y colocar en ellos el escudo de armas (Ramos 2001). Corría el año 1792, y mientras la mitad de Europa occidental ardía en el proceso revolucionario francés, en Córdoba las cosas seguían como en la Edad Media. En un momento casi increíblemente tardío, tanto en lo que respecta a la ausencia de patronazgo hasta entonces del convento como del establecimiento sepulcral por parte de su linaje, Gonzalo de Aguayo Manrique, conde de Villaverde y 24 de Córdoba “a impulsos de su singular devoción y antiguo afecto al instituto capuchino”²⁵ determinó solicitar el patronato de la iglesia del convento de los franciscanos capuchinos de Córdoba. En la escritura notarial a tal efecto otorgada, la preocupación de la ubicación de

²⁴ AHPCO, Leg. 15.465, 4 de noviembre de 1683.

²⁵ AHPCO, Leg. 15.773, f. 259.

las armerías para el fundador es palpable, como se evidencia en que él podría *“a su elección y voluntad hacer poner los escudos de sus armas en los pechines de la capilla mayor y en ella tomar y tener el preminente asiento al lado del evangelio asistiendo a alguna función sagrada en ocasión de fiesta”*, y el conventos e obligaba a *“doblar las campanas cuando se mueran hasta sepultar sus cadáveres”* de él y su familia, para lo cual se habían elegido *“tres nichos en el panteón de esta iglesia para enterramiento de los patronos, sus consortes, hijos, hermanos y demás ascendientes y descendientes de su casa por línea recta o transversal (...) y queda de cuenta del dicho señor poner en ellos tres lápidas con las armas de su casa para que siempre consten ser propios del patrón y no se pueda usar de ellos sino para los dichos sus ascendientes”*.

A sabiendas de que se sale de la cronología objeto de estudio de este trabajo y de todo el ciclo de la Muerte en Córdoba, queremos cerrar este apartado con una referencia documental de lo más interesante. En 1870 otorga su testamento don José de Illescas y Cárdenas, abogado, político y exalcalde de la ciudad. En su memoria consciente y subconsciente aún quedan muchos rescoldos de lo pretérito, y a esas alturas del mundo contemporáneo aún reconoce que tiene derecho a enterramiento en el altar de los Fernández de Cárdenas del antiguo exclaustro y desamortizado convento de San Francisco, pero que han de enterrarlo en la bovedilla del cementerio que le corresponda, eso sí, colocando en ella *“el escudo de armas de mi nobleza”*²⁶, una condición jurídica abolida hacía casi cuatro décadas. Creemos que la descripción es lo suficientemente elocuente como para que no quede espacio a mayor explicación sobre la pervivencia de la alargada sombra que la heráldica tuvo como forma de exhibir el honor del linaje y el poder social.

5. Campo de pleitos

Puesto sobre la mesa todo lo anterior, queremos abordar en último lugar otra de las caras de los negocios mortuorios de los siglos estudios: el conflicto. Si, fruto de la propia naturaleza y comportamiento

²⁶ AHPCO, Leg. 9.674, s.f. Testamento de don José Illescas y Cárdenas.

endogámico de las clases privilegiadas, un mismo aristócrata podía llegar a concentrar derecho de enterramiento en varias sepulturas, de igual modo una misma sepultura podía llegar a ser casa funeraria de varias líneas familiares, inicialmente cercanas y afines, andando el tiempo lo suficientemente diferenciadas como para que hubiera choques entre ellas. Así, y en la línea de un comportamiento pleiteante generalizado propio de los siglos modernos, también hubo disputas entre las familias por la custodia y uso de las tumbas. En ocasiones se refería a un asunto mayor, el patronato de tal o cual capilla, que llevaba aparejada la facultad de ser inhumado en ella; otras veces, era tan solo por el hecho en sí de quién debía ser inhumado en tal sitio u otro.

Debido al gusto general por acudir a los tribunales y al volumen creciente de huecos y nichos sepulcrales de la Córdoba medieval y moderna, los ejemplos son cuantiosos. Por falta de mayor espacio, baste con exponer aquí algunos que abarquen momentos y cuestiones diferentes, suficientes para entender el proceso en general.

Un caso de litigio tan solo por el lugar del enterramiento lo documentamos en 1591, en la desaparecida parroquia del Salvador, centro de la collación homónima y que servía también de templo al convento del Espíritu Santo. El mercader Alonso Fernández de Córdoba -nada que ver con la gran familia de vieja sangre que portaba el mismo apellido- compareció alegando que tenía tres sepulturas juntas bajo el suelo del citado templo y que quería reunir las para que le resultase una mayor pues “no había otra en medio”. Sin embargo, al paso salió Salvador de Cáceres, del mismo oficio, que tenía otra sepultura pegada a ella y que tal obra la estaba haciendo “*sin licencia que para ello tenga y en mucho daño y perjuicio mío y de la dicha iglesia*”. La autoridad eclesiástica competente tuvo que intervenir y el provisor y vicario general Fernando Mohedano de Saavedra ordenó, a instancias de este último, que se paralizara la obra y que fueran a examinar la estructura Hernán Ruiz (el nieto) y Juan de Ochoa, obreros mayores de la catedral y célebres arquitectos locales. El escándalo no debía de ser menor, habida cuenta de quiénes intervinieron como peritos en el asunto, y porque para ejecutar la parte que ya se había hecho “*se han sacado muchos huesos de nuestras sepulturas y echados en la calle*”. Finalmente, el 28 de mayo de aquel año se resolvió el entuerto dejando a Alfonso Fernández hacer lo que pretendía, pero con algunas salvedades.

des y obligando a que todo lo supervisara Hernán Ruiz y con la condición de dar 10.000 maravedís de limosna²⁷.

Una década antes hemos encontrado un caso realmente insólito, pero a la inversa, es decir, de concordia desde el principio. A mediados del siglo XV el convento de San Pablo le había cedido a la viuda de Alonso Fernández de Mesa, señor de diferentes cortijadas y oligarca local, una capilla y enterramiento en la iglesia, que sería conocida como la de San Jacinto. De larga prole, sus descendientes se ramificaron en varias líneas, dos de ellas principales, la de los señores de Villarrubia, que se apellidaron Mesa Figueroa, y la de los señores del Chanciller, que usaron Fernández de Mesa. Pues bien, en febrero de 1579, y conscientes de que cada una tenía su identidad propia, pero se inhumaban en la misma capilla, los cabezas de ambas se concertaron de mutuo acuerdo para determinar cómo organizar el disfrute de la capilla. Y lo más interesante de ello es que uno de los puntos clave era regular qué escudos de armas se colocarían a la vista y cómo hacerlo, incidiendo en el punto a propósito de la heráldica que hemos expuesto más arriba. Los firmantes eran don Alonso de Mesa y Argote, y don Alonso Fernández de Figueroa y Mesa, primos lejanos y descendientes del fundador²⁸. A pesar de haber sido en gran modo desmantelada, todavía hoy conservamos sobre el arco que abre la capilla al resto de la nave principal dos escudos, uno de los Mesa y otro de los Figueroa, que evidencian que lo pactado en aquella escritura felizmente se cumplió.

En 1335 don Fernán Díaz Carrillo, alcalde mayor de Córdoba y señor de Santa Eufemia, y su esposa promocionaron la construcción en su nuevo emplazamiento del convento de San Agustín donde hoy lo seguimos contemplando, por lo cual recibieron en contrapartida el patronato y sepultura en su capilla mayor. Su descendiente doña Teresa Carrillo, V señora de Santa Eufemia, casaría con don Gonzalo Mesía, comendador de Segura, siendo su nieto don Gonzalo Mesía Carrillo, señor de Santa Eufemia, casado con su pariente doña Inés Mesía de Guzmán, señor de la Guardia, por lo que se fusionarían estas dos casas nobiliarias entre Córdoba y Jaén (Márquez de Castro 1981), y que mantendrían, entre sus muchos patronatos, el del convento agustino

²⁷ AHPCO, Leg. 12.410, s.f., 28 de mayo de 1591.

²⁸ AHPCO, Leg. 10.339, f. 331.

cordobés. Tres siglos más tarde el oligarca don Luis Rodrigo Mesía de la Cerda, marqués de la Vega de Armijo, veinticuatro de Córdoba y caballero de Calatrava, declara en su testamento de 1700 que se le entierre “*en el convento de San Agustín el Real de Córdoba en la bóveda que en la capilla mayor tienen los Excmos. Sres. Marqués de la Guardia, cuya varonía legítima por la bondad de Dios nuestro señor se mantiene en la casa de la Vega de que soy poseedor por el derecho de la sangre*”, y a renglón seguido añade que “*de presente me hallo en pretensión de ganar facultad de la Real Cámara para cederme la propiedad de dicho entierro contra el Excmo. Sr. D. Diego Mesía, marqués de la Guardia, en atención a dicha varonía*”²⁹. Se trata de un extraño caso porque, aunque en efecto ambas casas marquesales compartirían un remoto tronco común por Mesía, el patronato de San Agustín no venía por esta línea de varón sino por la unión que con los Carrillo tuvieron los señores de la Guardia en el siglo XV. No conocemos bien la disputa previa a estas declaraciones, pero, sea como fuere, revela otro ejemplo más de conflictos judiciales derivados del hecho de que varias familias de caciques locales compartieran cripta.

Con todo, probablemente la más sonada pugna por un enterramiento entre nobles cordobeses se produjo en el siglo XVII. Los contendientes eran los Hoces, señores de la Albaida, y los Fernández de Córdoba, señores de Zuheros (González Torrico 2013). Durante veinte años, ambas casas estuvieron peleándose por ver quién tenía el patronato de la iglesia de los Trinitarios calzados, después de casi dos centurias compartiendo espacio. En esta ocasión el choque no vendrá porque fueran dos líneas descendientes de un mismo fundador, sino por los distintos protagonismos que se habían sucedido en las distintas etapas de construcción y reforma del edificio trinitario. En 1360 Diego López de Hoces recibió el patronato de la capilla mayor del convento gracias a sus aportaciones para su construcción, con derecho de enterramiento en él. Su nieto, el rico don Pedro González de Hoces, al fundar el mayorazgo de la Albaida por su testamento en 1455, lo declara enterramiento de los de su casa.

Pero no mucho tiempo más tarde el edificio conventual trinitario sufre importantes cambios y reformas. Ahí es cuando apareció doña

²⁹ AHPCO, Leg. 15.549, f. 525.

Elvira Carrillo, viuda de Luis de las Infantas, que se implicó en la renovación del convento y consiguió el patronato de la capilla mayor gracias a una compra directa, por valor de mil reales, e importantes donaciones que dio para la fábrica de su nuevo altar mayor en 1489, año de su muerte. Este patronato incluía, como era habitual, el derecho a ser enterrada allí, para sí y sus descendientes, que también enriquecieron generosamente el patrimonio de aquella comunidad religiosa. Su descendencia inmediata se vincularía matrimonialmente con la casa señorial de Zuheros, que pasaría a absorber dicho patronato.

Así llegamos al siglo XVII, con dos familias aparentemente ejercientes de patronas de la capilla mayor trinitaria, que había devenido en panteón de ambas bajo una aparente relación de cordialidad. Pero en 1622 fallecía el canónigo don Francisco de Hoces, cuyo féretro fue inhumado como correspondía por su linaje en el cenobio trinitario por sus parientes que, en aquel caso, no notificaron ni pidieron permiso a los señores de Zuheros de tal entierro. Haciendo valer sus derechos, don Luis Egas de Córdoba, sexto señor de Zuheros, comenzó un pleito contra los Hoces queriendo demostrar que él y su familia, y nadie más, eran los legítimos patronos y usuarios de aquella sepultura y que cualquier extraño podría hacerlo solo bajo su autorización, que en tal caso no se había producido. Durante casi veinte años ambas familias sostuvieron un litigio judicial por dilucidar quién tenía las atribuciones sobre dicho convento y, sobre todo, quién podía ser inhumado bajo su suelo. Sin entrar en detalles, en 1644, y después de dos generaciones, la contienda judicial se zanjó a favor de los señores de Zuheros. Con todo, con la reforma del convento y la iglesia concluida en 1705 esta familia perdería el patronato por incumplir no hacerse cargo de nuevo sobre lo capitulado dos siglos antes. Es por este motivo que la iglesia de la Trinidad que conservamos en la actualidad, convertida en parroquia de San Juan y Todos los Santos, carece de escudos de armas de patrón alguno, ni en su fachada ni en su retablo.

Bibliografía

ATIENZA, A. (2008): *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, La Rioja, Marcial Pons Historia.

- CABRERA SÁNCHEZ, M. (1994): “El sentido de la muerte en la nobleza cordobesa durante la segunda mitad del siglo XV”, *Meridies*, 1, pp. 63-83.
- EGEA ARANDA, J. (2008): “Patronazgo nobiliario e instituciones conventuales en la Época Moderna. La villa de Palma, siglo XVI-XVII”, *Ariadna*, 19, p. 207
- EXTREMERA, M. A. (2009): *El notariado en la España Moderna. Los escribanos públicos de Córdoba (siglos XVI-XIX)*, Murcia, Calambur.
- FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F. (1905): *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía Española, Casa Real y Grandes de España*, Tomo VI, Madrid.
- (1912): *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía Española, Casa Real y Grandes de España*, Tomo IX, Madrid.
- GARCÍA GARRIDO, S. (1998): *El diseño heráldico como lenguaje visual. Heráldica nobiliaria de la ciudad de Ronda*, Universidad de Málaga.
- GONZÁLEZ TORRICO, A. J. (2013): “La nobleza cordobesa y el patronazgo religioso”, *Ámbitos. Revista de estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 30, pp. 79-92.
- HERREROS MOYA, G. J. (2012): “De oscuros hidalgos a señores de vasallos. La construcción de la imagen de una casa nobiliaria cordobesa: los Corral, ss. XVI-XVIII”, *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Universidad de Granada, vol. 1, pp. 385-397.
- (2018): “La reconstrucción del patrimonio judeoconverso. La familia, la casa solariega y la capilla catedralicia de los Muñoz de Velasco en Córdoba”, *Historia y Genealogía*, 8, pp. 206-230.
- (2018): *Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno y su linaje. La casa de Guzmán en Córdoba*, Dykinson.
- (2019): “Escudos pintan escudos: heráldica de judeoconvertos y mercaderes en Córdoba en la Edad Moderna”, *Mediterranea. Ricerche storiche*, año XVI, 46, pp. 349-382.
- JORDANO BARBUDO, M. A. (2002): “Linajes de Córdoba en las capillas funerarias medievales de la Mezquita-Catedral”, *Meridies*, 5-6, pp. 155-170.

- MÁRQUEZ DE CASTRO, T. (1981): *Títulos de Castilla y señoríos de Córdoba y su reino*, Córdoba.
- NIETO CUMPLIDO, M. (2007): *La Catedral de Córdoba*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de Cajasur, pp. 420-482.
- PORRAS BENITO, V.; PORRAS DE LA PUENTE, A. (Ed.) (1991): *Glosas a la Casa de Córdoba*, Sevilla, Fabiola de Publicaciones Hispalenses.
- _____ (2004): *Bocetos genealógicos cordobeses*, Sevilla, Fabiola de Publicaciones Hispalenses, pp. 328-345.
- QUEVEDO SÁNCHEZ, F. I. (2013): “Estrategias familiares con fines económicos y sociales. El caso del jurado cordobés Martín Gómez de Aragón”, *Historia y Genealogía*, 3, pp. 65-82.
- RAMOS, A. (2001): *Descripción genealógica de la Casa de Aguayo*, Ed. Sevilla, Fabiola de Publicaciones Hispalenses, pp. 395-400.
- RUANO, F. (1994): *La casa de Cabrera en Córdoba*, en MUÑOZ TORRALBO, C., y GARÍA-MAURIÑO MARTÍNEZ, S. (Ed.), Córdoba, Imprenta San Pablo.
- SERRANO LÓPEZ, L. M. (Ed.) (2008): *Memorial de los condes de Luque de D. Luis de Salazar y Castro*, Córdoba, Diputación de Córdoba.
- SORIA MESA, E. (2000): *El cambio inmóvil. Transformaciones y permanencias en una élite de poder (Córdoba, ss. XVI-XIX)*, Córdoba, Ed. La Posada.
- YLLESCAS ORTIZ, M.; DOBADO FERNÁNDEZ, J. (2014): *Córdoba, ciudad conventual*, Ayuntamiento de Córdoba-Diputación de Córdoba-Cabildo de la Catedral de Córdoba.

MISAS POR UN DIFUNTO. LAS CAPELLANÍAS EN LA CÓRDOBA DE LOS SIGLOS MODERNOS

ALEJANDRO MARCO CERRO GARCÍA
Universidad de Córdoba

1. Introducción

Durante la era moderna, los altares y capillas de las iglesias sirvieron como lugar de celebración para un incalculable número de misas destinadas a rogar por las ánimas de los difuntos. Gran parte de estos oficios religiosos dependían de las cláusulas establecidas por un tipo de fundación: La Capellanía.

Esta institución tuvo una gran profusión en la España del antiguo régimen, siendo, junto con el mayorazgo, una de las formas de vinculación patrimonial más extendida. El obispado de Córdoba también fue testigo de la proliferación de miles de estas capellanías, las cuales sirvieron como sustento de buena parte del clero diocesano.

El presente artículo tiene como objeto analizar, de manera general, el grado de difusión de estas disposiciones dentro de la jurisdicción de la diócesis cordobesa. Para ello el estudio se ha organizado entorno a cuatro puntos que se desarrollaran sucesivamente: En primer lugar, se procederá a presentar una aproximación al concepto de capellanía. Seguirá una revisión del estado de las investigaciones tocantes a esta temática. El tercer apartado contendrá un análisis cuantitativo y de distribución geográfica de las capellanías, tanto en la provincia como en la ciudad de Córdoba. Por último, se expondrán unas conclusiones relacionadas con la materia.

2. Concepto, clasificación y origen

Para el investigador que se aproxima por vez primera al estudio de las capellanías, resulta esencial hallar aquellos aspectos definitorios que permitan identificar con claridad esta institución. Tarea nada sencilla, pues todo aquel que se haya sumergido en las profundidades de los archivos eclesiásticos es consciente del enmarañado piélago de fundaciones pías que se fueron acumulando en parroquias, ermitas y monasterios, a lo largo de los siglos modernos.

Entre los diversos autores que han tratado sobre este tema, consideramos que la interpretación conceptual aportada por el profesor Juan Pro Ruiz resulta una de las más completas y adecuadas. Define la capellanía como: "*...una fundación perpetua por la cual una persona segregaba de su patrimonio ciertos bienes –en vida o por testamento– y formaba con ellos un vínculo que se destinaría a la manutención o congrua de un clérigo, quien quedaba con ello obligado a rezar un cierto número de misas por el alma del fundador o de su familia (o a cumplir otras cargas de carácter litúrgico)*" (Pro Ruiz 1989: 585).

Esta definición nos acerca a las características básicas que compartían todas las capellanías, sin embargo, hemos de tener presente que estas disposiciones no constituían una realidad homogénea. Analizando los mecanismos que regulaban su funcionamiento y el grado de control ejercido por la autoridad eclesiástica competente, podemos agrupar estas fundaciones en dos grandes categorías:

- Las capellanías colativas eran aquellas que se constituían para ordenarse a título de ellas como renta eclesiástica, por lo cual los bienes que componían su dotación, se eclesiastizan perpetuamente al ser erigida. Su fundación requiere autorización eclesiástica. La presentación del capellán podía corresponder a un lego o eclesiástico, según la voluntad del fundador, pero la investidura del mismo correspondería a la autoridad diocesana donde se localice. Así mismo corresponde a dicho ordinario eclesiástico velar por la conservación de la hacienda vinculada, el cumplimiento de las misas, así como conocer la legitimidad de los pretendientes a ella (Sánchez González 1986).
- Las capellanías laicales, también denominadas mercedarias, se caracterizan por tener un funcionamiento similar al de un víncu-

lo o patronato de legos. Sus bienes no pasan a la jurisdicción de la Iglesia. Así mismo, su fundación no requería autorización de autoridad eclesiástica alguna, ni intervenía en el proceso de selección del sacerdote que oficiase las misas, cuyo nombramiento o destitución dependía de la voluntad del patrono. El ordinario diocesano únicamente había de tener conocimiento del cumplimiento de los cultos ordenados por el fundador (Sánchez González 1986).

La génesis de esta clasificación se remonta a los tiempos medievales, siendo precisamente en esa época, cuando tiene lugar la configuración y el desarrollo de las capellanías tal y como las entendemos. No podemos determinar el momento preciso de su origen, aunque encontramos un claro precedente en las mandas y legados píos que se hacían a las iglesias para orar por el alma del donador o con otros fines (González Ruiz 1950).

El siglo XII se estima como punto de referencia, a partir del cual consideramos que las capellanías empiezan a definirse como tales, si bien habrá que esperar al Ordenamiento de Alcalá (1348) para que aparezca la primera mención a las mismas dentro de la legislación (González Ruiz 1950), aunque algunos autores señalan que ya en la Colección de decretos de Gregorio IX de 1234, aparecen una serie de normas para regular estas fundaciones (Aranda Mendíaz 1993).

Durante el periodo bajomedieval comienzan a erigirse capellanías de manera generalizada, siendo promovidas mayoritariamente por el estamento nobiliario. Será, sin embargo, entre los siglos XVI y XVII cuando se produzca el momento de su mayor difusión, convirtiéndose su fundación en una práctica extendida a todos los estratos sociales, siempre que se dispusiera de bienes suficientes para sustentarla, claro está. Se estima que para fines de la era moderna pudieron haberse creado más de 200.000 de estas disposiciones (González Ruiz 1950), cifra que manifiesta, por sí misma, su importancia como fenómeno histórico.

3. Estado de la cuestión

Los primeros trabajos contemporáneos sobre capellanías correspondieron al ámbito del derecho, cosa nada paradójica, pues vienen a

coincidir con la época de su definitiva extinción, tras las desamortizaciones decimonónicas. Los numerosos pleitos que siguieron a su desaparición atrajeron el interés de los juristas, publicándose diversos estudios sobre la materia. En la *Revista General de legislación y Jurisprudencia* encontramos algunos artículos de esta índole, algunos tan tempranos como el de José Reus (1859). Destaca la obra de Mariano Álvarez y Gómez, cristalizada en su “*Manual de Capellanías y pías memorias*” (1903) como uno de los ejemplos más completos desde esta óptica de estudio.

La historiografía eclesiástica será una de las que, también, hollarán más tempranamente esta cuestión, destacando la investigación presentada por el canónigo malagueño Manuel González Ruiz a mediados de la pasada centuria. Su trabajo sobre capellanías, aunque cargado de una importante faceta jurídica, comprensible, dado el contexto en el que vio la luz, aporta una revisión completa del devenir histórico de estas fundaciones.

Tendremos que aguardar a las postreras décadas del siglo XX para que tenga lugar la aparición de publicaciones que se adentren en la materia con mayor profundidad. Por su aproximación general al concepto y funcionamiento de las capellanías destaca la labor del profesor Juan Pro Ruiz. Desde una perspectiva económica, el profesor Antonio Francisco García-Abásolo González con su texto “*Inversiones indianas en Córdoba. Capellanías y patronatos como entidades financieras*” (1983), nos acerca al papel que jugaron como centros de crédito.

Ya entrados en el nuevo milenio, la aportación del profesor Enrique Soria Mesa (2002) al estudio de la temática reveló el importante papel de las mismas dentro de las dinámicas de progresión social, abriendo una interesantísima línea de investigación que ha sido continuada por varios de sus discípulos. Como trabajos de carácter general presentados en los últimos años resta por señalar el publicado por las profesoras Castro, Calvo y Granado (2008). Cabe destacar también el renovado interés que han demostrado, más recientemente, algunos historiadores del derecho sobre la materia.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, paralelamente a lo anteriormente citado, comienzan a aparecer con relativa frecuencia trabajos centrados en el estudio de las capellanías a nivel local. Esta ten-

dencia ha continuado hasta la actualidad, al punto de conformar el grueso de la bibliografía existente. A continuación, se procede a revisar algunas de las que tocan el ámbito cordobés.

Las capellanías de Córdoba han sido objeto de diversos trabajos, en especial, a partir de la década de los ochenta de la pasada centuria. Conviene señalar que no existe, hasta el momento, obra alguna que examine el conjunto de estas fundaciones pías en toda la provincia, cuestión a la que este texto, pese a sus limitaciones, pretende dar respuesta.

La mayoría de las publicaciones cordobesas evidencian una fuerte propensión al localismo. Su extensión queda restringida, en numerosas ocasiones, a la diagnosis de uno o varios casos particulares sin pretender exceder el tema concreto de su estudio. Existen algunas notables excepciones a lo antedicho, tales como el artículo del profesor Gonzalo Herreros Moya (2012), que sigue la estela del nombrado Enrique Soria Mesa o los trabajos del cronista ucubitano Miguel Ventura Gracia (2013), que extiende sus pesquisas al área de la campiña cordobesa, siendo uno de los pocos que compilan varias localidades simultáneamente, aunque centrando su atención en la villa de Espejo (2007).

El tema no ha sido tratado homogéneamente en toda la provincia, así podemos hallar que únicamente las poblaciones de Belalcázar (Cerro García 2018), Cabra (Calvo Poyato 1981), Espejo (Ventura Gracia 2017), Iznájar (a), Luque (Ventura Gracia 2017), Palma del Río (b), Pedroche (Pérez Peinado 2012), Puente de Don Gonzalo (c) (Pinilla Castro y Sánchez García 2019a; 2019b; 2020c), además de la propia capital, disponen de escritos que versan específicamente sobre alguna fundación autóctona.

4. Las capellanías en la diócesis cordobesa

Como preámbulo, es necesario delimitar el ámbito geográfico en el que vamos a situar la implantación de estas disposiciones piadosas. Indudablemente este contexto va a ser el obispado de Córdoba durante la edad moderna. Hemos de tener presente que el área sobre la cual el mitrado cordobés ejercía su autoridad era sensiblemente distinta a la actual diócesis. Por esta razón, se han excluido de este análisis diversos territorios que pertenecían a otras jurisdicciones eclesiásticas (en

rojo en la Fig. 1), tales como Priego y Carcabuey, dependientes de la Abadía de Alcalá la Real; Benamejé y Palenciana, correspondientes al priorato de León de la Orden de Santiago o la parte de Miragenil (uno de los dos núcleos que conformaron Puente Genil), inserta en la Vicaría de Estepa. Siguiendo el razonamiento inverso, se incluyen las villas de Chillón y su aldea de Guadalmez (en azul en la Fig. 1). No se han considerado tampoco las nuevas poblaciones del siglo XVIII (en amarillo en la Fig. 1).

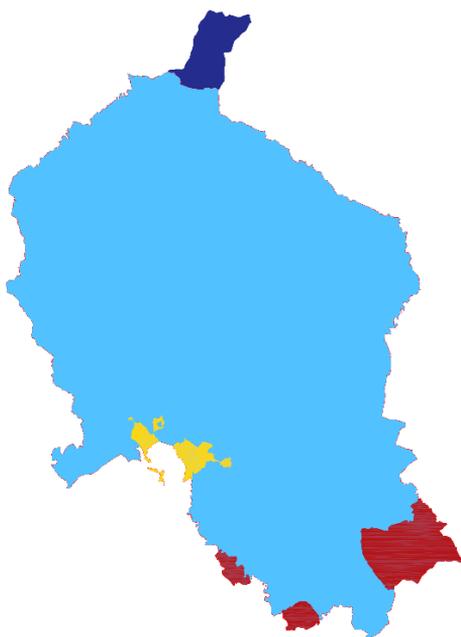


Fig. 1. Extensión de este estudio. Fuente: Elaboración propia

Este trabajo ha sido elaborado en base a la documentación depositada en el Archivo General del Obispado de Córdoba (en adelante AGOC). El fondo correspondiente a capellanías constituye uno de los mejor organizados del obispado cordobés, gracias a la ardua labor de descripción desarrollada por su personal en las últimas décadas. Estructurado en varias secciones, la que alberga un mayor volumen documental es, sin duda, la correspondiente a la administración de Capellanías. Los inventarios de este apartado han sido la fuente primaria de la cual se han extraído la mayoría de los datos.

Se advierte que la información aquí presentada no es definitiva, pues su extensión y el limitado tiempo disponible, ha hecho imposible la revisión individualizada de todas y cada una de estas fundaciones, desafío que queda a disposición de aquel que se atreva a afrontarlo. Por tanto, es casi seguro que tras un análisis completo podrían aparecer ciertas variaciones, especialmente en lo tocante a su periodo de erección, pues se ha estimado a partir de las fechas extremas de los legajos inventariados.

Hemos identificado unas 6602 capellanías en los registros diocesanos. Esta cifra no podemos considerarla absoluta pues debieron existir muchas más. Distintas destrucciones e incendios han impedido que bastantes fundaciones, de las que tenemos noticias por otros medios, hayan conservado alguna referencia dentro de este archivo.

	1400- 1500	1500- 1550	1550- 1600	1600- 1650	1650- 1700	1700- 1750	1750- 1800	NP
<i>Capital</i>	6	16	159	751	383	216	234	292
<i>Norte</i>	0	2	66	184	187	116	92	71
<i>Centro</i>	0	2	71	288	202	97	93	90
<i>Sur</i>	0	5	148	950	818	421	284	358

Tabla 1. Capellanías del obispado de Córdoba. Fuente: AGOC Sección Capellanías Administración

A la hora de organizar las entradas de la Tabla 1 se han tenido en cuenta dos parámetros: la fecha de fundación estimada de la capellanía y la población donde se localiza. Para las fechas se ha elegido clasificarlas en intervalos de 50 años, desde el siglo XVI al XVIII incluido, indicándose con las letras “NP” aquellas que no han podido adscribirse dentro de este marco temporal. El segundo indicador nos aporta una idea de cómo se distribuían a lo largo del territorio diocesano cordobés, agrupándose según el criterio que describiremos a continuación:

- Capital: Corresponde a la ciudad de Córdoba y Santa María de Trassierra.
- Norte: Agrupa los antiguos condados de Belalcázar y Santa Eufemia, así como las Siete villas de los Pedroches, Villaralto, Conquista, Chillón, Guadalmez y el valle del Guadiato.

- Centro: Las localidades del Valle Medio del Guadalquivir, junto a Cardeña, conforman esta subdivisión.
- Sur: Engloba la fértil campiña cordobesa y los núcleos de la Subbética.

Observamos una gran diferencia entre los distintos sectores señalados. Destaca, por el número de capellanías que aglutina, la parte meridional del obispado. Cosa lógica por otro lado, pues las comarcas sureñas albergan las poblaciones más ricas y populosas. La parte septentrional, en cambio, sería la que acogería un menor número de fundaciones. En la Figura 2 podemos apreciar de manera más gráfica este contraste.

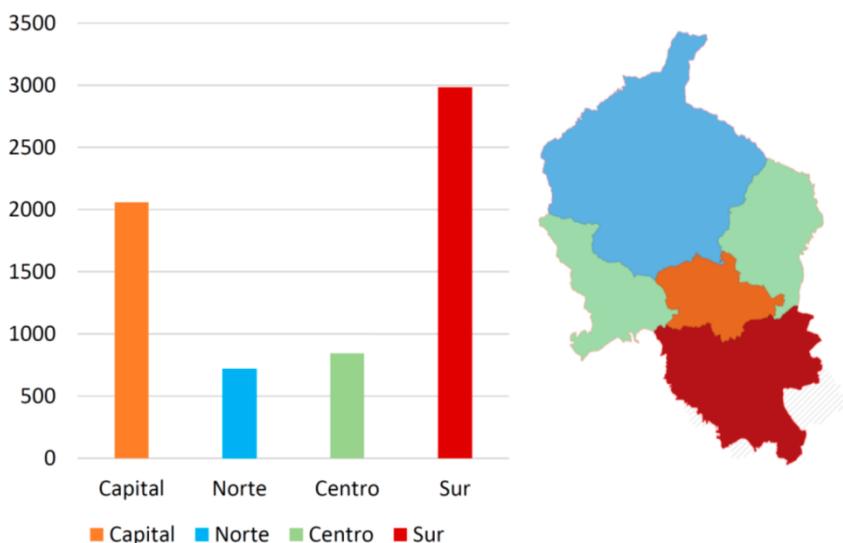


Fig. 2. Distribución sectorial de las capellanías en el obispado.
 Fuente: AGOC. Elaboración propia

Prestando atención a la fecha de erección de las disposiciones, si observamos la figura 3 vemos como el siglo XVII concentra las mayores cifras. Esta es una época de crisis para la llamada Monarquía Hispánica, assolada por las epidemias, las guerras y la decadencia económica. Los fundadores, como habitantes de su tiempo, no serían ajenos a tales circunstancias y podríamos suponer que, ante tal nefasto panorama, buscaran dar una salida segura a sus fortunos bienes.

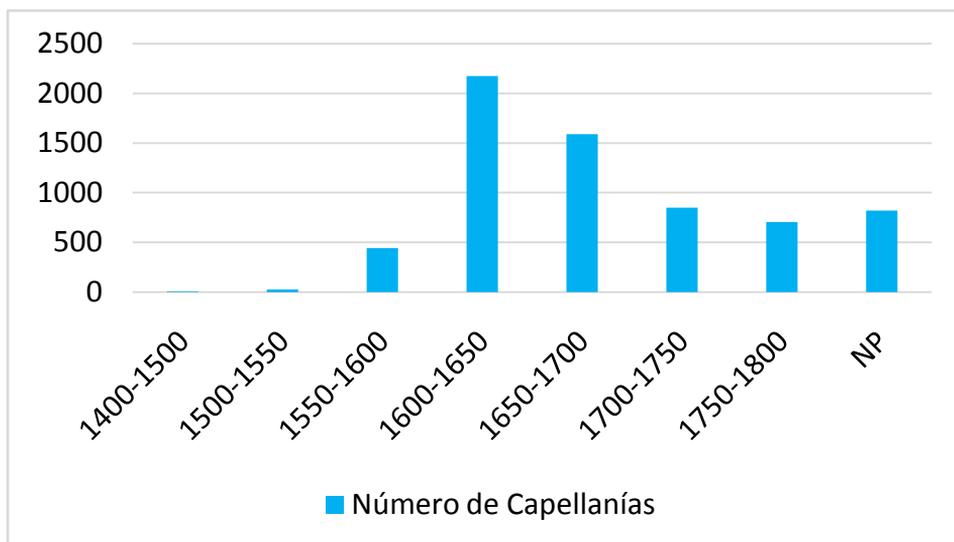


Fig. 3. Fecha estimada de fundación. Fuente: AGOC. Elaboración propia

Encontramos muy pocas anteriores al año 1500 y la totalidad de ellas emplazadas en la capital. Tras ello se aprecia una tendencia ascendente de fundaciones, hasta llegar al punto álgido en los años del seiscientos. La centuria dieciochesca evidencia el declive de las capellanías, aun así, las cifras para este periodo no son fiables y están infladas, pues muchas de las que se han considerado como erigidas en este periodo serían muy anteriores, sucediendo lo mismo con las que no han podido clasificarse, dada la antedicha problemática de las fuentes.

La ciudad de Córdoba concentra la nada desdeñable cantidad de 2054 capellanías, lo que vendría a ser más de un tercio del total existente en la diócesis. Estas, al igual que sucede en el resto del obispado, no estarían repartidas uniformemente por los barrios capitalinos. La figura 4 representa su distribución urbana.

La capa cromática que se superpone al mapa (Fig. 4) indica el número de fundaciones identificadas en cada collación. Los tonos más cálidos señalan una mayor cantidad, mientras que los más fríos denotan lo contrario. Como se puede apreciar, el barrio de la Catedral despunta por el volumen de capellanías, seguido a cierta distancia de San Pedro. La Tabla 2 nos arroja las cifras concretas.

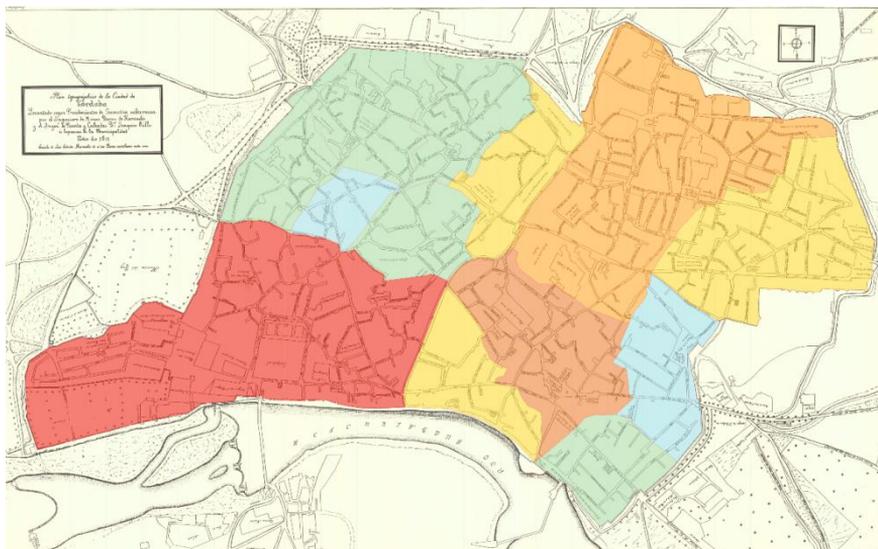


Fig. 4 Distribución de capellanías en las collaciones cordobesas.

Fuente: AGOC. Elaboración propia.

	1400- 1500	1500- 1550	1550- 1600	1600- 1650	1650- 1700	1700- 1750	1750- 1800	NP	Total
<i>San Juan</i>	0	2	9	19	5	6	5	9	55
<i>Ómnium S.</i>	0	0	6	27	13	13	12	7	78
<i>El Salvador</i>	1	0	12	39	26	19	15	25	137
<i>Santo Domingo</i>	0	0	3	27	19	10	9	13	81
<i>Santiago</i>	0	0	9	39	12	13	12	10	95
<i>La Magdalena</i>	0	0	6	22	16	3	10	9	66
<i>San Miguel</i>	0	1	5	44	25	7	10	8	100
<i>San Nicolás</i>	0	0	9	38	16	14	9	7	93
<i>La Axerquía</i>	0	0	5	54	34	15	18	12	138
<i>San Pedro</i>	0	3	27	117	48	32	25	24	276
<i>San Lorenzo</i>	1	3	14	57	28	12	11	7	133
<i>Santa Marina</i>	0	0	17	69	34	12	11	11	154
<i>Catedral</i>	4	6	28	150	86	40	59	122	495
<i>San Andrés</i>	0	1	8	48	21	19	28	28	153

Tabla 2. Capellanías del obispado de Córdoba.

Fuente: AGOC Sección Capellanías Administración

No es de extrañar que el distrito del Sagrario reúna casi 500 distintas, ya que por extensión y vecindario no tiene parangón en la ciudad. Otro factor que explica esta acumulación es la presencia de la Catedral, lugar de especial predilección para erigir capillas funerarias y capellanías que las sirvieran. A lo largo los siglos XVI y XVII este espacio se convirtió en polo de atracción para grupos familiares inmersos en pleno proceso de ascenso social, buscando acrecentar así su prestigio y proyectar, para la posteridad, un aura de abolengo, con el que intentaban opacar sus oscuros orígenes. Ejemplo de esto lo tenemos en la capilla de San Juan Bautista que, junto a su respectiva capellanía, fundadas por el chantre Juan Sigler de Espinosa (Díaz Rodríguez 2011) o la erigida por los Muñoz de Velasco bajo la advocación del Santo Sepulcro (Herrero Moya 2018).

Sigue San Pedro con 276. Este es uno de los barrios más densamente poblados y dotado de un fuerte cariz mercantil y artesanal. La acumulación de capitales por parte de un vecindario tan mesocrático podría ser la razón por la que supera a San Lorenzo o a Santa Marina, collaciones más extensas y de un vecindario más dilatado, pero de una extracción más humilde. En el extremo opuesto, tenemos a San Juan de los Caballero con tan sólo 55. Pese a todo incluso el menor de los barrios cordobeses alberga más fundaciones que muchas pequeñas villas del obispado, aun teniendo éstas una mayor demografía.

Hemos de señalar el peso que tuvo el colectivo converso a la hora de patrocinar capellanías en la urbe cordobesa (Soria Mesa 2019). Clanes de incuestionable origen judío, tales como los Aragonés, los Llerena, los San Llorente, los Suárez (Girón Pascual 2019), etc. sembraron de estas fundaciones las parroquias y conventos capitalinos.

5. Conclusiones

Después del presentar una valoración cuantitativa de la extensión de las capellanías dentro de la diócesis de Córdoba podemos llegar a la conclusión que este tipo de disposiciones piadosas gozaron de una amplia difusión, siendo erigidas mayoritariamente a lo largo del seiscientos y decayendo en la posterior centuria.

Cotejando la cifra de fundaciones presentada en este trabajo con las publicaciones existentes sobre el tema, se estima que menos del 5%

han sido estudiadas de alguna manera. Porcentaje desolador que evidencia la escasa atención que los estudiosos han mostrado sobre la cuestión.

Estas disposiciones guardan entre sus viejos papeles las claves para entender mejor buena parte de la historia social, artística y económica de la modernidad hispánica. Siendo junto al mayorazgo una de las formas de vinculación patrimonial más extendida y, con diferencia, la que conserva un mayor volumen documental, por lo que no entiende el desinterés mostrado por la historiografía.

Con este texto se ha pretendido evidenciar con cifras concretas la riqueza de esta fuente histórica que tenemos a nuestra disposición en el seno del obispado cordobés, a fin de animar a los futuros investigadores a sumergirse en estas inexploradas aguas y rescatar de sus profundidades los secretos que aún guardan.

Bibliografía

- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (1903): *Manual de capellanías y pías memorias*, Vitoria. Cecilio Egaña.
- ARANDA MENDÍAZ, M. (1993): *El hombre del siglo XVIII en Gran Canaria: El testamento como fuente de investigación histórico-jurídico*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de las Palmas de Gran Canaria.
- CALVO POYATO, J. (1981): “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, pp. 551-571.
- CASTRO PÉREZ, C., CALVO RUIZ, M., GRANADO SUÁREZ, S. (2007): “Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación”, *Anuario de historia de la Iglesia*, XVI, pp. 335-348.
- CERRO GARCÍA, A. M. (2018): “Introducción al estudio de las elites locales de la villa de Belalcázar a través del análisis de sus fundaciones piadosas. Capellanía de Francisco Murillo Velarde”, *Historia y Genealogía*, VIII, pp. 102-128.

- DÍAZ RODRÍGUEZ, A. J. (2011):” Cardenales en miniatura: la imagen del poder a través del clero capitular cordobés”, *Historia y Genealogía*, I, pp. 11-21.
- GARCÍA-ABÁSULO GONZÁLEZ, A. F. (1983): “Inversiones indianas en Córdoba. Capellanías y patronatos como entidades financieras” en TORRES RAMÍREZ, B. y HERNÁNDEZ PALOMO, J. J. (Eds.), *Andalucía y América en el siglo XVI: actas de las II Jornadas de Andalucía y América*, Huelva, Universidad de Santa María de la Rábida, Vol.1, pp. 427-454.
- GIRÓN PASCUAL, R. (2019): “Los mercaderes judeoconversos en la Córdoba del XVI”, en SORIA MESA, E. (Ed.), *La ciudad y sus legados históricos (4): Córdoba judía*, Córdoba, pp. 215-253.
- GONZÁLEZ RUIZ, M. (1950): “Las capellanías españolas en su perspectiva histórica”, *Revista Española de Derecho Canónico*, Vol. 5, XIV, pp. 475-501.
- HERREROS MOYA, G. (2012): “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*, II, pp. 111-141.
- _____ (2018): “La reconstrucción del patrimonio judeoconverso. La familia, la casa solariega y la capilla catedralicia de los Muñoz de Velasco en Córdoba”, *Historia y Genealogía*, VIII, pp. 206-230.
- PINILLA CASTRO, F.; SÁNCHEZ GARCÍA, C. (2019): “Fundación de una Capellanía, en el año 1664, por doña Catalina de Ávila en la Iglesia Mayor Parroquial de Santiago de Iznájar”, *Crónica de Córdoba y sus pueblos*, XXV, pp. 81-88.
- PÉREZ PEINADO, J. I. (2012): *Evolución histórica de la Parroquia de El Salvador de Pedroche. Iglesia Matriz de las Siete Villas (siglos IV al XX)* (Tesis doctoral), Universidad de Córdoba, Recuperado de: <http://www.pedrocheenlared.com/evolucion-historica-de-la-parroquia-de-el-salvador-de-pedroche-iglesia-matriz-de-las-siete-villas-siglos-iv-al-xx-por-jose-ignacio-perez-peinado/>
- PINILLA CASTRO, F.; SÁNCHEZ GARCÍA, C. (2019): “Capellanía fundada por Gonzalo Fernández de Córdoba ante Don Gonzalo Basques, escribano público de la villa de Palma del Río”, *Crónica de Córdoba y sus pueblos*, XXVI, pp. 57-64.

- ____ (2020): “Venta de Capellanía que en la Iglesia Parroquial de Puente de Don Gonzalo fundó doña Cathalina de Afán y Carmona contra Manuel Palomero”, *Crónica de Córdoba y sus pueblos*, XXVII, pp. 441-446.
- PRO RUIZ, J. (1989): “Las capellanías: familia, iglesia y propiedad en el Antiguo Régimen”, *Hispania Sacra*, Vol. 41, LXXXIV, pp. 585-602.
- REUS GARCÍA, J. (1859): “De las capellanías colativas”, *Revista general de legislación y jurisprudencia*, Vol. 7, XIV, pp. 106-117.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, R. (1986): “Las capellanías en el Antiguo Régimen (siglos XVI-XIX): estudio de la zona de La Sagra”, *Anales toledanos*, XXIII, pp. 101-147.
- SORIA MESA, E. (2002): “Las capellanías en la Castilla moderna: familia y ascenso social”, en IRIGOYEN LÓPEZ, A. y PÉREZ ORTIZ, A. L. (Eds.), *Familia, transmisión, y perpetuación (siglos XVI-XIX)*, Murcia, pp. 135-148.
- ____ (2019): “La presencia conversa entre los jurados de Córdoba (ss. XVI-XVII), una primera aproximación a su estudio”, en SORIA MESA, E. (Ed.), *La ciudad y sus legados históricos (4): Córdoba judía*, Córdoba, pp. 1855-214.
- VENTURA GRACIA, M. (2013): “Las capellanías, unos mayorazgos “a lo divino” en la edad moderna: Aportación a su estudio en el ámbito rural cordobés”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, Vol. 92, CLXII, pp. 51-95.
- ____ (2017): “Nueva aportación al estudio de las capellanías en la diócesis de Córdoba: el caso de la villa de Luque en los siglos XVI y XVII”, en ARANDA DONCEL, J., COSANO MOYANO, J. y ESCOBAR CAMACHO, J. M. (Eds.), *La Subbética cordobesa: una visión histórica actual*, Córdoba, pp. 287-348.

LA MUERTE Y LOS MERCADERES EN LA CÓRDOBA DE LA EDAD MODERNA (SS. XVI-XVII)*

RAFAEL M. GIRÓN PASCUAL
Universidad de Córdoba

1. Introducción. Fuentes y Estado de la Cuestión

Ya he escrito anteriormente sobre la importancia que tuvieron la artesanía y el comercio en la Córdoba de los siglos XVI y XVII. La “gran fábrica de Andalucía” destacó en la producción de derivados del cuero, paños de lana y sedas, contando con algunos de los mercaderes más activos y poderosos de la Castilla de la Época, que participaron tanto en los procesos de aprovisionamiento de materias primas, como en los de confección de las manufacturas y en su subsiguiente exportación a otros lugares dentro y fuera de la Monarquía Hispánica.

Esas facetas comerciales generaron un capital mercantil y relacional que permitió a los comerciantes enriquecerse de manera espectacular. Córdoba fue, por tanto, una tierra de promisión para cientos de mercaderes, tanto los locales, casi todos de origen judeoconverso, como de otros orígenes étnico-religiosos: cristianos viejos burgaleses o hidalgos montañeses, genoveses o flamencos. Empezamos a conocer gracias a algunas publicaciones recientes algunos aspectos comerciales, patrimoniales, relacionales y económicos de estos comerciantes, pero aún no sabemos casi nada de las mentalidades o la religiosidad de

* Este texto se inscribe en el proyecto de Investigación I+D+I (PID2019-109168GB-I00). «La mesocracia en la Andalucía de los siglos XVI y XVII. Poder, Familia y Patrimonio», dirigido por los profesores doctores Enrique Soria Mesa y Luis Salas Almela (Universidad de Córdoba) y financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

estos: ¿cómo afrontaron la muerte y dejaron ordenados sus testamentos? ¿dónde se enterraron? ¿participaron como la nobleza y el clero en fundaciones conventuales u otros legados píos? y, si fue así, ¿qué ocurrió con este patrimonio? ¿lo disfrutaron y ampliaron sus descendientes?

Para responder a estas y otras preguntas he dividido el presente trabajo en tres partes: esta introducción, con las fuentes documentales empleadas y un estado de la cuestión que se podrán leer a continuación. En una segunda parte planteo cómo la compra y edificación de capillas o la fundación de conventos, patronatos y capellanías formaron parte de varias estrategias que favorecían la transición hacia la nobleza por parte de los mismos y, para sustentar esta propuesta, veremos algunos ejemplos de mercaderes, tanto judeoconversos cordobeses como un reducido grupo de comerciantes montañeses, en principio cristianos viejos, que se asentaron en la ciudad y llevaron a cabo esas estrategias. Finalmente se aportarán unas conclusiones y la bibliografía.

Las *fuentes* utilizadas para realizar este trabajo han sido diversas. La principal, los documentos notariales del Archivo Histórico Provincial de Córdoba. Cabe destacar que, frente a la abrumadora documentación de tipo comercial y económica, son bastante reducidas las tipologías documentales relacionadas con la muerte: testamentos, fundaciones de mayorazgos, conventos, patronatos, capellanías, obras pías; adquisición de enterramientos, mecenazgo para la construcción de estos...en cualquier caso, mucha de esta documentación sigue esperándonos inédita en los protocolos notariales y confiamos investigarla en el futuro.

Los fondos del Archivo General del Obispado de Córdoba han sido claves para tratar de reconstruir las familias de los mercaderes a partir de los fondos parroquiales que se conservan en él: bautismos, matrimonios y defunciones. Al mismo tiempo, es el lugar idóneo para acercarnos a las fundaciones religiosas –patronatos, capellanías y obras pías– que algunos de ellos fundaron.

El estudio que aquí presento, como siempre, no responde a un único esfuerzo individual. Detrás de él está todo el equipo de investigación del *Laboratorio de Estudios Judeoconversos* que dirige el profesor Enrique Soria Mesa. Agradezco a todos ellos su ayuda y, espe-

cialmente al profesor Soria, Ángel Ruiz Gálvez, Antonio Díaz y Gonzalo Herreros por referirme un buen número de documentos inéditos sobre los mercaderes que trato aquí.

1.1. Estado de la cuestión

Veamos a continuación todos aquellos trabajos sobre mercaderes de Córdoba en las épocas medieval y moderna, especialmente aquellos que tratan aspectos relacionados con la muerte y las fundaciones.

Para la época medieval, John H. Edwards se ha interesado, sobre todo, por el comercio de la lana merina y del trigo en el reino de Córdoba (Edwards 1977; 1978; 1982). Ricardo Córdoba ha dedicado varios trabajos a la producción preindustrial y el comercio de Córdoba desde el punto de vista de la tecnología (artefactos preindustriales, recetarios) (Córdoba 1990; 2011), los transportes (Córdoba 1995; 2019) y la organización del trabajo gremial (Córdoba 1988). Sus discípulos, Javier López Rider (López Rider 2015; 2016) y David J. Govantes (Govantes 2021; Govantes *et alii* 2020) han trabajado últimamente el comercio de la madera y la producción y transmisión del vidrio, entre otros temas.

En torno a la ocupación artesanal de los barrios cordobeses en la Baja Edad Media debemos consultar la obra de José Manuel Escobar Camacho (Escobar 1989). Otros aspectos comerciales aparecen en el estudio de Ana Moreno y María del Rosario Relaño sobre el comercio del vino en la Córdoba del siglo XV (Moreno y Relaño 1989). Por último, encontramos la participación en el poder local de algunos linajes judeoconversos de origen mercantil en los trabajos de Margarita Cabrera (Cabrera 1997; 2005; 2016).

Si nos centramos ya en la Edad Moderna, las primeras décadas del siglo XVI han sido estudiadas por Yun Casalilla en torno al comercio del trigo y las crisis de subsistencia que se dieron en la ciudad a partir de fuentes simanquinas y del Archivo diocesano cordobés (Yun 1980). Prácticamente coetáneo al anterior trabajo, pero con una cronología algo más moderna, encontramos el libro de José Ignacio Fortea Pérez *Córdoba en el siglo XVI* (Fortea 1981). De manera menos específica, podemos encontrar referencias al comercio cordobés del dieciséis en la amplia obra de Juan Aranda Doncel (Aranda 1984; 2018).

En los últimos años el conocimiento en torno a los mercaderes cordobeses –y especialmente los judeoconversos– ha experimentado un notable avance, de mano de la perspectiva de la *Historia Social* gracias a la obra de una serie de investigadores vinculados al profesor Enrique Soria Mesa. El mismo profesor Soria adelantó en su obra *El cambio inmóvil* (Soria 2000) la integración en la élite cordobesa de algunos linajes mercantiles de ascendencia judeoconversa como los Barchilón, los Baena o los Cea, entre otros. Posteriormente, ha ahondado en la ascendencia conversa y comercial de algunas figuras claves del mundo de la cultura, como los poetas don Luis de Góngora (Soria 2015) o Juan Rufo, este último preclaro retoño de un tintorero judeoconverso que destacó en el comercio del tinte pastel (Soria 2018), y, últimamente, en las inversiones patrimoniales –obras de arte en palacios y capillas– de los judeoconversos (Soria 2019).

En estas líneas, son especialmente reseñables las tesis doctorales y publicaciones de dos de sus discípulos: Francisco I. Quevedo Sánchez y Marcos R. Cañas Pelayo. El primer autor, tristemente desaparecido, analizó varios linajes judeoconversos cordobeses y su proyección granadina como los Aragonés, Herrera, Córdoba-Ronquillo o el jurado Martín Gómez de Aragón, linajes todos ellos llenos de mercaderes en pleno ascenso social (Quevedo 2013; 2014; 2016a; 2016b; 2017). Marcos Cañas, por su parte, analizó en la suya las estrategias llevadas a cabo por los “marranos” portugueses –muchos de ellos mercaderes– para integrarse en la sociedad cordobesa de los siglos XVI y XVII y ha publicado estudios sobre varias de estas familias (Cañas 2013; 2019a; 2019b). También encontramos noticias comerciales en la obra de Antonio J. Díaz Rodríguez, especialmente en la participación de los clérigos cordobeses en el comercio del vino (Díaz 2012a; 2012b; 2019) o el origen judeoconverso –artesano y mercantil– de las familias de muchos de ellos, en pleno ascenso social (Herrerros 2019a; 2019b; Ruiz 2019).

En los últimos años, yo mismo he publicado varios trabajos que tocan de manera directa o indirecta la comunidad mercantil cordobesa. En primer lugar, traté la participación de los mercaderes genoveses en el comercio de la ciudad, sobre todo, en torno al comercio de la lana y la explotación de los lavaderos del río Guadalquivir, pero también en la provisión de tecnología italiana (telares, cardas, pesos etc.), junto con acero, espadas o medicinas (Girón 2018). Posteriormente traté la

importancia de los lavaderos de lana cordobeses y su vinculación a mercaderes burgaleses, genoveses y flamencos (Girón 2019a) o la transición de los capitales comerciales a simbólicos para los cargadores a Indias sevillanos, en un trabajo que comparte la metodología con el presente texto (Girón 2019b). Pero sin duda mi trabajo sobre los mercaderes judeoconversos cordobeses en el siglo XVI (Girón 2019c), publicado también por la Real Academia de Córdoba, es el que aborda de una manera más específica los aspectos comerciales y sociales de los mercaderes, dedicando al mercader Alonso Suárez y a sus fundaciones un espacio destacado. Muy recientemente y, por último, he tratado la biografía de un mercader burgalés asentado en Cádiz con estrechos lazos con tratantes y artesanos de Córdoba que traficaban, entre otros productos, con bonetes cordobeses (Girón 2022).

2. La muerte y los mercaderes de Córdoba: enterramientos, fundaciones de capellanías y patronazgo sobre capillas mayores

Tras una vida dedicados al comercio, los mercaderes cordobeses van a acumular un gran capital en elementos económicos típicamente comerciales: dinero en efectivo, mercancías, almacenes, tiendas, casas modestas, censos y juros. Este capital comercial debía transformarse en capital simbólico (estimación de nobleza, respetabilidad, prestigio social, reconocimiento) (Bourdieu 1978), cosa que conseguían con la construcción de palacios y capillas funerarias, la inversión en bienes raíces (cortijos, casas principales), la compra de oficios venales que les permitieron acceder al poder político, el patronazgo y fundación de conventos o la fundación de patronatos, capellanías y obras pías o la piedad.

Nos centraremos en aquellos elementos relacionados con la muerte y la continuidad del linaje a través de tiempo y los estudiaremos – como estudios de caso – a través de nueve biografías de mercaderes que residieron en Córdoba en los siglos XVI y XVII.

2.1. Algunos ejemplos de mercaderes y fundaciones

Analizaremos a continuación las biografías de nueve mercaderes que vivieron en Córdoba en los siglos XVI y XVII: Alonso Suárez,

Alonso de Cazalla y su yerno Martín Gómez de Aragón, Luis Sánchez Jurado, los hermanos Rodrigo, Juan y Gonzalo de Concha, Antonio González de Lamadrid y Juan de Medina. Los cuatro primeros, cordobeses de origen judeoconverso y, los cinco últimos, hidalgos pobres procedentes de las montañas de Burgos.

2.1.1. Alonso Suárez

Ya dedicamos algunas líneas a este mercader, el primer contribuyente a la renta de los paños de Córdoba a finales del siglo XVI, hace unos años (Girón 2019c: 240-248), especialmente sobre sus facetas comerciales, su condición judeoconversa, y al mayorazgo que este fundó y disfrutaron sus ilustres descendientes, los duques de Rivas. Además del mayorazgo dejó órdenes para fundar una capellanía, que sus herederos asociaron a una capilla en el Salvador. La capellanía estaba dotada de unas casas en la calle de la Feria, unas casas en la plaza de San Agustín, 75.000 maravedíes de censo 14.000/1.000 (7.14% anual) sobre sus casas de Santa María (Archivo Histórico Provincial de Córdoba, a partir de ahora, AHPCo, 12.407P, ff. 1838r-1845v y 15.876P, ff. 20-25v).

Pese a que no conocemos la cifra concreta de sus rentas, suponemos que serían suficientes para mantener la capilla y sus capellanes. Sabemos que el mercader fue enterrado en “*las gradas y hueco del altar mayor de la iglesia del Salvador de Córdoba*” (AHPCo, 15.876, ff. 20-25v.). La iglesia del Salvador no se conserva en la actualidad. Estaba situada en la confluencia de las calles Alfonso XIII y García Lovera. No obstante, el retablo parece que fue trasladado a la iglesia de la Compañía, actual parroquia de Santo Domingo de Silos y el Salvador.

2.1.2. Alonso de Cazalla y Martín Gómez de Aragón

Estos dos mercaderes judeoconversos, suegro y yerno, han recibido distinto tratamiento historiográfico. De Alonso de Cazalla, hijo del escribano de Córdoba Pedro de Llerena, prácticamente no se sabe nada. No se conserva su testamento en los protocolos notariales y lo que sabemos de él se debe a las noticias que nos aportan documentos de su

mujer, su yerno y de su hija doña Leonor de Aragón. Alonso fue jurado de Córdoba y, lo que más nos interesa, fundador de la capilla de Nuestra Señora de la Antigua en la catedral de Córdoba.



Figura 1. Al fondo, la capilla de Nuestra Señora de la Antigua en la catedral de Córdoba

De su yerno, Martín Gómez de Aragón, fundador del convento de San Martín, contamos con varios trabajos (Quevedo 2013; Herreros 2019a; 2019b). Dejó por su testamento ordenada la construcción de dicho convento al parecer en las antiguas casas de los marqueses de Comares. El mismo fue derruido y su ubicación la ocupa hoy el Gran Teatro.

Sin embargo, puesto que el citado convento estaba aún sin construir, solicitaba ser enterrado de manera provisional junto a su mujer en el convento del Corpus Christi de Córdoba, hoy sede de la Fundación Gala, tal como aparece en el testamento impreso del citado mercader (Gómez 1635). En el citado documento se pone de manifiesto el marcado interés fundacional de nuestro biografiado, con legados para niñas huérfanas, capellanías, dotes para casar doncellas y otras obras pías por valor de decenas de miles de ducados.

2.1.3. *Luis Sánchez Jurado*

Miembro de la familia judeoconversa de los Jurado –estudiada por Enrique Soria por su parentesco con el poeta Juan Rufo (Soria Mesa 2018)– Luis Sánchez Jurado se nos presenta como un mercader algo atípico, esencialmente por la naturaleza de sus intercambios comerciales y lo exótico de sus contactos –fue el agente de los banqueros Fugger en Córdoba, para los que encargaba ricos jaeces, y de un buen número de mercaderes burgaleses– como por su ocupación como labrador y arrendador de tierras de la nobleza.

En su testamento de 1575 deja grandes cantidades de dinero para fundar obras pías (1000 ducados), dos capellanías (2000 ducados) y 1000 ducados para fundar un patronato para casar doncellas pobres (AHPCo, 10292P, s.f. (13-XII-1575).

En este mismo documento se nos informa de su lugar de enterramiento junto al púlpito del monasterio de San Francisco de Córdoba, “donde está una losa grande con mi nombre y dos aldabas”. Desgraciadamente, esta lápida no se conserva en la actualidad.

2.1.4. *Los hermanos Gonzalo, Juan y Rodrigo de Concha*

El profesor Enrique Soria Mesa dedicó algunas líneas a estos mercaderes de origen montañés –oriundos de Herada de Soba en Cantabria– y la entrada de sus descendientes en el cabildo cordobés (Soria 2000: 109-111). Una rama de la familia, tras fusionarse con los Torralbo, terminará titulando como vizcondes de la Montesina a finales del siglo XVIII (Fernández-Daza 2018).

Como mercaderes destacaron Gonzalo y Rodrigo entre las décadas de los 50 y 80 del siglo XVI vendiendo todo tipo de productos, desde paños locales y extranjeros, azafrán, y coral, lo que nos hace pensar que actuaron como agentes de mercaderes genoveses (AHPCo, 12085P, ff. 352v.; 392r y v.)

Al final de sus días ambos hermanos fundan mayorazgos y todo tipo de fundaciones. Centremos nuestro interés en Gonzalo. Por su testamento de 1582 un dejó un buen número de misas y legados (AHPCo, 12084, n° 14), a saber:

- 50 misas por su alma en cada parroquia de Córdoba
- 25 misas por su alma en cada convento de Córdoba
- 1000 misas por su alma en San Pedro
- Funda unas fiestas en honor de la Limpia Concepción en Herada de Soba a celebrar en agosto y septiembre de cada año.
- Deja 12000 maravedíes anuales para ropa de cama y vestido a los pobres de la cárcel.
- Funda patronato para casar cuatro doncellas pobres cada año
- Funda una capellanía en San Pedro con 20.000 maravedíes de renta sobre el mesón del Guadiana.

Más interesante nos resulta para nuestros fines es la capellanía de San Pedro sobre las rentas del “mesón del Guadiana”. Este mesón no es otro que la Posada del Potro llamada así en el siglo XVI porque la tenía arrendada Lorenzo de Guadiana (AGOC, Capellanías, 1930/1-Pieza 2).



Figuras 2 y 3: Posada del Potro

2.1.5. Antonio González de Lamadrid

Nacido a principio del siglo XVI en Lamadrid, población del concejo de Valdaguila, muy cerca de San Vicente de la Barquera (hoy Cantabria) en lo que entonces era conocido como las montañas de Burgos, este mercader vecindado en Córdoba ejemplifica el caso de un indiano de éxito (Porrás 1993: 103-113) y (Soria 2000: 109). Poco se sabe hasta la fecha de sus facetas comerciales en Indias (Perú y Charcas), si bien, la riqueza acumulada le permitió adquirir a su regre-

so en 1555 cuantiosos cortijos en la campiña cordobesa al sur de Santaella (Bascón, Fuentevieja, doña María), huertas en Córdoba y una casa principal junto a la Puerta del Osario en la parroquia de San Miguel.

Tampoco se le resistió el cabildo municipal cordobés, siendo veinticuatro al menos desde 1567, cargo que pasó a su yerno don Juan de Guzmán de los Ríos, dueño del cortijo de Sancho Miranda y marido de su única hija: doña Antonia González de la Madrid (Porras 1993: 103-113). Se trata de uno de los muy pocos advenedizos que accedieron a los cargos de veinticuatro, pues estos oficios estaban copados por las grandes familias nobles de origen medieval (Soria 2000).

Pero la inversión que más nos interesa resultó la adquisición del patronato de la capilla mayor del convento de Nuestra Señora de la Merced, actual sede de la Diputación de Córdoba, con un enterramiento junto al altar de esta, donde se sepultó el mercader y su familia. Allí debían estar sus armas, pero el incendio de 1974 y su posterior restauración, bastante deficiente a nivel heráldico, no nos ayuda a confirmar tal afirmación.

2.1.6. *Juan de Medina*

Otro de los grandes desconocidos de la historiografía cordobesa, este mercader y verleger burgalés –natural de Medina de Pomar y fallecido en Córdoba en 1564– se adivina como uno de los agentes más activos dentro del comercio lanero de la ciudad de la Mezquita con la ciudad de Burgos. No abandonó esta ocupación su hijo Martín, al menos, hasta que ocupó el puesto de veinticuatro de Córdoba, apareciendo como vendedor de lana lavada a vecinos de los Pedroches, con toda seguridad en calidad de mercader-hacedor (AHPCo, 10292P s.f.; 12372P, ff. 156v, 160r; 15314P, ff. 96r y v).

Como en el caso de Alonso Suárez, Juan de Medina solicita a sus albaceas la compra de una sepultura en el convento de su enterramiento, en este caso en el convento de la Encarnación, y su idea de fundar una capellanía “en la mejor sepultura que hubiere, para la capellanía que quiero fundar en ella”. Sobre estas fundaciones ver (Villar y Dabrio 1992) y (Raya 2011). Al parecer llevaba años negociando con las monjas y, finalmente, su hijo Martín llegó a un acuerdo con las reli-

giosas para construir la capilla mayor y dejar plasmadas en ella las armas de su linaje, los Medina.



Figuras 4 y 5: El convento de la Encarnación

3. Conclusiones

La propuesta teórica y los ejemplos aportados creo que ponen de manifiesto el interés fundacional (capillas, conventos, capellanías y otros patronatos) de los mercaderes cordobeses de los siglos XVI y XVII. Estos dedicaron sus últimos años de vida a ordenar una serie de legados (misas, patronatos, enterramientos) para acomodar mejor su alma en la viuda eterna y, al mismo tiempo, situar a sus descendientes en el camino hacia el ascenso social y el ennoblecimiento, si es que ellos mismos no lo habían alcanzado ya.

Aunque se tratara de mercaderes de orígenes distintos (conversos cordobeses o hidalgos montañeses) todos transformaron gran parte de su capital comercial en capital simbólico (capillas, patronatos sobre conventos, bienes raíces) o devocional (misas) que les permitieron ser percibidos por la sociedad como nobles y poderosos, al mismo tiempo que píos y misericordiosos.

De nuevo hay que reivindicar la importancia de los mercaderes cordobeses como origen de una buena parte del patrimonio arquitectónico cordobés, por mucho que se asocie el mismo a sus ennoblecidos descendientes. Los paños de lana, las telas de seda, los guadameciles y cordobanes, y otros muchos productos se transmutaron en piedra, mármol, rejas de acero y ladrillo por obra y gracia de estos casi desconocidos cordobeses y foráneos, todos ellos mercaderes en la Córdoba artesana y comercial de los siglos XVI y XVII.

Bibliografía

- ARANDA DONCEL, J. (1984): *Historia de Córdoba: La época moderna (1517-1808)*, Córdoba, Caja de Ahorros de Córdoba.
- ____ (2018): “El barrio cordobés del campo de la verdad en lo siglos de la Modernidad (1570-1807)”, *Al-Mulk, Anuario de Estudios Arabistas*, II, 16, pp. 171-216.
- BOURDIEU, P. (1978): “Capital symbolique et classes sociales”, *L’Arc*, 72, pp. 13-19.
- CABRERA SÁNCHEZ, M. (1997): “El problema converso en Córdoba. El incidente de la Cruz del Rastro”, en GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (ed.) *La Península Ibérica en la era de los Descubrimientos*, Sevilla, pp. 331-339.
- ____ (1998): *Nobleza, oligarquía y poder en Córdoba al final de la Edad Media*, Córdoba, Universidad de Córdoba-Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- ____ (2005): Los conversos de Córdoba en el siglo XV: la familia del jurado Martín Alfonso’, *Anuario de Estudios Medievales*, 35, pp. 185-232.
- ____ (2016): “Cristianos nuevos y cargos concejiles: jurados conversos en Córdoba a fines del Medievo”, *Espacio, Tiempo y Forma, Historia Medieval*, 29, pp. 115-181.
- CAÑAS PELAYO, M. (2013): “Judaizantes y Malsines: redes criptojudías portuguesas durante el seiscientos ante el Tribunal de Córdoba”, *Historia y Genealogía*, 3, pp. 23-40.
- ____ (2019): *Los judeoconversos portugueses en el tribunal inquisitorial de Córdoba: un análisis social (ss. XVI-XVII)*, Tesis docto-

- ral, Córdoba, Universidad de Córdoba. Recuperado de: <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/13804>
- CAÑAS PELAYO, M. (2019): “De una compañía comercial a la inserción en la élite cordobesa: Los Fernández de Carreras (siglos XVI-XVIII)”, *Espacio, tiempo y forma, Serie IV, Historia Moderna*, 32, pp. 263-288.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, R. (1989): “Poder municipal y control gremial: legislación e impuestos en materia industrial del cabildo de Córdoba a fines del siglo XV”, *Ifigea*, 5-6 (1988-1989), pp. 173-206.
- _____ (1990): *La industria medieval de Córdoba*, Córdoba, Caja provincial de Ahorros de Córdoba.
- _____ (1995): “Comunicaciones, transportes y albergues en el reino de Córdoba a fines de la Edad Media”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 22, pp. 87-118.
- _____ (2011): “Los batanes hidráulicos de la cuenca del Guadalquivir a fines de la Edad Media: explotación y equipamiento técnico”, *Anuario de estudios medievales*, 41, pp. 593-622.
- _____ (2019): “Producción y usos de piedras moleras en Puente Genil (Córdoba) durante la segunda mitad del siglo xvi”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 49.2, pp. 243-269.
- DÍAZ RODRÍGUEZ, A. J. (2012): *El clero catedralicio en la España moderna: los miembros del Cabildo de la Catedral de Córdoba (1475-1808)*, Murcia, Editium.
- _____ (2012): “Inversión económica y gestión patrimonial particular entre los prebendados de la España moderna: Córdoba (1500-1800)”, *Obradoiro de historia moderna*, 21, pp. 157-189.
- _____ (2016): “Diccionario bibliográfico de la catedral de Córdoba (II): Los miembros del cabildo en época Moderna”, *Historia y Genealogía*, 6, pp. 33-63.
- _____ (2019): “Roma y el patrimonio judeoconverso: negocios curiales y ascenso social entre los conversos andaluces (ss. XVI-XVII)”, *Mediterranea Ricerche Storiche*, 46, pp. 277-314.
- EDWARDS, J. H. (1977): “Oligarchy and merchant capitalism in Lower Andalusia under the Catholic Kings: The case of Cordo-

- ba and Jerez de la Frontera”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 4, pp. 11-33.
- ____ (1978): “El comercio lanero en Córdoba bajo los Reyes Católicos”, *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Medieval*, Córdoba, I, pp. 423-428.
- ____ (1982): *Christian Cordoba. The city and its region in the late Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ESCOBAR CAMACHO, J.M. (1989): *Córdoba en la Baja Edad Media. Evolución urbana de la ciudad*, Córdoba, Caja Provincial de Ahorros.
- FERNÁNDEZ-DAZA ÁLVAREZ, C. (2018): “La familia política de Francisco Fernández Golfín: Una aproximación al vizcondado de la Montesina” en CARMONA BARRERO, J.D., TRIBIÑO GARCÍA, M. (eds.) *Juan Meléndez Valdés y su tiempo en Tierra de Barros en el Bicentenario de su muerte (1817-2017): actas de las IX Jornadas de Historia de Almendralejo y Tierra de Barros*, Almendralejo, Asociación Histórica de Almendralejo, pp. 221-252.
- FORTEA PÉREZ, J.I. (1981): *Córdoba en el siglo XVI: Las bases demográficas y económicas de una expansión urbana*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- GIRÓN PASCUAL, R. (2018): *Comercio y Poder. Mercaderes genoveses en el Sureste de Castilla durante los siglos XVI y XVII (1550-1700)*, Valladolid, Universidad de Valladolid-Cátedra Simón-Ruiz.
- ____ (2019): “Capital comercial, capital simbólico. El patrimonio de los cargadores a Indias judeoconversos en la Sevilla de los siglos XVI y XVII”, *Mediterranea. Ricerca storiche*, 46, pp. 315-348.
- ____ (2019) “Lana sucia, lana lavada. Los lavaderos de lana y sus propietarios en la España de la Edad Moderna (ss. XVI-XIX): Un estado de la cuestión”, *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, 39, pp. 209-256.
- ____ (2019): “Los mercaderes judeoconversos en la Córdoba del XVI” en SORIA MESA, E. (ed.) *La ciudad y sus legados histó-*

- ricos (4). Córdoba judía*, Córdoba, Real Academia de Córdoba, pp. 215-253.
- ____ (2022): “Esclavos y muchas otras cosas: La red comercial de Diego de Polanco, mercader burgalés y regidor de Cádiz (s. XVI)”, *Anuario de Estudios Americanos*, 79, 2, pp. 543-571.
- GOVANTES EDWARDS, D. (2021): *El papel social y político de las pirotecnologías en la Edad Media Hispana y fórmulas de transmisión: vidrio y cerámicas vidriadas*, (Tesis doctoral), Córdoba, Universidad de Córdoba. Recuperado de: <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/21424>
- GOVANTES EDWARDS, D., LÓPEZ RIDER, J., DUCKWORTH, C.N. (2020): “Glassmaking in medieval technical literature in the Iberian Peninsula”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, 12, 2, pp. 267-291.
- GÓMEZ DE ARAGÓN, M. (1625): *Testamento de la buena memoria de Martín Gómez de Aragón, jurado que fue de Córdoba, fundador del convento y monjas de San Martín, casa de recogimiento de niñas huérfanas, capellanías, dotes de doncellas, redención de cautivos y otras limosnas y obras pías*, Córdoba.
- HERREROS MOYA, G. (2019): ““Escudos pintan escudos”: heráldica de judeoconversos y mercaderes en Córdoba en la edad moderna”, *Mediterranea Ricerche Storiche*, 46, pp. 349-382.
- ____ (2019): “Personajes célebres de Córdoba judeoconversa”, en Enrique Soria Mesa (ed.) *La ciudad y sus legados históricos (4). Córdoba judía*, Córdoba, Real Academia de Córdoba, 2019, pp. 147-185.
- LÓPEZ RIDER, J. (2015): “El gasto municipal de los concejos castellanos a fines de la Edad Media: El caso de Córdoba en la segunda mitad del siglo XV (1452-1500)”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 42, pp. 199-239.
- ____ (2016): “La producción de carbón en el Reino de Córdoba a fines de la Edad Media: un ejemplo de aprovechamiento del monte Mediterráneo”, *Anuario de Estudios Medievales*, 46, pp. 819-858.
- MORENO MORENO, A. y RELAÑO MARTÍNEZ, M.R. (1986): “El comercio del vino en la Córdoba del siglo XV” en CABRERA

- MUÑOZ, E (ed.). *Andalucía entre oriente y occidente, (1236-1492): actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, pp. 495-502.
- PORRAS DE LA PUENTE, A. (1993): *Familias de XXIV de Córdoba. I. Los Díaz de Morales, los vizcondes de Sancho Miranda y condes de Gavia*, Córdoba.
- QUEVEDO SÁNCHEZ, F.I. (2013): “Estrategias familiares con fines económicos y sociales. El caso del jurado cordobés Martín Gómez de Aragón”, *Historia y Genealogía*, 3, pp. 65-82.
- _____ (2014): “Inventando el pasado. La familia judeoconversa Herrera de Córdoba y Granada”, *Anahgramas: Análisis históricos de Grado y Máster*, 1, pp. 235-272.
- _____ (2016): “Nobles judeoconvertos: los oscuros orígenes del linaje Córdoba-Ronquillo”, *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 76, 2, pp. 363-396.
- _____ (2016): *Familias en movimiento. Los judeoconvertos cordobeses y su proyección en el reino de Granada (ss. XV-XVII)*, Tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada. Recuperado en: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/43675>
- _____ (2017): “Juan Recio Aragonés, un judeoconverso entre la élite lucentina”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 27, pp. 259-283.
- RAYA RAYA, M.D. (2011): “El monasterio cisterciense de Nuestra Señora de la Encarnación de Córdoba: estudio artístico” en CAMPOS FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J. (coord.) *La clausura femenina en el Mundo Hispánico. Una fidelidad secular: Simposium (XIX Edición) San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre*, 2, pp. 741-760.
- RUIZ GÁLVEZ, A.M. (2019): “Los estudios sobre el patrimonio judeoconverso en la corona de Castilla: Las promociones artísticas como instrumento de integración social”, *Mediterranea Ricerche Storiche*, 46, pp. 225-250.
- SORIA MESA, E. (2000): *El cambio inmóvil: transformaciones y permanencias en una élite de poder (ss.XVI-XIX)*, Córdoba, Ediciones La Posada.

- ____ (2007): *La nobleza en la España moderna: cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons.
- ____ (2015): *El origen judío de Góngora*, Córdoba, Editorial Hannover.
- ____ (2018): “Juan Rufo, judeoconverso. El origen judío del autor de La Austriada”, *Creneida: Anuario de Literaturas Hispánicas*, 6, pp. 8-45.
- ____ (2019): “El patrimonio histórico-artístico de las élites judeoconversas españolas. Propuestas de análisis desde la historia social”, *Mediterranea Ricerche Storiche*, 46, pp. 251-276.
- YUN CASALILLA, B. (1980): *Crisis de subsistencias y conflictividad social en Córdoba a principios del siglo XVI . Una ciudad andaluza en los comienzos de la modernidad*, Córdoba, Diputación de Córdoba.

LA MUERTE EN CÓRDOBA A TRAVÉS DE LOS TEXTOS LITERARIOS ESPAÑOLES DE ÉPOCA BAJOMEDIEVAL Y MODERNA

ANTONIO CRUZ CASADO
JUANA TOLEDANO MOLINA
Real Academia de Córdoba

*“Entre los libros de mi biblioteca (estoy viéndolos)
hay alguno que ya nunca abriré...
La muerte me desgasta incesante”*

Jorge Luis Borges

La literatura española, al igual que sucede con las restantes literaturas, se nutre de una serie de temas fundamentales que se combinan y se reiteran a lo largo del tiempo. Uno de los temas más frecuentemente utilizado por todos los escritores, en todas las épocas, es la presencia conjunta del amor y la muerte, *eros* y *tánatos*, en su expresión clásica, de lo que dan fe numerosas obras, como sucede, por ejemplo, con *Don Tristán de Leonís* (1501), un libro de caballerías del siglo XVI, cuyos paradigmas originales se encuentran en las literaturas célticas y anglosajonas y han dado origen a creaciones de singular interés.

Sin embargo, en esta ocasión, nos ocuparemos solamente del tema de la muerte, centrándonos en las corrientes y obras que pueblan nuestra Baja Edad Media y nuestra Época Moderna, es decir, un amplio arco temporal que va desde el siglo XV al XVIII, aproximadamente. La cultura cordobesa no es, en absoluto, ajena a estas corrientes temáticas y, en más de una ocasión, ofrece muestras singulares autóctonas, por lo que se refiere a su interés y a su calidad, como nos encargaremos de resaltar a lo largo de estas páginas. Córdoba se inserta en una amplia tradición hispánica, por lo que al tema mortuorio se refiere, y

tanto los autores como los temas cordobeses participan de una corriente más amplia, nacional, si se quiere, cuyos límites resulta un tanto aventurado delimitar.

De esta forma, las medievales *Danzas de la muerte* y las *Coplas a la muerte de su padre*, de Jorge Manrique, de gran importancia en el tema que nos ocupa, deben figurar como fuentes temáticas o resúmenes de amplias tendencias no sólo hispánicas, sino también europeas, en las que bebieron una amplísima colección de obras y autores nuestros.

En la *Danza*, la Muerte se presenta desde el comienzo y va invitando a diversos personajes a participar en el fúnebre baile, lo que significa el final de la vida para todos ellos. Así comienza la parte poética de este texto, que suele fecharse en el siglo XV:

*“Yo so la muerte cierta a todas criaturas
que son y serán en el mundo durante,
demando y digo: “¡Oh, home! ¿Por qué curas
de vida tan breve en punto pasante?”*

(Danza general de la muerte 1991: 28).

A continuación, interviene un predicador que exhorta a los mortales a comportarse cristianamente y decir los pecados cometidos, aspecto religioso que puede ser uno de los objetivos básicos del texto. La muerte va llamando a todas las clases sociales a participar en su danza, de mal o buen grado, al mismo tiempo que los va consolando, en el caso de que sus obras hayan sido buenas, o, en el caso contrario, les echa en cara sus pecados o sus faltas. Entre los que pudiéramos considerar condenados están la doncella, el papa, el emperador, el cardenal, el rey, el patriarca, el duque, el arzobispo, el condestable, el obispo, el caballero, el abad, el deán, el mercader, el arcediano, el abogado, el canónigo, el cura, el usurero, el fraile, el contador, el recaudador, el subdiácono, el sacristán y el santero, lo que se corresponde, de forma aproximada con las clases sociales altas, tanto en el mundo eclesiástico como en el de la política, y también los ricos, los que tienen o manejan dineros, en tanto que, en el extremo opuesto, obtienen la absolución o, al menos, un trato menos duro por parte de la muerte, varios representantes de una clase social más baja, más sufriente y más espiritual en algún caso, entre los que están el escudero, el físico, el labrador, el ermitaño, el rabino y el alfaquí.

La estrofa final indica el sometimiento de todos los hombres a la ley fatal de la muerte, así como la necesidad de hacer penitencia:

*“Pues que así es que a morir habemos,
de necesidad, sin otro remedio,
con pura conciencia todos trabajemos
en servir a Dios, sin otro comedio,
ca él es principe [principio], fin e el medio,
por do si le place habremos folgura,
aunque la muerte con danza muy dura
nos meta en su corro en cualquier comedio”*

(Danza general de la muerte 1991: 47-48).

Aunque la *Danza de la muerte* tuvo mucha relevancia en los diversos ámbitos humanos de la época (poesía, teatro, pintura, etc.), las *Coplas a la muerte de su padre*, de Jorge Manrique, supera en mucho el anónimo texto medieval, ofreciéndonos una obra que sugiere la perfección literaria en muchos aspectos: métrica, pensamiento, lirismo, religiosidad, amor al padre, idea de la fama que supera a la muerte, etc.

En el majestuoso comienzo el autor (o el yo lírico) hace una llamada al alma dormida, quizás sumida en el sueño del pecado, para que reflexione en torno a la rapidez con que se pasa la vida y los placeres humanos anejos a la misma, elementos del tiempo pasado que se consideran mejores que el presente incierto. He aquí el conocido comienzo, la primera copla manriqueña:

*“Recuerde el alma dormida,
avive el seso e despierte
contemplando
cómo se pasa la vida,
cómo se viene la muerte
tan callando,
cuán presto se va el placer,
cómo después de acordado
da dolor,
cómo, a nuestro parecer,
cualquiera tiempo pasado
fue mejor”*

(Manrique 1983: 47).

La preciosa metáfora amplificada de los ríos equiparables a la vida humana, así como la variedad de los mismos, en cuanto a calidad y grandeza se refiere, se encuentran en la tercera estrofa. Hay aquí un sentimiento igualatorio de todas las personas ante la muerte, tanto los que se alimentan de lo que ganan con sus manos, los que pudiéramos llamar obreros, o ganapanes, con designación propia del período clásico, como los que tienen la suerte de pertenecer a una familia rica.

*“Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar,
que es el morir;
allí van los señoríos
derechos a se acabar
e consumir;
allí los ríos caudales,
allí los otros medianos
e más chicos,
allegados son iguales
los que viven por sus manos
y los ricos”*

(Manrique 1983: 48).

Cada estrofa, cada verso, cada sintagma, merecerían un ceñido comentario, como se ha hecho en varias ocasiones, aunque ahora sólo señalaremos algunos rasgos más de esta importante composición, motivada por el fallecimiento de don Rodrigo Manrique, el padre del autor, Maestro de Santiago, que entabla un diálogo con la Muerte personificada. Entre las muchas ideas de este diálogo hay que señalar las dos maneras de alcanzar el cielo que aparecen destacadas, una referida a los religiosos, que consiguen la salvación con oraciones y sacrificios, y otra, que afecta a los caballeros, los cuales logran el premio final mediante la realización de trabajos, de batallas contra los moros, en ese momento. Además, la misma Muerte señala a don Rodrigo la existencia de tres vidas diferentes, la vida temporal, la que desarrolla cada uno; la eternal, que es la vida verdadera a la que todos aspiramos, y la de la fama, puesto que el hombre, ya en época prerrenacentista, pervive en la memoria de todos gracias a los hechos que realiza.

Las *Coplas* tuvieron mucho éxito, fueron leídas, meditadas y también glosadas, o comentadas en verso. El fuerte componente ascético y

religioso se ve ampliado e intensificado, habitualmente de forma innecesaria, puesto que el elemento lírico de las mismas, el fuerte poder de comunicación íntima con respecto a los lectores, no se ve mejorado en absoluto. Entre los glosadores del poema manriqueño, algunos de los cuales tuvieron ediciones incluso hasta el siglo XVIII, hay que citar a Jorge de Montemayor, Diego Barahona, Pedro de Padilla, Gregorio Silvestre, Luis de Aranda, Juan de Guzmán, Rodrigo de Valdepeñas, Luis Pérez y Alonso de Cervantes.

Señalemos sólo un fragmento, para ver como se ha procedido a una *amplificatio* poética un tanto acorde con el espíritu del texto manriqueño. Es el comienzo de Diego Barahona, que incide en la fugacidad de las cosas terrenas:

*“Este mundo y sus placeres
 todos son perecederos,
 fugitivos;
 sus riquezas, sus haberes,
 sus veredas y senderos
 son esquivos.
 Y pues vemos que esta vida
 se nos va en la mejor suerte
 adelgazando,
 recuerde el alma dormida,
 avive el seso y despierte,
 contemplando”*
 (Barahona 1541).

Contemporáneo de Jorge Manrique es Juan de Mena, sin duda el autor cordobés más importante de estas centurias bajomedievales y prerrenacentistas. Hay en su obra diversos elementos poéticos relacionados con el tema de la muerte, como una canción, que se le atribuye, titulada “Decir o tratado de la muerte”, en la que se advierten influencias diversas de obras anteriores, entre las que deben figurar las dos creaciones antes citadas, la *Danza general de la muerte* y las *Coplas* de Jorge Manrique.

Muy perceptible es el tema que nos ocupa, en una breve canción de amor, de rasgos cancioneriles, que se inicia con el verso “¡Oh, rabiosas tentaciones!” y cuya estrofa segunda dice así:

*“Ven por mí, muerte maldita,
perezosa en tu venida,
porque pueda dar finida
a la mi cuita infinita;
rasga del todo la foja
do son escritos mis días
e del mi cuerpo despoja
la vida que tanto enoja
las tristes querellas mía”*
(Mena 1994: 309).

En su gran obra, el *Laberinto de Fortuna* o las *Trescientas*, compuesta en la línea de la *Divina Comedia* de Dante, y teniendo a la vista otros textos clásicos y prerrenacentistas, hay varias coplas de arte mayor, estrofa que el cordobés emplea magistralmente, en las que se localiza un episodio relacionado con diversos aspectos mortuorios y sobrenaturales.

Ya en la parte final del poema, encontramos la relación de lo que contiene el gabinete de la maga de Valladolid, algunos de cuyos elementos se verán incluidos luego en la descripción, mucho más conocida, del laboratorio mágico de la vieja Celestina, en la tragicomedia de Fernando de Rojas. Pero, además, Mena nos presenta un hecho sorprendente, la resurrección de un cadáver, mediante el cual la bruja podrá profetizar, en cierto sentido, lo que le ocurra a uno de los personajes más importantes de la corte del rey Juan II de Castilla, el condestable don Álvaro de Luna. Y aunque se conozca la fuente del relato, que es un importante clásico cordobés (Lucano, en el libro VI de su *Farsalia*), la creación de Mena nos resulta de lo más original e interesante; una de sus estrofas dice así:

*“Los miembros ya tiemblan del cuerpo muy fríos,
medrosos de oír el canto segundo;
ya forma las voces el pecho iracundo,
temiendo la maga y sus poderíos,
la cual se le llega con sonos impíos
y hace preguntas por modo callado
al cuerpo ya vivo, después de finado,
por que sus actos no salgan vacíos”*
(Mena 1994:143).

Algunos críticos han considerado estas coplas como la parte más bella del *Laberinto*, un texto dificultoso, muy latinizante, que necesitó que varios comentadores, como el Brocense o el comendador Hernán Núñez, fuesen aclarando diversos pasajes marcados por la oscuridad, algo que sucederá más adelante en nuestra literatura, sobre todo en las obras mayores de don Luis de Góngora, igualmente necesarias de comentario.

Como ejemplo de estas aclaraciones textuales, recordemos un fragmento del comendador Hernán Núñez, al referirse a la expresión *con sones impíos*, de la copla citada, que es la 252:

“Con palabras malvadas y vedadas por nuestra religión. Las cuales pone Lucano en esta manera; “Entonces la maga de Tesalia dijo al cuerpo resucitado: -Responde a lo que te demando y darte he por ello gran premio, que si me hablas la verdad, yo te concederé que nunca más te puedan empecer artes mágicas. Y con tal diligencia te sepultaré y con tal madera quemaré tu cuerpo que ningún tiempo tu ánima encantada pueda oír las encantaciones de los mágicos que te llamaren. Ten por gran beneficio que te he resucitado para esto, que ni palabras ni yerbas osarán de aquí adelante romper el sueño de tu lengua muerte, si yo te la dó”

(Mena 1552: 214).

En el Siglo de Oro español, es decir, en los siglos XVI y XVII, la literatura dominante en España es de tipo religioso, moral y ascético; es tan abundante como mal conocida y poco estudiada, aunque los grandes autores místicos sí han recibido tratamiento continuado, como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. En ellos el tema de la terminación de la vida es bastante frecuente, de lo que da fe, por ejemplo, el conocidísimo estribillo de Santa Teresa *“que muero porque no muero”*, en el que la autora, y otros glosadores, entre los que está el mismo San Juan de la Cruz, manifiestan el gran deseo que tienen de fallecer para concluir de una vez esta inútil existencia terrena, porque la vida verdadera es la del cielo, de tal manera que este mundo es solamente un camino (y las figuras simbólicas del caminante y del peregrino son muy frecuentes, tanto en verso como en prosa, referidas al tránsito vital del hombre) y el otro mundo es la morada definitiva.

Claro que, aunque no podamos ocuparnos de estas formas literarias en esta ocasión, hay que dejar constancia de su existencia y de su importancia, algunos de cuyos títulos ya nos seducen desde la portada, de lo que puede ser ejemplo el titulado *Victoria de la muerte* (1583), del fraile agustino Alonso de Orozco, que lleva al final una exhortación para el enfermo que está en peligro de muerte y ciertos avisos para hacer testamento. Entre otras cosas, el autor nos informa en sus páginas de que la muerte es desabrida a los malos y suave a los buenos, que no se debe dejar la penitencia para el día final, que los perfectos varones no temen a la muerte pero que ésta es muy mala para los malos, que las enfermedades que padece el justo en esta vida se descuentan de las penas del purgatorio, que los malos van siempre al infierno, que los difuntos se han de llorar con moderación, que es bueno tener un santo por abogado en la hora de la muerte, etc.; la intención docente y doctrinal de toda la obra nos parece clara. En la parte práctica de los testamentos, aconseja hacer esta tarea cuando se tiene salud, dejar claro dónde ha de enterrarse, igualmente determinar el número de misas o que el día del fallecimiento saquen a un preso de la cárcel, y escribe, no sin cierta gracia: “y si deja capellanía o memorias perpetuas, tengan aviso que las dote bien, porque cada día van subiendo las cosas, y por mal dotadas suelen perderse algunas memorias o disminuirse; limosna es, deje de comer al sacerdote” (Orozco 1583: 183). Estas cuestiones de encomienda del alma y también las testamentarias desaparecen en la única edición moderna, que conocemos, de la obra (1921).

Quédense estos autores (muchos de ellos de expresión latina, es decir, en latín) para otra ocasión; volvamos ahora a los profanos, a la amena literatura.

Hay que contar también, en esta somera trayectoria, con los escritores cordobeses nacidos en la provincia, que viven en la segunda mitad del siglo XVI, entre los que queremos destacar dos: el lucentino Luis Barahona de Soto y el baenense Luis Carrillo y Sotomayor.

De Barahona de Soto vamos a recordar varios fragmentos de sus obras en verso, aunque también en los *Diálogos de la montería* se pueden espigar algunas historias macabras, de carácter sobrenatural, que hemos estudiado en otra ocasión. Ahora recordemos solamente tres situaciones en las que está presente la muerte, teniendo en cuenta

que nos encontramos en la época del Manierismo, en la segunda mitad del siglo XVI, momento en el cual, de la misma manera que en el primer Renacimiento, los autores recurren a historias clásicas e italianas para la composición de sus obras.

De esta forma, con la *Égloga de las hamadriades* nos encontramos ante un poema de tono pastoril escrito en alabanza de una ninfa muerta, puesto que, como se sabe, en muchos lugares pastoriles literarios se recurre también al *topoi*, *Et in Arcadia ego*, según la ajustada expresión del cuadro del Guercino, es decir, “*también en la Arcadia estoy yo (la muerte)*”. Quizás la mejor versión de este sentimiento lírico se encuentre en la égloga primera de Garcilaso de la Vega, en las palabras de Nemoroso ante la muerte de Elisa, elementos que parecen remitir al propio Garcilaso y a su amada Isabel Freire, con palabras que aún nos hacen llegar el dolorido sentir del sensible caballero toledano y nos conmueven.

Respecto a la égloga de Barahona, hay que señalar que las hamadriades son ninfas que viven en los troncos de los árboles y su vida depende de la longevidad de las plantas que habitan; en esta ocasión, ha tenido lugar la muerte de una de ellas, llamada Tirsa, y son otras tres ninfas, Silvana, Silveria y Fenisa, junto con el pastor Píades, los que se encargan de recordar y loar a la fallecida, proponiendo realizar sacrificios, de carácter pagano, por el alma de la ninfa muerta. Veamos un fragmento de la intervención de Fenisa, en la que se menciona el vino de Lucena:

*“Con casta oliva y olorosa tea,
con la sabina yerba y el encienso,
en sacros fuegos quemaré el redaño
de no manchada o fea
cordera, cuyo censo
a tal sepulcro pagaré cada año.
Después, por fértil caño
de los colmados vasos, la caliente
leche, con sangre viva entreverada,
haré mojar la víctima humosa.
Y la yema del vino que la gente
de la rica Lucena da a Granada,
la triste faz de la terrestre diosa,*

*vertida, humedeciendo,
vendrá los sacrificios consumiendo”*

(Barahona de Soto 1997: 44-46).

La segunda muestra seleccionada de Barahona nos traslada el mundo mitológico de las fábulas ovidianas, concretamente a la *Fábula de Acteón*, versión que mereció incluso los elogios del mismo Cervantes en las líneas finales del escrutinio de la librería de don Quijote. “*Fue felicísimo en la adaptación de algunas fábulas de Ovidio*”, escribe el novelista.

La muerte de Acteón, devorado por sus perros, por haber visto desnuda a la diosa Diana y a las ninfas que la acompañan, es el momento más trágico del poema, al que llegamos tras la lenta y angustiosa transformación o metamorfosis de Acteón en ciervo.

Citemos, por ejemplo, el momento cumbre en que el cazador es despedazado por sus propios perros, teniendo en cuenta que, en el poema, hay también una adaptación del argumento mitológico a la situación amorosa personal del autor, aspecto que, como es usual, puede ser real o fingido:

*“Ya no pudo sostenerse
el miserable en los pies,
y, al fin, hubo de tenderse,
cual mis manos ahora ves
que no pueden defenderse.
Y aquellas rabias extrañas,
usando en él de sus mañas,
así le despedazaron
cual las tuyas, que rasgaron
con desamor mis entrañas”*

(Barahona 1999:160).

Claro que el poema más importante del lucentino es *Las lágrimas de Angélica*, un poema culto, italianizante, en la línea de Mateo María Boyardo y de Ludovico Ariosto, que mereció igualmente un elogio hiperbólico en el lugar cervantino antes citado: “*Lloráralas yo, dice el cura, si tal libro hubiese mandado quemar, porque su autor fue uno de los grandes poetas del mundo...*”

En el poema barahoniano, nos interesa resaltar el episodio del Orco, un personaje gigantesco y siniestro, que se ha enamorado de la princesa del Catay (China), es decir, de Angélica. Para evitar ese amor, uno de los héroes del relato, Zenagrio, entabla feroz batalla con el Orco, pero éste se lo traga y Zenagrio se abre paso en las entrañas del infeliz gigante, provocándole tales destrozos que acaba sucumbiendo. En la primera estrofa, de las dos seleccionadas, el Orco se va rompiendo a sí mismo las entrañas en su afán de localizar al intruso; en la segunda, es el hombre el que actúa en el interior sobre los órganos vitales provocándole la muerte.

*“Con mil gemidos vuelve a sí las manos,
rabiando con la furia, y rompe luego
al vientre, y bazo, y hígado cercanos,
pensando así alcanzar algún sosiego,
y no llegó al lugar do los livianos
templando están del corazón el fuego,
en cuyo grande espacio se rodea
el que su vida aflige y señorea.
El cual así le aprieta y despedaza
los miembros que la guardan en el pecho,
y el grande hueco así desembaraza,
con uñas y con boca abriendo a hecho,
que hizo para sí muy ancha plaza,
y el grande casco descubrió por techo,
quedando el Orco de alto abajo abierto,
sobre ahogado y más de amores muerto”*

(Barahona de Soto 1981: 249).

El lucentino recurre a sus amplios conocimientos anatómicos, como médico que era, ejerciendo por entonces su profesión en la ciudad de Archidona, para describir de forma correcta, según los conocimientos de la época, el interior del cuerpo humano.

Si en Barahona hemos visto someros apuntes del tema de la muerte, fácilmente ampliables por los lectores de su obra, en Luis Carrillo encontramos una situación vital y humana, específica del autor. Carrillo y Sotomayor, del hábito de Santiago que llega a comandar cuatro galeras en persecución de los piratas, muere muy joven, con unos 28 años, se dice (ocurrió en el Puerto de Santa María, el 22 de enero de

1610), y su hermano, don Alonso Carrillo, se encargará de editar su producción literaria al año siguiente, en 1611, edición que se convierte en un homenaje fraternal con textos elogiosos, de carácter fúnebre, compuestos por él mismo y por algunos otros buenos poetas del momento, entre los que destaca don Francisco Gómez de Quevedo, que es el nombre completo del autor del *Buscón*.

La obra personal de don Luis Carrillo, en esta primera edición, aparece flanqueada por estos textos elogiosos y por algunas traducciones de clásicos, entre las que figuran *De la brevedad de la vida*, de Séneca (versión del propio don Luis), *De fuga saeculi*, es decir, *Huir del siglo*, y *De bono mortis*, conocido como *Del bien de la muerte*, cuyos originales se deben a San Ambrosio (la traducción de estos tratados es de Alonso Carrillo). Ya los mismos títulos resultan significativos en el aprecio de ambos hermanos en lo que se refiere al tema que analizamos. Estamos ante obras marcadas por la espiritualidad y el ascetismo cristiano.

Por otra parte, el humanista Pedro de Valencia (amigo de Góngora y que por entonces se consideraba oriundo de Córdoba) dedica a Luis Carrillo unas sentidas palabras en la aprobación del impreso:

“Demás que es muy justo y debido que en todas maneras sea favorecida y celebrada la buena memoria de aquel caballero, que en los pocos años que vivió en la tierra sirvió con admirable ejemplo de virtud y piedad a Dios y con insigne valor y perpetua asistencia en la guerra a su rey, con que cumplió el deber y el negocio principal de un caballero cristiano muy aventajadamente, y agora da muy buenas cuentas del empleo de su ocio con estas obras y ejercicios del ingenio, que ocupó en tan honestos y loables entretenimientos”

(Carrillo 1611: preliminares).

Quevedo le dedica dos poemas: una canción y un epitafio en prosa latina, con cita hebrea incluida. En la estrofa final de la primera de estas composiciones, recapitula una serie de elementos que ha ido desgranando a lo largo de los versos y que ahora adquieren un sentido cristiano de exaltación del joven escritor fallecido. Dice así:

*“Nave tomó ya puerto,
laurel se ve en el cielo trasplantado,
y del teje corona,
fuente encañada a la de gracia corre,
desde aqueste desierto
pájaro regalado,
serafín pisa ya la mejor zona,
sin que tan alto nido nadie borre:
así que el que a don Luis llora no sabe
que pájaro, laurel y fuente y nave
tiene en el cielo, donde fue escogido,
flores, y curso largo, y puerto, y nido”*
(Carrillo 1611: preliminares).

También se atribuyen a Quevedo, dos sonetos epitafios al túmulo del joven baenense, en los que hay una exhortación al caminante o al peregrino, como era usual en este tipo de textos, en los que se incluye, al mismo tiempo, un aviso moral al receptor, al lector. El segundo soneto concluye así:

*“Respeto este sepulcro, que es trofeo
del nombre de Carrillo y de Fajardo,
que al Lete dio más nombre que su olvido.
Para en los desengaños el deseo,
y vete, pues has visto el más gallardo
en poca tierra, en tierra convertido”*
(Carrillo 1990: 134)

Por lo que respecta a don Alonso, dedica también a su hermano una larga canción y un epitafio en latín.

A pesar de la brevedad de la obra del baenense, encontramos algunos poemas originales en los que el tema de la muerte es visible y está correctamente tratado, desde el punto de vista de la poesía del momento. He aquí, por ejemplo, la parte inicial de una conceptuosa letrilla en la que incide en el tema mortuorio imbricado con el amoroso:

*“En tus aguas me acoge,
gran Guadalete,
le dará a mi memoria
tu olvido muerte.*

*Mis tristes memorias,
que mi mal procuran,
mi muerte apresuran
con ausentes glorias.
De vivas historias
de un bien perdido,
remedio a tu olvido
pide mi suerte;
le dará a mi memoria
tu olvido muerte”*

(Carrillo 1611: f. 71).

Podemos recordar también, entre otras composiciones del joven baenense, del mismo tipo, un soneto titulado “A la muerte de una dama”, y otro, “Al sepulcro de un varón ilustre”; transcribimos el texto del segundo:

*“Blandamente en los mármoles reposa
quien ves, oh caminante, adormecido,
no muerto, que la muerte no ha podido
en él, bien que soberbia y poderosa.
No pidas triste no, con voz llorosa,
poco peso a la tierra, la ha vestido
cual fuerte vencedor, cual de vencido
despojo, antes le es carga victoriosa.
Si llorares su muerte, no, que al cielo
vencedor vive, mil desdichas siente
en ésta, en nombre tuyo y de la tierra.
Haz compañía en esto triste al suelo,
y luego de tus ojos la corriente
trueca, en respeto del mármol que lo encierra”*

(Carrillo 1611: f. 8).

Y llegamos ahora a uno de nuestros autores predilectos. Un recorrido por la obra de don Luis de Góngora, el poeta cordobés más relevante de su época y uno de los grandes de nuestra literatura, nos permite constatar que la presencia de la muerte es relativamente frecuente en muchas de sus composiciones. Hay en sus versos temas fúnebres variados, habitualmente relacionados con Córdoba y sus habitantes,

entre los que podemos señalar, al hilo de su producción cronológica los siguientes: “En la muerte de dos señoras mozas hermanas, naturales de Córdoba” (1582), “En la muerte de una señora que murió moza en Córdoba” (1583), “En la muerte de doña Luisa de Cardona, monja en Santa Fe de Toledo” (1594), “En el sepulcro de la Duquesa de Lerma” (1603), dos sonetos, “En la muerte de doña Guiomar de Sá, mujer de Julián Fernández de Espinosa” (1610), los sonetos a las honras fúnebres de la reina Margarita (1611), sobre los que volveremos, “A la memoria de la muerte y del infierno” (1612), “En la muerte de tres hijas del Duque de Feria” (1615), y un breve epitafio sobre el mismo tema, “En la muerte de un caballero mozo” (1620), entre otros dedicados a diversos nobles con la misma ocasión.

Poemas excepcionales, desde la perspectiva que analizamos, nos parecen los tres sonetos que el escritor cordobés dedica al túmulo de la reina Margarita de Austria, esposa de Felipe III, fallecida en El Escorial, el día 3 de octubre de 1611, a los 27 años, después de haber dado a la corona española numerosos hijos, tarea que acabó por agotar su salud y su vitalidad. Ocho hijos y algunos abortos se contabilizan en su necesaria tarea de dar hijos al trono. Con tan luctuoso motivo se realizan en Córdoba y en otros lugares de España las pertinentes honras fúnebres, de lo que nos queda una *Relación de las honras*, aparecida en 1612. He aquí lo que escribe Toledano Molina en su estudio sobre estas honras fúnebres:

“El texto tiene interés gongorino, no sólo porque Góngora publica en él tres sonetos fúnebres y tres composiciones breves más (una octava y dos décimas), sino porque en él colaboran también algunos de los más cualificados defensores y cultivadores de la nueva poesía culterana, e incluso participan en la organización de los actos que se centran en la erección del monumento fúnebre en recuerdo de la reina Margarita. De esta forma, encontramos entre los caballeros comisionados por la ciudad a don Pedro de Cárdenas y Angulo, gran amigo de Góngora y difusor de su obra, y entre los canónigos al racionero don Francisco Fernández de Córdoba, más conocido co-

mo el Abad de Rute, defensor y apologista de las Soledades gongorinas” (Toledano Molina 2006: 598).

La misma estudiosa nos va comentando los rasgos característicos de cada uno de estos sonetos, tarea que nos evita incidir ahora en la cuestión; así escribe:

“En el primero de ellos se refiere al túmulo regio, al que se dirige calificándolo como “melancólica aguja”, sin embargo luciente, que compite en brillo con las piedras preciosas más valoradas, como el diamante o el rubí. Además el monolito es una muestra majestuosa del dolor que siente España por la muerte de la reina, a la que se define como la “perla católica”, jugando con el significado latino del nombre Margarita. Todo ello es signo igualmente de la vanidad humana, de lo que es también ejemplo el humo que desprenden los aromas (el incienso) y las numerosas luces que adornan la construcción. Al final, con un sentido exclamativo y exhortativo, el poeta se dirige a la ambición humana, que debe actuar como el prudente pavón o pavo real, el cual, orgulloso con cien ojos que circundan su hermosa cola, la repliega cuando mira sus pies imperfectos, imagen con frecuencia utilizada en la poesía de la época; de tal manera que una actitud humana adecuada debe estar marcada por el desengaño, por no dejarse llevar de la ambición, y por el llanto que implica el arrepentimiento” (Toledano Molina 2006: 600).

Reproduzcamos este soneto de don Luis, teniendo en cuenta que todas estas composiciones conllevan un mensaje moral, marcado por el desengaño, transformado luego en una serie de avisos cristianos y ejemplares:

*“No de fino diamante o rubí ardiente,
luces brillando aquel, este centellas,
crespo volumen vio de plumas bellas
nacer la gala más vistosamente,
que obscura el vuelo, y con razón doliente,*

*de la perla católica que sellas,
a besar te levantas las estrellas,
melancólica aguja, si luciente.
Pompa eres de dolor, seña no vana
de nuestra vanidad. Dígalo el viento,
que ya de aromas, ya de luces, tanto
humo te debe. ¡Ay, ambición humana,
prudente pavón hoy con ojos ciento,
si al desengaño se los das y al llanto!”*

(Góngora 2019: 1053)

Pero el poema gongorino más significativo, a nuestro entender, en el tema que nos ocupa, elude de intento el término muerte a lo largo de sus versos y concentra en la parte final una serie de palabras que indica el acabamiento completo de las personas. Se trata del conocido y temprano soneto “Mientras por competir con tu cabello”, de 1582, que acaba lanzando una llamada al goce y al placer, antes de que se nos concluya la vida, y así invita a la lectora o al lector joven (es el tópico del *carpe diem*):

*“goza, cuello, cabello, labio, y frente,
antes que lo que fue en tu edad dorada
oro, lilio, clavel, cristal luciente,
no sólo en plata o víola troncada
se vuelva, mas tú y ello juntamente
en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada”*

(Góngora 2000: 27).

Una intensidad lírica parecida encontramos en el tardío soneto “De la brevedad engañosa de la vida” (1623), con esa elusión constante del término que hemos visto en el anterior y que concluye:

*“Peligro corres, Licio, si porfías
en seguir sombras y abrazar engaños.
Mal te perdonaran a ti las horas,
las horas que limando están los días,
los días que royendo están los años”*

(Góngora 2000: 584).

Una extraordinaria delicadeza amorosa se observa en otro de los grandes poetas del Barroco, don Francisco de Quevedo, o Gómez de Quevedo, como hemos señalado antes, sobre todo en el soneto que suele titularse “Amor constante más allá de la muerte” (el título no es suyo), en el que el final humano y sus contingencias se expresan mediante circunloquios o metáforas: postrera sombra, blanco día, desatar, de otra parte en la ribera, agua fría, ley severa, etc. Será en los versos finales en los que se concentra la expresividad y el dolorido sentir del amante:

*“Alma que a todo un dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
medulas que han gloriosamente ardido,
su cuerpo dejará, no su cuidado;
serán ceniza, mas tendrá sentido,
polvo serán, mas polvo enamorado”*

(Quevedo 1981: 511-512).

Vemos que el término polvo se repite en ambos poetas barrocos, con el mismo sentido de resto deleznable y final de cualquier persona. No en vano se ha señalado la influencia de Góngora en este magistral soneto (Carreira 2022: 92).

Nos resulta un tanto extraño contrastar, en esa bipolaridad estética de Quevedo, este soneto y otros similares de su colección *Canta sola a Lisi y la amorosa pasión de su amante*, con otros textos de tendencia irónica, satírica, en los que se aprecia una expresión dura, casi soez en ocasiones. En uno de esos sonetos escribe:

*“La vida empieza en lágrimas y caca,
luego viene la mu, con mama y coco,
síguense las viruelas, baba y moco”*

(Quevedo 1981: 561)

para señalar, por último: “*llega la muerte, y todo lo bazuca*”.

En otro poema del mismo tipo, comienza diciendo “*Puto es el hombre que de putas fía*” (Quevedo 1981: 606), para continuar con el término insultante hacia la mujer que está presente en todos, o en casi todos, y en cada uno de los catorce versos. Igual sucede en otro soneto, “*Cuando tu madre te parió cornudo*” (Quevedo 1981: 607), aunque aquí el término repetido en cada verso es *cuerno* o *cornudo*.

Pero, aunque estos textos y otros de carácter similar le dieran fama en determinados círculos literarios e incluso en la posteridad, hay que considerar a Quevedo un gran autor de carácter ascético y cristiano con una extraordinaria formación clásica, de lo que dan fe numerosas obras, en las que encontramos reflexiones ante la desgracia humana y ante su inevitable fin. Por otra parte, su relación con Córdoba y sus autores es importante y visible, como ya hemos constatado en los preliminares de la edición póstuma de Carrillo y Sotomayor, pero además tradujo numerosas epístolas de nuestro Séneca (el propio Quevedo suele llamarlo así: nuestro Séneca), con variadas anotaciones, como era usual en su tiempo; en una de ellas, a propósito de la muerte, escribe, traduciendo al estoico cordobés:

“No en todas partes se muestra la muerte igualmente cercana a nosotros, mas en todas partes estará cerca de nosotros”
(Quevedo 1941: 1592).

Claro que el texto que nos parece más significativo en el tema que nos ocupa es el *Sueño de la muerte*, también llamado en ocasiones la *Visita de los chistes*; en él la propia Muerte se presenta ante el narrador como una mujer un tanto extraña, cargada con multitud de objetos:

“En esto entró una que parecía mujer, muy galana y llena de coronas, cetros, hoces, abarcas, chapines, tiaras, caperuzas, mitras, monteras, brocados, pellejos, seda, oro, garrotes, diamantes, serones, perlas y guijarros. Un ojo abierto y otro cerrado, y vestida y desnuda de todas colores; por el un lado era moza y por el otro era vieja; unas veces venía despacio y otras aprisa; parecía que estaba lejos y estaba cerca; y cuando pensé que empezaba a entrar estaba ya a mi cabeceira. Yo me quedé como hombre que le preguntan qué es cosi y cosa, viendo tan extraño ajuar y tan desbaratada compostura. No me espantó; suspendiome, y no sin risa, porque bien mirado era figura donosa. Preguntele quién era y díjome: «La muerte.» ¿La muerte? Quedé pasmado”
(Quevedo 2003: 403).

Como podemos comprobar, no presenta ésta ninguno de los rasgos habituales en su caracterización clásica, como la guadaña, los huesos, las ropas talares, etc., y al respecto comenta el personaje simbólico:

“En el camino la dije: «Yo no veo señas de la muerte, porque a ella nos la pintan unos huesos descarnados con su guadaña»- Parose y respondió: «Eso no es la muerte, sino los muertos o lo que queda de los vivos. Esos huesos son el dibujo sobre que se labra el cuerpo del hombre. La muerte no la conocéis, y sois vosotros mismos vuestra muerte, tiene la cara de cada uno de vosotros, y todos sois muertes de vosotros mismos; la calavera es el muerto y la cara es la muerte y lo que llamáis morir es acabar de morir y lo que llamáis nacer es empezar a morir y lo que llamáis vivir es morir viviendo y los huesos es lo que de vosotros deja la muerte y lo que le sobra a la sepultura”

(Quevedo 2003: 404).

Esta idea de que la muerte de cada uno es uno mismo tendrá un curioso rendimiento posterior en la literatura del Romanticismo y del Simbolismo, en la que el encuentro con un personaje que se parece mucho al protagonista, o que es idéntico al mismo, es anuncio inexcusable de que se acerca su final, como sucede en *El estudiante de Salamanca*, de Espronceda, o en el relato *William Wilson*, de Edgar Allan Poe.

Las paradojas quevedianas, cargadas de sentido y de razón en casi todas las ocasiones, nos ofrecen también una similitud más o menos convincente entre el sueño y la muerte, todo ello dentro de un contexto moral, cristiano, de raigambre mitológico, en el que se pretende ahuyentar el miedo que sentimos las personas ante el final de la existencia. La cita de don Francisco pertenece a su libro *Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo: envidia, ingratitud, soberbia y avaricia. Con las cuatro fantasmas: desprecio de la muerte, vida, pobreza y enfermedad*, y con ella queremos acabar las referencias de este magno autor.

“El sueño, según esto, es una doctrina cotidiana de la muerte, que nos va persuadiendo con su sosiego, que es descanso del trabajo, y no trabajo; por esto le llaman imagen de la muerte: por esto su hermano. Y así como el sueño es alivio del que vive, así la muerte es sueño del que muere. La Iglesia Católica le da este nombre, cuando en las postreras palabras de los difuntos ruega: Descansen en paz. Son tan pa-

recido hermanos el sueño y la muerte que así como el largo desvelo es grave enfermedad por la falta de sueño, así la vida larga es grande peligro por las tardanzas de la muerte. Quien en esta vida durmiendo estudia en el sueño que duerme se previene docto para el sueño de la muerte que aguarda. Y de la manera que el sueño nos es dulce, porque descansa del trabajo, nos debe ser apacible mucho más la muerte que nos rescata del'

(Quevedo 1670: 389).

Existen, en el siglo XVII, algunas obras que se encuentran a caballo entre lo propiamente literario y los textos de carácter social, es decir, los que se utilizan en las diversas relaciones humanas. De este tipo son las cartas de pésame, de las que queremos dar un ejemplo, tomado de un escritor cordobés de aquella centuria, Juan Páez de Valenzuela, en su libro *Arte de misivas* (1668); se trata de una de las “*Veinte y cinco cartas consolatorias, para dar el pésame en ocasiones de muerte*”:

“Muy grande cuidado me pudiera dar en esta ocasión la salud de V. S., si no tuviera acreditada su discreción y singular prudencia, y la mucha con que sabrá llevar este golpe tan riguroso, que si bien por ser de mano de Dios, debemos conformarnos con su voluntad, es fuerza que la carne y sangre sientan el dolor de tan temprana muerte y falta de una vida tan menesterosa. Suplico a V. S. modere el sentimiento, pues lo ejemplar y conocidos méritos del señor N. nos puede asegurar que le tiene Dios en su gloria y déjanos muy grande consuelo el fin tan bueno que tuvo. Guarde Dios, etc.”

(Páez de Valenzuela 1668: 118).

Cuando se acerca el fin de la época moderna, encontramos un texto de interés, con relación al tema que nos ocupa; se trata de los *Ejercicios de preparación para la hora de la muerte*, obra del canónigo penitenciario de la Catedral de Córdoba, don Manuel María de Arjona, que sería luego el primer director de la Academia cordobesa. Se editó este librito en 1805, en Sevilla, pero existen algunas ediciones más de un tanto cercanas a la señalada, como la de Madrid, 1827, (Arjona había fallecido en 1820), y otra impresa más tardíamente, en Manila, en 1849, traducida aquí a la lengua panayana.

Sin duda, encontramos muchos precedentes de estos *Ejercicios*, entre los que podemos señalar el *Arte de bien morir* (1624), de Roberto Belarmino, o los *Avisos para el mayor peligro en la hora de la muerte y disposición para hacerla buena* (1730), del franciscano Nicolás de Jesús; son frecuentes sobre todo en el siglo XVIII, pero continúan editándose en las centurias siguientes, como *La felicidad de la muerte cristiana* (1832), de Félix Amat.

La obrita de Arjona, que tiene 56 páginas en la edición más antigua, plantea algunos problemas de adscripción genérica, pero nos parece que se encuentra a caballo entre una obra netamente espiritual, de carácter más bien ascético, y un texto literario, religioso, marcado por las recomendaciones premortuorias y las oraciones a diversas advocaciones, especialmente a Dios y a la Virgen María, núcleo central que concluye con unos poemitas de tipo sacro, temática específica de Arjona que hemos estudiado en otra ocasión (Cruz Casado, 2013). Precisamente la “Cantilena” “Jesús puesto en el sepulcro”, que en otros lugares es calificada como “Himno”, es el último texto del impreso sevillano, precedido por otros dos poemas igualmente conocidos, dedicados a la Virgen (el himno que comienza “Virgen, cuyo nombre / el infierno aterra” y la cantilena “Ensalcemos al rey que, glorioso, de la muerte rompió las cadenas”).

Estamos ante unos ejercicios de carácter práctico, que parecen fruto de una experiencia directa con aquellos que se enfrentan a sus últimas horas y que, orgánicamente, se pueden dividir en dos partes, de una longitud aproximadamente igual, actividad que podría durar un día entero; la primera, integrada por doce capítulos, y situada en la mañana, y la segunda, constituida por una “Encomendación del alma” y varias oraciones, entre las que figura una “Meditación del purgatorio”, que formarían parte de la tarde que se dedicaría a la tarea emprendida (nos referimos a la edición de 1805, hay pequeñas puntualizaciones en la edición de 1827).

En la introducción, el autor afirma que estas páginas pueden ser útiles para dos tipos de personas: los que cumplen habitualmente los preceptos cristianos y los que están afectados por cierta dejadez en las cuestiones religiosas, y así escribe:

“hemos compuesto el presente [ejercicio] en que se ha seguido el camino de amor y dulzura, que es el que conviene

generalmente para las personas que tratan de perfección, en cuyo favor hemos principalmente trabajado”

(Arjona y Cubas 1805: 3).

Pero, además, señala en los demás casos pueden conseguirse efectos positivos, recurriendo al sentimiento del miedo a la condenación:

“No por eso creemos que será inútil a los que vivan olvidados de su salvación, o cuiden poco de su adelantamiento; para que el objeto que presentamos a su consideración carece para ellos de todos los adornos que lo hermocean a la vista de los justos; y así contiene todo el terror necesario para inspirar en sus almas un saludable sobresalto que suele ser el principio de la corrección de sus costumbres”

(Arjona y Cubas 1805: 4).

También incluye algunos consejos para los encargados de dirigir estas prácticas:

“Rogamos a quien haga el presente ejercicio, lo ejecute con mucha tranquilidad y espacio; de otra manera, poco fruto podrá esperarse, pues los afectos suaves que, por la mayor parte lo componen, necesitan de más reposo que los fuertes, cuyas impresiones por ser más violentas harán más pronto su efecto. / Quien al empezarlo sienta su corazón embargado con los objetos mundanos, deberá prepararse con alguna lección sobre la muerte, y no será inoportuno tener a la vista alguno de los menos horrorosos despojos de nuestra mortalidad”

(Arjona y Cubas 1805: 4).

Nótese que el temor ante lo desconocido, así como las muestras reales de ciertos despojos (¿una calavera?) que producen horror, son también aquí recursos utilizables, en determinadas ocasiones, algo que el uso parece canonizar.

Por otra parte, creemos que estos ejercicios fueron bastante utilizados, en determinados centros religiosos, de lo que dan fe las diversas ediciones, y suponen, desde el punto de vista cristiano, una actuación en la que el religioso ayuda a bien morir y a tranquilizar al feligrés que necesita estos apoyos espirituales para su transición a la otra vida.

Pero el gran siglo de la muerte será la centuria decimonónica, con la llegada del Romanticismo, y será precisamente un cordobés, don Ángel de Saavedra, Duque de Rivas, el que impondrá el paradigma no superado del estremecimiento tenebroso del suicidio, presentándonos un religioso ejemplar, humilde franciscano, que invocará al demonio, antes de lanzarse desesperado al vacío: esto sucederá en las últimas escenas de *Don Álvaro o la fuerza del sino*, estrenada en 1835; pero esto forma parte ya de otra época.

Bibliografía

- ARJONA Y CUBAS, M. M. (1805): *Ejercicios de preparación para la hora de la muerte*, Sevilla, Viuda de Hidalgo.
- BARAHONA, D. (1541): *Glosa a la obra de don Jorge Manrique*, s.l.
- BARAHONA DE SOTO, L. (1981): *Las lágrimas de Angélica*, ed. José Lara Garrido, Madrid, Cátedra.
- ____ (1997): *Tres églogas*, ed. Antonio Cruz Casado, Lucena, Excmo. Ayuntamiento.
- ____ (1999): *Fábulas mitológicas*, ed. Antonio Cruz Casado, Lucena, Excmo. Ayuntamiento.
- CARREIRA, A. (2022): “Dificultades y precedentes del soneto “Cerrar podrá mis ojos...” de Quevedo”, *La Perinola*, 26, pp. 83-95.
- CARRILLO Y SOTOMAYOR, L. (1990): *Obras*, ed. Rosa Navarro Durán, Madrid, Castalia.
- ____ (1611): *Obras*, Madrid, Juan de la Cuesta.
- CRUZ CASADO, A. (2013): “La poesía religiosa de Manuel María de Arjona y Cubas: presentación y textos”, en COSANO MOYANO, J. y CRIADO COSTA, J. (Coords.): *La Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes en su Bicentenario (1810-2010)*, Córdoba, Real Academia, pp. 507-530.
- Danza general de la muerte* (1991): *Revista de Literatura Medieval*, 3, ed. Margherita Morreale, pp. 9-52 (grafía actualizada).
- GÓNGORA, L. (2019): *Sonetos*, ed. Juan Matas Caballero, Madrid, Cátedra.

- ____ (2000): *Obras completas. I. Poemas de autoría segura. Poemas de autenticidad probable*, ed. Antonio Carreira, Madrid, Biblioteca Castro.
- MANRIQUE, J. (1983): *Coplas a la muerte de su padre*, ed. Carmen Díaz Castañón, Madrid, Castalia.
- MENA, J. (1552): *Todas las obras del famosísimo poeta Juan de Mena, con la glosa del Comendador Fernán Núñez sobre las Trescientas, agora nuevamente corregidas y enmendadas*, Amberes, Martín Nucio (grafía actualizada).
- ____ (1994): *Obra completa*, ed. Ángel Gómez Moreno y Teresa Jiménez Calvente, Madrid, Turner.
- PÁEZ DE VALENZUELA, J. (1668): *Nuevo estilo y formulario de escribir cartas misivas y responder a ellas en todos géneros*, Madrid, Imprenta Real.
- QUEVEDO, F. (1670): *Obras*, Bruselas, Francisco Foppens.
- ____ (1941): *Obras completas. Prosa*, ed. Luis Astrana Marín, Madrid, Aguilar.
- ____ (1981): *Poesía original completa*, ed. José Manuel Blecua, Barcelona, Planeta.
- ____ (2003): *Sueño de la muerte*, ed. Ignacio Arellano, en REY, A. (Dir.), *Obras completas en prosa*, Madrid, Castalia, I, tomo I.
- OROZCO, A. (1583): *Victoria de la Muerte*, Burgos, Philippe de Junta.
- TOLEDANO MOLINA, J. (2006): “Tres sonetos de Góngora en su contexto (A propósito de las exequias cordobesas en honor de la reina Margarita, 1612)”, en CLOSE, A. J. (Ed.), *Edad de oro cantabrigense: actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, Cambridge, Universidad, pp. 597-602.

LAS ARTES DECORATIVAS EN LA CÓRDOBA MODERNA: UNA APROXIMACIÓN A SU ESTUDIO A TRAVÉS DE TESTAMENTOS E INVENTARIOS *POST MORTEM*

YOLANDA VICTORIA OLMEDO SÁNCHEZ
Universidad de Córdoba

1. Introducción

En el presente capítulo abordamos un estudio de las artes decorativas en tierras cordobesas durante la Edad Moderna. Partimos del análisis de diversos testamentos e inventarios *post mortem*, como fuentes documentales que nos permiten aproximarnos a estas manifestaciones artísticas relacionadas con la vida cotidiana. Pretendemos subrayar la evolución y permanencia de las mismas, así como los contrastes que pueden establecerse al respecto, a través de tales documentos referentes a hombres y mujeres de diversos estados civiles y condiciones sociales.

2. Consideraciones generales acerca de las artes decorativas y de las fuentes documentales para su estudio

No siendo el objetivo de este capítulo profundizar sobre el concepto de artes decorativas, realizamos en este apartado una breve reflexión sobre estas creaciones artísticas que han sido objeto de un amplio debate en ámbito de la Historia del Arte como disciplina. Asimismo, justificamos nuestra preferencia hacia dicha denominación respecto a otras que también han recibido tales manifestaciones artísticas.

El término artes decorativas o aplicadas, alude a aquellas piezas dotadas de contenido o aspecto artístico, cuya creación atiende tanto a la forma como a la función (Villalba Salvador 2016: 48). Por consi-

guiente, bajo dicha denominación se incluyen la cerámica, el vidrio, la platería, el mobiliario, la rejería o la indumentaria. Formando parte de la vida cotidiana, se trata de enseres creados para un determinado uso y que, al mismo tiempo, poseen un valor artístico sirviendo para decorar o hermosear.

En el siglo XIX asistimos al surgimiento de un gran interés por las artes decorativas, reconocimiento que se ha extendido hasta la actualidad. Desde el tercer tercio de dicha centuria, la expresión de «artes decorativas» parece reemplazar a las «artes menores» dado el matiz peyorativo de este último concepto (Souriau 1998: 429).

De este modo, la tradicional distinción entre «artes mayores» (arquitectura, escultura y pintura) y «artes menores» (denominación dada también a las artes decorativas), ha quedado totalmente obsoleta, dado el importante índice de creatividad que ostentan igualmente estas últimas. Asimismo, conviene subrayar el hecho de que tal distinción no ha existido siempre en el transcurso de la historia, siendo posible hallar, por ejemplo, artistas dedicados a la escultura y pintura que realizaron muebles u objetos de platería y joyería. Todo esto viene a corroborar la inexistencia de límites entre unas y otras manifestaciones artísticas, no habiendo razones de peso para desacreditar a las artes decorativas con respecto a la arquitectura, la escultura y la pintura.

Además de superar el dualismo indicado, el Ochocientos trajo consigo la valoración tanto del trabajo del artesano como el del artista, otorgando dignidad a todo trabajo manual. De este modo, se vencieron las barreras que se habían establecido entre las Bellas Artes y la artesanía. Los hegelianos –incluidos los españoles– hicieron lo imposible para superar la oposición de lo «bello-útil» o «compuesto», aplicándolo a las obras en las que encontraban que los valores estéticos de alta calidad se sobreponían a los de su mero uso utilitario (Bonet Correa 1987: 12).

Las artes decorativas reciben con frecuencia el apelativo de artes suntuarias. Sin embargo, esta última acepción se centra más bien en la riqueza de los materiales con los que han sido realizadas algunas de estas manifestaciones artísticas como la platería, la joyería o el mobiliario. No cabe duda de que tales creaciones han servido a las élites sociales para mostrar su poder y grandeza en el trascurso de la historia, no sólo por su sentido estético sino también por el valor de sus

materiales (oro, plata, piedras preciosas, maderas y materiales exóticos como la caoba, el marfil, el nácar, etc.). Con todo, existen también artes decorativas como la cerámica cuyos materiales no son especialmente suntuosos. Sin embargo, no por ello dejan de tener cualidades estéticas.

En relación al título de este estudio hemos preferido el concepto de artes decorativas, frente a las nociones de artes aplicadas o artes industriales, siendo esta última muy utilizada a partir del siglo XIX. Nuestra preferencia se apoya sobre la idea de que el ser humano siempre ha deseado decorar y hermosear su entorno, tendencia que se aprecia en aquellos enseres que forman parte de su vida cotidiana.

Finalmente, hemos de subrayar cómo las artes decorativas, al igual que el arte en general, forman parte de la llamada cultura material, concepto que también ha sido ampliamente debatido. Ligada al ámbito de la arqueología, la cultura material tiene igualmente su razón de ser en el marco de la historia social.

El estudio de las artes decorativas puede abordarse desde distintos enfoques. En primer lugar, analizando los ejemplares conservados en museos, instituciones o colecciones particulares, así como haciendo uso de diversas fuentes. A este respecto, las artes plásticas, especialmente la pintura, pueden convertirse en fuentes históricas suministrando numerosos datos acerca de la vida cotidiana, de la cultura material y, por ende, de las artes decorativas. Es decir, los datos que revela la propia pintura informan tanto sobre ella misma como sobre la sociedad que la hizo posible; no es sólo un valor artístico el que nos lleva a valorar una pintura es también su valor histórico que trasciende por encima de sí misma para informar, como fuente documental, sobre la época en que fue realizada (Lacarra Ducay 1998: 48 y 49).

La documentación escrita aporta igualmente sustanciosa información sobre las artes decorativas: documentación eclesiástica, judicial o de protocolos notariales, especialmente esta última. En primer lugar, sobre los maestros dedicados a las mismas (contratos, compras, arrendamientos, etc.) y, en segundo lugar, sobre dichas manifestaciones artísticas, a través cartas de dote y arras, testamentos o inventarios.

El testamento sigue siendo la fuente más idónea para el estudio de las actitudes colectivas ante la muerte (Gómez Navarro 1996: 27). Tratándose del documento que recoge las voluntades de un individuo,

expresando lo que desea que se haga con sus bienes tras su fallecimiento, encierra una mayor complejidad dado que en el mismo se manifiestan también las creencias y devociones del testador, así como sus circunstancias y afectos personales. Existiendo varios tipos de testamentos, los más usuales son el nuncupativo o abierto y el escrito o cerrado, si bien hay otros clasificados como especiales, destacando principalmente los testamentos de matrimonios que se realizan conjuntamente (Sánchez García y Zayas Riquelme 2000).

Cualquier tipología de testamento puede completarse con otros documentos (codicilos y memoriales) en donde se reflejan las últimas voluntades, siendo generalmente escritos breves que suelen acompañar al testamento propiamente dicho. Asimismo, los testimonios de última voluntad constituyen otro tipo de documento en el que pueden recogerse disposiciones referentes a lo funerario-religioso y a las herencias, si bien carecen del valor jurídico del testamento (Gómez Navarro 2007).

Por su parte, el inventario es un documento de carácter descriptivo e identificativo en el que se enumeran diversas tipologías de bienes pertenecientes a una persona, familia o institución. De este modo, se convierte en un elemento testimonial y probatorio válido para diversas situaciones como, por ejemplo, dotes matrimoniales, embargos judiciales o herencias. Los más abundantes son los efectuados tras el fallecimiento de sus propietarios, con el fin de garantizar la integridad de los bienes transmitidos a los herederos, siendo expedidos públicamente ante notario y realizados en presencia de los familiares (Piqueiras García 2013). Tales documentos reciben, por consiguiente, la denominación de inventarios *post mortem*.

Nos encontramos, pues, ante una de las fuentes documentales más interesantes para el historiador del arte, al ofrecer múltiples aspectos de la vida cotidiana y permitir el estudio de las artes decorativas. Sin embargo, el testamento no tiene que ir obligatoriamente acompañado de un inventario *post mortem*. Durante la Edad Moderna son pocos los documentos otorgados pertenecientes a esta tipología. No todo el mundo poseía bienes dignos de ser inventariados. Asimismo, se trataba de una documentación extensa y cara por el proceso que conllevaba su elaboración (Pedraza Gracia 1999).

Pese de lo indicado y a pesar también de las limitaciones de las que pueden adolecer, relacionadas con el grado de representabilidad (al dejar en la práctica a los sectores más desfavorecidos de la sociedad) y con el grado de fiabilidad (como consecuencia de subestimaciones u ocultaciones), esta tipología documental permite abordar el estudio del mobiliario doméstico, la decoración, el vestido y otros bienes de la vida cotidiana (Sobrado Correa 2003).

Comenzaremos nuestro estudio sobre las artes decorativas centrándonos en los inventarios *post mortem*, dada la mayor abundancia de enseres que suelen reflejar, como tendremos ocasión de exponer a continuación con el análisis de algunos ejemplos.

3. El valor testimonial de los inventarios *post mortem*

Como ya hemos subrayado, no son muchos los documentos de esta tipología que podemos encontrar. Aun así, partiendo de algunos ejemplares, es posible estudiar la vida cotidiana en el transcurso de las centurias modernas analizando pervivencias, transformaciones o desapariciones de los objetos que conforman las artes decorativas. Los ejemplos escogidos permiten vislumbrar tal realidad.

3.1. Un inventario post mortem entre la tradición medieval y los tiempos modernos

Iniciamos nuestro estudio partiendo de un interesante documento conservado en el Archivo Histórico del Palacio de Viana (Córdoba), publicado por Manuel Peláez del Rosal y María Luisa García Valverde. Se trata del inventario *post mortem* de don Juan de Herrera, alcaide de la villa de Priego, quien participó en la guerra de Granada, siendo además feudo de don Alonso de Aguilar y de don Pedro Fernández de Córdoba, I marqués de Priego. Fechado en 1509, dicho inventario fue realizado por su esposa, posiblemente pocos días después de su fallecimiento, en la morada habitual de la familia y en presencia de un fedatario público (Peláez del Rosal y García Valverde 2014).

Dado el momento histórico y la función ejercida por don Juan de Herrera, podemos afirmar que éste respondía todavía al modelo caballeresco imperante en aquella época, manifestando un perfil medieval

en consonancia con su rango de alcaide. Entre sus bienes muebles destacan armas y armaduras, piezas que constituyen un importante capítulo de las artes decorativas durante el Medievo y la Edad Moderna. Además de poseer una armadura completa, el alcaide de Priego disponía, entre otros objetos, de diversas espadas y piezas de armadura sueltas como una babera y un barbote guarnecidos (unidas al casco, ambas piezas servían para proteger el cuello, el mentón y la parte inferior de la cara) y varias corazas de raso carmesí con clavazón dorado y alpartaces, es decir, bandas estrechas de malla que resguardaban los defectos de la armadura (Peláez del Rosal y García Valverde 2014).

Lo mismo cabe decir de la indumentaria personal. Teniendo en cuenta la cronología del inventario se trata de una indumentaria más propia del siglo XV que del siglo XVI, figurando algunas prendas habituales en la moda masculina española de la época: varios jubones (chaquetillas ajustadas sobre las que se vestían las ropas de ceremonia o la armadura); vestiduras largas como los coletos, ropones, lobs y capuces, así como prendas para cubrir la cabeza como los bonetes. Se aprecian también piezas surgidas en plena época medieval como, por ejemplo, el capirote, del que se citan varios ejemplares. Conocido también como chaperón o capiró, el capirote era un tocado masculino que surgió al separarse la capucha del manto o del traje. Durante el siglo XV experimentó sucesivas transformaciones convirtiéndose en un tocado formado por un rollo, una cresta y una beca o banda que colgaba, o bien se cruzaba sobre el pecho (Peláez del Rosal y García Valverde 2014; Bernis 1956). Suponemos que los capirotes citados responden a esta tipología de tocado descrita, ya que el inventario sólo especifica que son capirotes de camino, el tejido con el que están realizados y otros detalles: “*vn capirote de camino de contray vsado*”; “*otro capirote de camino vsado de burel*” (Peláez del Rosal y García Valverde 2014: 587, 601 y 602). En ambos casos, se especifica el tipo de paño con el que están elaborados: un paño fino labrado en Countray (Flandes) y un paño tosco, que se aproxima al color burriel (rojo o bermejo).

La vestimenta, una de las expresiones máximas del status social de las clases privilegiadas, asimiló en la Castilla bajomedieval y de principios de la Edad Moderna gran número de préstamos de la España islámica, evidenciando su atracción por la estética del “otro” (Romero Medina y Silva Santa-Cruz 2021: 1061). A este respecto, en el inven-

tario de don Juan de Herrera se citan piezas como unas galochas moriscas, un tipo de calzado de madera o hueso que se usaba para andar por el agua, el lodo o la nieve (De Sousa 2007; Peláez del Rosal y García Valverde 2014).

Otras prendas de calzado de origen morisco recogidas en dicho documento son los borceguís o borcegués. De este modo, aparecen citados: “*vnos borceguis negros viejos*”; “*unos borceguis colorados*” (Peláez del Rosal y García Valverde 2014: 595 y 597). Solían ser de cuero o terciopelo, ajustándose a la forma del pie. Encima de los mismos era costumbre llevar otros calzados sin talón ni punta como los alcorques, las galochas y las chinelas (Bernis 1956: 43 y 44; 1978). Asimismo, en el inventario se cita también “*vna marlota de paño morada e verde guarneçida con raso verde, nueva*” (Peláez del Rosal y García Valverde 2014: 587). Cabe recordar que la marlota era una vestidura morisca a modo de sayo. En el Museo del Ejército de Toledo se conserva una marlota de terciopelo de seda, decorada con hilo metálico y unos borcegués (Fig. 1). Estos últimos son de badana (piel curtida de carnero u oveja), repujada y labrada con ornamentación de ataurique. Ambas prendas pertenecieron Boabdil el Chico y formaban parte de su atuendo cuando fue derrotado en la batalla de Lucena, el 20 de abril de 1483 (Fresneda González 2012).



Fig. 1. Borcegués de Boabdil el Chico. Museo del Ejército, Toledo, nº de inventario 24702.03

El inventario *post mortem* recoge también “*vna camisa de caualgar morisca*” y varias tocas de camino, a las que se añade el término “*tunuçi*” (Peláez del Rosal y García Valverde 2014: 590). Se trata de tocas tunecías, usadas tanto por hombres como por mujeres, siendo largas y estrechas, que se arrollaban a la cabeza a modo de turbantes (Bernis 1956: 42). Asimismo, figuran “*vn capellar morisco de grana usado*” y “*vn albornos viejo*” (Peláez del Rosal y García Valverde 2014: 587 y 588), tratándose en ambos casos de tipos de mantos. Como todas las prendas moras que adoptaron los cristianos, los capellares y los albornoces moriscos eran vistosos y se diferenciaban de otros mantos y capas, fundamentalmente, en la tela y los adornos. El capellar se diferenciaba del albornoz en que era abierto por delante (Bernis 1956: 40).

Entre los enseres que pueden considerarse suntuarios por la riqueza de sus materiales figura: “*vna cadena de oro que tiene al marqués que diz que pesa çiento e sesenta ducados. Sesenta mil maravedís*” (Peláez del Rosal y García Valverde 2014: 590). En la escueta descripción que de la pieza ofrece el inventario se sobreentiende que se hace referencia a una cadena de la que pende un colgante en el que se representa al I marqués de Priego, dado que don Juan de Herrera se hallaba a su servicio. Hemos de recordar que desde la etapa bajomedieval eran frecuentes los colgantes que pendían de cadenas. Presumiblemente, la cadena del alcaide de Priego debía de contar con un colgante, igualmente en oro, con la citada imagen del marqués de Priego, tal vez en relieve. No obstante, dada la parca descripción de la pieza, desconocemos si realmente se hallaba enriquecida con otros materiales como gemas o perlas.

En la relación al ajuar doméstico se aprecia cierta diversidad en el mobiliario. Asimismo, destaca la gran cantidad de piezas correspondientes a una tipología concreta: el arca. Este mueble recipiente fue el más importante durante el Medievo en España y lo seguiría siendo en la Edad Moderna a diferencia de otros ámbitos europeos. Tal es el caso de Italia, en donde recibe el nombre de cassone y tiende a sustituirse por otros muebles recipientes durante los siglos XVII y XVIII. No obstante, en España las arcas seguirían estando muy presentes en el ámbito doméstico en el transcurso de estas centurias, como veremos más adelante.

Algunas de las arcas citadas en el inventario *post mortem* de don Juan de Herrera son encoradas: “*vn arca encorada guarneçida*” (Peláez del Rosal y García Valverde 2014: 589). De acuerdo con la clasificación que ofrece M.^a Paz Aguiló Alonso (1993: 82), por arcas encoradas se entiende todo tipo de arcos o cofres cubiertos de cuero y con refuerzos de hierro destinadas al transporte, bien sean de dimensiones reducidas como maletas o baúles para ropa, como las más grandes destinadas a vestidos, ropa blanca y plata. Servían para transportar indumentaria pero también otros tipos de enseres, habiéndose conservado algunos ejemplares en diferentes colecciones y museos (Fig. 2). Se trata de una tipología frecuente en la época medieval que solía estar recubierta de piel de cabra, vaca, buey o caballo. La piel podía tener el pelo o bien estar lisa, mostrando en este último caso su color o estar teñida. Las mejores arcas se repujaban con hojarasca y motivos figurados, siendo guarnecidas de hierro forjado mostrando distintas ornamentaciones. Precisamente, Córdoba fue durante el Medievo uno de los principales centros de fabricación de este tipo de arcas (Rodríguez Bernis 1990).



Fig. 2. Arqueta o cofrecillo de cuero y hierro, finales del siglo XV. Museo Nacional de Artes Decorativas, Madrid, nº de inventario CE02896

Varias son las arcas ensayaladas que se citan también: “*vn arca ensayalada verde e colorada*”; “*vn arca ensayalada vieja verde e colorada*”; “*otra arca vieja ensayalada*” (Peláez del Rosal y García Val-

verde 2014: 590 y 595). Se trata de una tipología frecuente entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI, que suele cubrirse con ricas telas (terciopelo, tela de oro...) de diversos colores (carmesí, verde, azul, morado...). Durante la primera mitad del siglo XVI se convirtieron en objetos de lujo, utilizándose especialmente para regalos (Aguiló Alonso 1993).

En el inventario *post mortem* del alcaide de Priego se citan también varias camas, mesas y muebles de asiento. Entre estos últimos destacan: “*cinco syllas de costillas*” (Peláez del Rosal y García Valverde 2014: 593). Esta tipología de mueble de asiento es conocida también como silla Savonarola, en recuerdo de la conservada en la celda de este religioso dominico del siglo XV, en el convento de San Marcos de Florencia. Siendo de origen italiano se caracteriza por disponer, tanto en el asiento como en los travesaños, de varios palos de madera que se cruzan en forma de tijera, unidos mediante bisagras que permiten plegar y abrir la pieza.

Al igual que ocurre con la indumentaria se aprecian también enseres de origen morisco. No hay que olvidar que la influencia islámica estuvo muy presente en la nobleza de la época. De este modo, entre las diversas alhombbras, es decir, alfombras citadas en el documento figura también “*vna alhombrilla morisca vsada*”, además de “*tres estrados de madera*” (Peláez del Rosal y García Valverde 2014: 589 y 593).

Procedente de la cultura hispanomusulmana el estrado fue usado desde la época medieval por hombres y mujeres. Situado en las habitaciones privadas de las grandes casas de la población cristiana, se hallaba normalmente unido al dormitorio, a los pies de la cama o con ésta incorporada sobre el mismo. Sin embargo, a partir del siglo XIV tiende a convertirse en un espacio exclusivamente femenino (Rodríguez Bernis 1990). Asimismo, como veremos, seguirá empleándose durante las centurias modernas.

Con el estrado permaneció también la costumbre musulmana de sentarse en el suelo, de ahí que en el inventario *post mortem* se citen también cojines y almadragues. También figuran numerosas piezas de paño de Holanda (paño de lienzo muy fino, de algodón o de lino con el que se confeccionaban sábanas o camisas). A este respecto, se cita “*vn peinador de olanda labrado de negro con oro, vsado*”, tratándose

de una de las piezas más caras recogidas en el documento, siendo valorado en dos ducados (Peláez del Rosal y García Valverde 2014: 591).

Finalmente, entre las posesiones de don Juan de Herrera destacan también varios paños de guadamecés, “*tres cordouanes blancos*” y “*dos cordouanes colorados*” (Peláez del Rosal y García Valverde 2014: 596). El cordobán es una piel curtida de macho cabrío o de cabra, mientras que el guadamecés es la piel de carnero curtida, posteriormente dorada, policromada y decorada con relieves. Originarios de la cultura musulmana adquirieron gran desarrollo en España, destacando su producción en Córdoba. Desde la época medieval los interiores se decoraban con guadamecés revistiendo los muros, tendencia que se incrementa durante el siglo XVI, sustituyendo a los tapices en verano (Aguiló Alonso 1987).

3.2. *Inventarios post mortem en el ámbito rural*

Analizados algunos ejemplares correspondientes a la localidad de Rute, fechados en el año 1700, se aprecia la posesión de diversos enseres por parte de algunos campesinos acaudalados. Destacando algunas piezas de mobiliario de cierto valor, resulta especialmente significativa la disposición de una indumentaria con la que seguramente pretenden distinguirse.

Tal es el caso del inventario del difunto Juan Lucena¹, en donde además de la habitual ropa blanca, ropa de cama y muebles tradicionales (entre los que figuran un arca de pino con su cerradura valorada en veintiséis reales; un arca pequeña, en doce reales o una mesa de nogal, en dieciséis reales), se citan piezas más caras o específicas: un bufete de nogal con su gaveta (cajón corredizo), valorado en veintiséis reales; dos sillas de vaqueta negra (cuero de ternera curtido), en treinta reales; un espejo con marco dorado, en veinte reales, o una cama de encina

¹ Archivo Histórico Provincial de Córdoba (en lo sucesivo AHPCO), Testamentarías y particiones de bienes, Justicia Local de Rute, Inventario y tasación de los bienes de Juan Lucena, difunto, 1700, signatura 74. Aunque técnicamente o formalmente se catalogue como liquidación y partición de bienes, por el contenido del documento es un inventario *post mortem*.

con sus barandillas, en ciento diez reales. Sin embargo, es en la indumentaria y complementos de la misma en donde se aprecia más ese deseo de distinción. De este modo, se citan piezas masculinas como una capa de bayeta fina, valorada en sesenta y seis reales; un jubón con mangas de raso negro, en treinta y tres reales. También piezas de indumentaria femenina como un monillo (jubón de mujer) de raso negro, en treinta y ocho reales y medio; una basquiña de lamparilla (tipo de falda o saya de tejido de lana), en cuarenta y cuatro reales u otra basquiña de tafetán doble² negro, en cien reales.

3.3. Un inventario post mortem del siglo XVIII en la ciudad de Córdoba

Muy interesante resulta el inventario de los bienes dejados por don Eulogio de Arévalo y Deza, notario mayor de rentas decimales, ex alcalde ordinario por el estado noble y vecino de la collación de San Juan de los Caballeros³. Fechado el 22 de septiembre de 1780, ofrece un amplísimo repertorio de enseres de gran valor. Entre los mismos cabe subrayar las alhajas de oro valoradas en 42.105 reales de vellón, destacando una gargantilla de diamantes, un par de zarcillos de diamantes de lazo, otro par de oro o un par de broches con cinco quilates de diamantes. Se citan también alhajas de plata valoradas en 25.997 reales destacando, entre las mismas, piezas para el exorno personal (un juego de hebillas caladas) y objetos religiosos como un rosario engarzado de plata con cuentas de piedra con tres medallas y la cruz con sus remates de plata.

El inventario contiene también piezas de loza fina, de cristal, etc., destacando diversos recipientes procedentes de China, así como una amplia posesión de muebles correspondientes a tipologías tradicionales desde las centurias anteriores (arcas, arcones, escritorios o un bufete chico de estrado). Figura también un bufete de nogal grande con los pies labrados, valorado en trescientos reales, posiblemente en consonancia con la profesión de notario que tuvo el difunto. Precisamente, el Diccionario de Autoridades define el bufete como:

² De un tejido de grano algo más pronunciado que el tafetán simple.

³ AHPCO, Protocolos Notariales de Córdoba, 3, Sig. 1.621p (1780), fs. 318-479v.

*“Mesa grande, ò à lo menos mediana y portátil, que regularmente se hace de madera ò piedra, mas ò menos preciosa, y consta de una tabla ù dos juntas, que se sostienen en piès de la misma, ù otra materia. Sirve para estudiar, para escribir, para comer y para otros muchos y diversos usos”*⁴.

Dentro del mobiliario cabe destacar igualmente la presencia de un escaparate pintado con vidrios y red de alambre delante, valorado en trescientos reales. Desde finales del siglo XVI el escaparate se convirtió en un mueble representativo de la élite social. Solía ubicarse sobre un bufete y se trataba de un armario que permitía exhibir las piezas de valor. También se utilizaba a manera de urna para contener imágenes religiosas. Finalmente, cabe subrayar algunos muebles de asiento realizados con materiales procedentes del mundo colonial, como es el caso de una docena de sillas negras o taburetes con asiento y espalda de caña de Indias, cada una a treinta y cinco reales, valoradas en conjunto en cuatrocientos veinte reales.

No cabe duda de que este inventario *post mortem* en el que también se recoge la posesión de varios inmuebles, obras artísticas (principalmente pinturas), constituye un buen ejemplo de la acaudalada élite social cordobesa del Setecientos.

4. Las artes decorativas en las cláusulas dispositivas de los testamentos

Como ya hemos subrayado, los testamentos constituyen otra fuente documental que nos permite aproximarnos a las artes decorativas, especialmente a través de los bienes que son testados y que son recogidos en las cláusulas dispositivas. En esta parte del testamento quedan expresadas también las condiciones en las que se deseaba morir, indicándose en ocasiones el acompañamiento de algún objeto religioso (un rosario o un crucifijo en las manos). En tales circunstancias solía precisarse de la compañía de un sacerdote que ofreciese la ayuda eclesiástica para tal momento y, faltando dicha ayuda, podía recurrirse a una persona piadosa para que asistiese al moribundo, valiéndose de un

⁴ RAE: <https://apps2.rae.es/DA.html>

tratado para bien morir. A este respecto, cabe subrayar las instrucciones dejadas en 1760 por doña Marina Pérez Prieto y Gálvez en su testamento, legando una basquiña y un manto a quien le asistiera en su última enfermedad (Gómez Navarro 1998; 1998-99).

Siguiendo con las instrucciones reflejadas en las cláusulas dispositivas de los testamentos, en lo referente al entierro, la capilla ardiente precisaba de altares, ornamentos y cruces, además de la iluminación suministrada no sólo por velas y cirios, sino también por candeleros. Lo mismo cabe decir de la presentación del cadáver, acompañado por un rosario o crucifijo (Gómez Navarro 1998; 1998-99).

En lo que respecta a los bienes testados se aprecian con frecuencia enseres pertenecientes a las artes decorativas. La tipología de los mismos suele variar en función de la posición social y capacidad económica del testador. No obstante, pueden existir algunas diferencias en individuos pertenecientes al mismo estado civil o grupo social.

4.1. Enseres reflejados en testamentos de finales del siglo XVII en la ciudad de Córdoba

Nos ha parecido interesante analizar las artes decorativas citadas en algunos testamentos, fechados en 1690, relacionados con la burguesía de la capital cordobesa.

En primer lugar, nos referiremos al testamento otorgado el veinte de julio del año referido por don Pedro Francisco de Figueroa y Alfaro, hijo de contador mayor de rentas y vecino de la collación de San Pedro⁵. En el mismo deja a doña María de Valenzuela y Huerta, su hermana, varias alhajas y un *lignum crucis* con una caja de plata que mostraba grabada la Pasión y Muerte de Cristo, lo cual se entiende en el contexto de una época marcada por la religiosidad. Las reliquias entraban en las casas y formaban parte de la vida cotidiana, se pretendía gozar de manera directa y exclusiva de su benéfica influencia (Polanco Melero 1993: 279).

⁵ AHPCO, Protocolos Notariales de Córdoba, 14, Sig. 14.005p (1690), fs. 61-65v.

Unos días antes, el cinco de julio de 1690, otorgaba testamento doña María de San Juan Vargas Machuca, viuda de Juan Ruiz de Cea, escribano público que fue del número de esta ciudad de Córdoba, y vecina de la collación de San Nicolás de la Villa⁶. Estando enferma en cama declara que tiene en las casas de su morada diferentes bienes, entre los que destacan un Niño Jesús de bulto y varios lienzos de pintura, además de los siguientes enseres: seis sillas y dos taburetes de baqueta de Moscovia (de cuero ruso); ocho sillas, dos bufetes de nogal, cuatro cofres, una alfombra y una estera morisca, cuatro calderas de cobre y tres sartenes. Como puede comprobarse no es un patrimonio mueble muy numeroso, máxime tratándose de la viuda de un escribano público. Si bien, se aprecian algunas piezas relacionadas, posiblemente, con el oficio de su difunto esposo, como los dos bufetes de nogal y los muebles de asiento citados.

Otra mujer, doña Mariana Bravo de Murillo, esposa de Manuel Rodríguez (alcaide ministril de la Catedral) y vecina de dicha collación, hallándose enferma en cama otorgaba testamento el siete de noviembre de 1690⁷. Careciendo de descendencia, deja numerosos enseres a Josefa María de Valenzuela, doncella que ha criado en su casa desde la edad de seis años. Además de algunas obras religiosas (imágenes y lienzos de pintura), destacan muebles (cuatro sillas negras, un contador negro, dos cofres negros forrados, un bufete de pino); un brasero con su caja⁸. Asimismo, prendas de ropa de hogar (colchas, manteles...), y prendas de indumentaria, dejando estas últimas tanto a la citada Josefa María de Valenzuela (camisas, dos enaguas blancas, un jubón de tafetán doble, dos polleras), como a su madre (dos camisas y un manto de seda). Finalmente, destaca, sobre todo, una amplia relación de joyas: unas pulseras de aljófar, dos pares de zarcillos de oro, una sortija de oro con piedras de dobletes, una tembladerita⁹ de

⁶ AHPCO. Protocolos Notariales de Córdoba, 4, Sig. 16.943p (1690), fs. 138-139v.

⁷ AHPCO. Protocolos Notariales de Córdoba, 4, Sig. 16.943p (1690), fs. 249-250v.

⁸ Los braseros solían ser de cobre y las cajas de los mismos de madera de nogal, de boj o de pino.

⁹ El Diccionario de Autoridades define el tembleque, también llamado tembladera, de la siguiente manera: “*Adorno, que usan las mugeres para la cabeza, que es una flor, ò boton de diamantes, ù otras piedras, presso à una aguja de plata, ù oro, que*

plata; así como diversas piezas de plata: dos cucharas, un tenedor y tres rosarios engastados en plata, uno de ellos de corales.

4.2. Riqueza y dimensión religiosa de los bienes testados por dos damas de la nobleza

La personalidad y talante algunas mujeres de la nobleza cordobesa durante la Edad Moderna nos lleva a dedicar este último epígrafe al análisis de las artes decorativas que estuvieron presentes en la vida cotidiana de doña Leonor de Guzmán, marquesa de Almenara y señora del condado de Palma; y de doña Ana Rafaela Fernández de Mesa y Fernández de Valenzuela, marquesa de Villaseca.

De doña Leonor de Guzmán (p.m. siglo XVII-1661) hemos de subrayar su labor en el gobierno del señorío de Palma. Hija de don Pedro de Guzmán (II marqués de Algaba, III marqués de Ardales y III conde de Teba) y de doña Inés Portocarrero, contrajo matrimonio en 1623 con don Luis Andrés Fernández Portocarrero, marqués de Almenara e hijo del III conde de Palma, don Luis Antonio Fernández Portocarrero. Tras la muerte de su esposo 1636 quedaría como tutora de sus cuatro hijos (Fernando Luis, Luis Manuel, Inés y Agustina), circunstancia a la que hay que añadir el fallecimiento de su suegro, el III conde de Palma, tres años después. Dado que el heredero del mayorazgo, su hijo primogénito, era aún un niño, doña Leonor pasó a ser la cabeza de familia, administrando los bienes y rentas del conde de Palma. Asimismo, al morir su primogénito en 1649 debió asumir también la tutoría de su nieto, Luis Antonio Tomás Fernández Portocarrero, V conde de Palma, que entonces contaba tan sólo con cinco meses de edad. Tales circunstancias la obligaron a estar al frente del estado de Palma durante veintidós años, debiendo de afrontar situaciones difíciles en las que supo afianzar su autoridad, mostrando una actitud benefactora y paternalista hacia sus vasallos. Asimismo, destacó por su labor de mecenazgo artístico impulsando algunas construcciones religiosas en la villa de Palma (García Naranjo 2005).

por estar retorcido tiembla con el peso, de donde parece tomó el nombre". RAE: <https://apps2.rae.es/DA.html>

Doña Leonor de Guzmán otorgó testamento cerrado el 3 de noviembre de 1661 —añadiendo dos días después un codicilo—, falleciendo el 21 de diciembre de ese mismo año. Dos décadas antes, el 21 de diciembre de 1641, había otorgado escritura de inventario de sus bienes (García Naranjo 2005). En este documento se recoge un riquísimo patrimonio consistente en muebles, joyas, objetos de plata, destacando entre estos últimos algunas piezas destinadas al culto religioso. Hemos de suponer que dicho patrimonio debió incrementarse hasta el año de su fallecimiento. No obstante, la riqueza de enseres que figuran en el citado inventario de bienes se entiende en el contexto de la élite social de la Edad Moderna, que debía manifestar su privilegiada posición económica y su calidad nobiliaria a través de la posesión de objetos refinados, tendencia que se acrecienta en los siglos del Barroco (Andueza Unanua 2013). Asimismo, la posición social de las familias nobles les permitía crear en sus hogares el escenario adecuado para la práctica religiosa. De ahí la gran cantidad de objetos decorativos de carácter religioso que solían poseer, siendo especialmente significativos para las damas de la nobleza en sus devociones más personales (Malo Barranco 2017). Tal realidad se manifiesta igualmente en el caso de la marquesa de Almenara. En su testamento doña Leonor cita varios muebles y enseres de gran valor, no faltando los de carácter religioso. Este patrimonio es legado a sus hijos y a su nieto Luis Antonio, V conde de Palma.

A su hija doña Agustina le deja lo siguiente:

“todos mis escritorios y arquillas con lo que tuvieren dentro, menos la pluma y cintillo de diamantes que se quedan a mi disposición. Y, asimismo, le mando todo mi oratorio y plata de él, imágenes, láminas y ornamentos y el Niño Jesús de la monterita, por ser de mucha devoción; y le encargo que se encomiende mucho a este Santísimo Niño” (García Naranjo 2005: 245).

En primer lugar, se refiere a dos tipologías de muebles recipientes: escritorios y arquillas. Cabe subrayar que el escritorio fue el mueble más representativo del siglo XVII en España. En el mismo se guardaban joyas, dinero y cualquier tipo de documentación que contuviese información personal, que con el tiempo servía para la conformación de los testamentos (Clemente Fernández 2019). De ahí que recibiera también el nombre de papelera, siendo igualmente llamado contador o

escribanía. La arquilla pertenece a esta misma tipología, al tratarse de un pequeño escritorio, siendo generalmente de madera de nogal y con decoración de taracea (Aguiló Alonso 1993).

Respecto a los enseres que ambos muebles tuvieran dentro, suponemos que debían tratarse de joyas. De hecho, el cintillo de diamantes citado –indicando que se queda a su disposición–, aparece reflejado en el inventario fechado en 1641, entre los bienes que recibió de su suegro, fallecido dos años antes. Tanto de éste como de su difunto marido, doña Leonor recibió numerosas y variadas joyas (sortijas, cadenas, arracadas, etc.), piezas realizadas en oro, diamantes y cristal, tal y como se especifica en el citado inventario (García Naranjo 2005). La posesión de joyas era frecuente en las féminas de la nobleza, contribuyendo a subrayar su distinción social.

En segundo lugar, la marquesa de Almenara deja a su hija doña Agustina todo su oratorio. Se refiere, pues, a los enseres existentes en el mismo, con especial alusión a las piezas de plata y ornamentos, así como a las imágenes, subrayando la del citado Niño Jesús. Testimonio de la sacralización de la vida cotidiana, el oratorio doméstico o privado era de uso familiar, precisando de autorización jerárquica. Destinado a la oración, podía disponer de un sagrario y debía mostrar decencia tanto en sus dimensiones como en lo referente al mobiliario, ornamentos sagrados y vasos eucarísticos (López-Guadalupe Muñoz 2017). Suponemos que algunos de los enseres que aparecen recogidos en el inventario de 1641 debieron formar parte de dicho oratorio. Tal es el caso de un “*aderezo de capilla, que es una cruz de plata con un Cristo con su pie*”; “*un hostiario y vinajeras y salvilla de plata*”; “*una pilita de agua bendita de plata*”; “*un cáliz con su patena de plata*”, bienes que pertenecieron a su difunto esposo (García Naranjo 2005: 226 y 227). Algunas de estas piezas permiten evidenciar la posible existencia de un sagrario en su oratorio.

Siguiendo con su testamento, doña Leonor le deja a su hijo Luis: “*un contador de ébano y marfil que tiene una puertecita con un hombrecito de bronce*” (García Naranjo 2005: 245). El contador o escritorio fue una tipología de mueble muy frecuente durante el siglo XVII, mostrando en ocasiones –como el ejemplar citado– ricos materiales (Fig. 3). Le deja también las siguientes piezas e imágenes:

“una cantimplora de plata con su cubo de plata; y un relicario de plata, que está a mi cabecera con muchas reliquias; y un candelabro de plata, con sus armas y las mías; y una lámina de San Francisco, con el compañero sentado a los pies; y una imagen de Santo Domingo en Soriano; y una imagen de Nuestra Señora con el niño y San José y Santo Domingo, moldura de plata, que yo tengo en el estrado” (García Naranjo 2005: 245).



Fig. 3. Escritorillo o contador pequeño chapeado con madera de ébano y marfil grabado. Museo Nacional de Artes Decorativas, Madrid, nº de inventario CE02220

Asimismo, a su nieto, el conde de Palma, le deja también enseres de carácter religioso: *“dos cofrecitos de reliquias, uno de terciopelo de carmesí y otro de madera de la India, y una imagen de Nuestra*

Señora con el Niño en los brazos y una lámina de San Francisco, que ambas las tengo siempre en mi estrado...” (García Naranjo 2005: 245).

Ya nos hemos referido con anterioridad al estrado, herencia de la época hispanomusulmana. Durante las centurias modernas fue usado por las mujeres, manteniéndose la costumbre de sentarse sobre cojines, junto a breserillos y pebeteros. Si bien, fueron añadiéndose al mismo otras piezas: sillas y bufetillos de estrado o escritorios (Fig. 4). En el estrado solían disponerse también imágenes religiosas, tal y como refiere doña Leonor de Guzmán en su testamento.



Fig. 4. Estrado expuesto en el Museo Nacional de Artes Decorativas, Madrid

Interesantes son también los enseres citados en el testamento de la marquesa de Villaseca. Doña Ana Rafaela Fernández de Mesa y Fernández de Valenzuela, VI marquesa de Villaseca (1737-1788), es otra destacada fémina de la nobleza cordobesa. Hija única de Pedro Fernández de Mesa y Argote, V marqués de Villaseca, y de María Antonia Fernández de Valenzuela, heredó el título de su padre, así como un rico patrimonio. En 1752 casó con Fernando de Cabrera Méndez de Sotomayor y Angulo, conde de Villanueva de Cárdenas, matrimonio del que nacieron ocho hijos. Además de su inclinación por la riqueza, mostró un gran interés por la cultura, poseyendo una completa relación de libros, tal y como se manifiesta en la escritura de

partición, fechada dos años después de su muerte (Gómez Navarro 2007; s.f.).

No habiéndose hallado inventario *post mortem*, su testamento aporta datos interesantes acerca de sus bienes. Otorgado el 18 de noviembre de 1780¹⁰, ocho años antes de su fallecimiento, en el mismo subraya el deseo de que su entierro se celebre “*sin pompa ni vanidad*”¹¹, lo cual contrasta con su opulenta vida. Destaca igualmente en el mismo las muestras de afecto a las personas cercanas a las que deja sus bienes. De este modo, en relación a su esposo, dispone lo siguiente: “*Mando en señal del amor que profeso a dicho señor don Fernando de Cabrera, mi esposo, conde de Villanueva de Cárdenas, dos salvillas de plata que son propias mías por habérmelas regalado dicha señora mi madre en día de mi señora Santa Ana*”¹².

El cariño que profesa por algunas féminas de su familia se expresa también a través de su legado. A doña Teresa de Cabrera Fernández de Valenzuela (hija de su madre y a la que se refiere como hermana), le deja las pulseras de perlas que posee. Y a dos primas y amigas: doña Joaquina Fernández de Córdoba y Heredia, “*una sortija de diamantes, sin ser brillantes*”; y a doña Ramona Fernández de Córdoba y Heredia, marquesa viuda de Benamejí, “*otra sortija de tres diamantes brillantes*”¹³.

5. Consideraciones finales

Los documentos notariales suelen ofrecer una valiosa información sobre los objetos que forman parte de la vida cotidiana. El análisis de diversos testamentos e inventarios *post mortem* correspondientes a la Edad Moderna en tierras cordobesas, nos permite constatar la importancia de estas fuentes documentales para el estudio de las artes decorativas. El presente capítulo constituye tan sólo una aproximación al tema, habiéndose podido comprobar la permanencia en el tiempo de determinadas tipologías, especialmente en el caso de algunos muebles.

¹⁰ AHPCO. Protocolos Notariales de Córdoba, 4, Sig. 15.983p (1780), fs. 634-647r.

¹¹ Ídem, f. 636r.

¹² Ídem, fs. 636v-637r.

¹³ Ídem, fs. 637r-637v.

Asimismo, la mayor o menor presencia de piezas de joyería y platería, de mobiliario y de indumentaria en los testamentos e inventarios *post mortem*, depende del grupo social al que pertenecen los individuos a los que se refieren dichos documentos, siendo abundantes en la nobleza y apreciándose algunos contrastes en el caso de la burguesía.

Bibliografía

- AGUILÓ ALONSO, M.^a P. (1987): “Cordobanes y guadamecés”, en BONET CORREA, A. (coord.), *Historia de las artes aplicadas e industriales en España*, Madrid, Cátedra, pp. 325-347. 2^a edición.
- ____ (1993): *El mueble en España: siglos XVI-XVII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [etc.].
- ANDUEZA UNANUA, P. (2013): “Imagen y apariencia de una dama de la corte de Felipe II: el inventario de bienes de doña María de Aragón”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar de Ibercaja*, 111, pp. 7-33.
- BERNIS, C. (1956): *Indumentaria medieval española*, Madrid, Instituto Diego Velázquez.
- ____ (1978): *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos*, Madrid, Instituto Diego Velázquez.
- BONET CORREA, A. (1982): *Historia de las artes aplicadas e industriales en España*, Madrid, Cátedra.
- CLEMENTE FERNÁNDEZ, J. I. (2019): “El mobiliario doméstico de Llerena y Zafra en los siglos XVII y XVIII. Análisis artístico. Estudio documental”, *Revista de Estudios Extremeños*, LXXV.III, 1197-1273.
- DE SOUSA CONGOSTO, F. (2007): *Introducción a la historia de la indumentaria en España*, Madrid, Ediciones Istmo.
- Diccionario de Autoridades*, RAE: <https://apps2.rae.es/DA.html>
- FRESNEDA GONZÁLEZ, M.^a N. (2012): *Atuendo, aderezo, pócimas y ungüentos femeninos en la Corona de Castilla*, (siglos XIII y XIV) (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Recuperado de: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/20066/>

- GARCÍA NARANJO, R. M.^a (2005): *Doña Leonor de Guzmán o el espíritu de casta. Mujer y nobleza en el siglo XVII*, Córdoba, Universidad de Córdoba.
- GÓMEZ NAVARRO, S. (1996): *La muerte en la provincia de Córdoba. Inventario de escrituras notariales de Córdoba, Montilla y Fuente Obejuna (1650-1833)*, Sevilla, Colegio Notarial de Sevilla.
- _____ (1998): *Una elaboración cultural de la experiencia del morir. Córdoba y su provincia en el Antiguo Régimen*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la UCO.
- _____ (1998-99): “Acercamiento a la muerte desde la antesala de la muerte misma: las ultimidades”, *Revista de Historia Moderna*, 17, pp. 21-32.
- _____ (2007): “Estudio preliminar y documentos aportados. IVa-b: Historia funerario-religiosa-Historia eclesiástica”, en AA.VV., *Recuperar la Historia. Recuperar la Memoria. Edición crítica de textos para el aprendizaje de la Historia Moderna*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, pp. 237-333.
- _____ (s.f.): “Ana Rafaela Fernández de Mesa y Fernández de Valenzuela”, *Real Academia de la Historia*: <https://dbe.rah.es/biografias/48484/ana-rafaela-fernandez-de-mesa-y-fernandez-de-valenzuela> (Consultado: 17/10/2022).
- <http://tesauros.mecd.es/tesauros/tecnicas/1031706.html> (Consultado: 20/10/2022).
- LACARRA DUCAY, M.^a C. (1998): “Estampas de la vida cotidiana a través de la iconografía gótica”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (coord.), *La vida cotidiana en la Edad Media: VII Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 47-76.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L. (2017): “Apropiaciones devocionales en espacios domésticos. Granada, siglos XVII y XVIII”, en BIRRIEL SALCEDO, M. M.^a (ed.), *La(s) casa(s) en la Edad Moderna*, Zaragoza, Instituto “Fernando El Católico”, pp. 403-428.

- MALO BARRANCO, L. (2017): “Los espacios de religiosidad y la devoción femenina en la nobleza moderna. El ejemplo de los linajes Aranda e Híjar”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 42.1, 175-193.
- PEDRAZA GRACIA, M. J. (1999): “Lector, lecturas, bibliotecas...: El inventario como fuente para su investigación histórica”, *Anales de Documentación*, 2, pp. 137-158.
- PELÁEZ DEL ROSAL, M. y GARCÍA VALVERDE, M^a. L. (2014): “El inventario “post mortem” del alcaide de la villa de Priego don Juan de Herrera (año 1509). Patrimonio y ajuar”, en TORO CEBALLOS, E. y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (Eds.), *IX Encuentros de Frontera. Economía, Sociedad y Derecho en la Frontera. Homenaje al Profesor Emilio Molina López*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, pp. 575-605.
- PIQUERAS GARCÍA, M.^a B. (2013): “Inventario de bienes de Juan Martínez, escribano público de Jerez de la Frontera en la primera mitad del siglo XV”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 40, pp. 303-326.
- POLANCO MELERO, C. (1993/2): “Los elementos iconográficos de los inventarios post mortem del último cuarto del siglo XVI en Burgos”, *Boletín de la Institución Fernán González*, 207, pp. 269-285.
- RODRÍGUEZ BERNIS, S. (1990): “El mueble medieval”, en *Mueble español. Estrado y dormitorio* (Catálogo de Exposición), Madrid, Consejería de Cultura, Dirección General de Patrimonio Cultural, pp. 23-58.
- ROMERO MEDINA, R. y SILVA SANTA-CRUZ, N. (2021): “Transferencias artísticas entre Granada y Castilla. El ajuar de la Casa Ducal de Medinaceli en el tránsito a la Edad Moderna”, en *Universitas. Las Artes en el Tiempo*, XXIII Congreso Nacional de Historia del Arte, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 1053-1064.
- SÁNCHEZ GARCÍA, J. y ZAYAS RIQUELME, J.J. (2000): “La mujer a través de los testamentos. Murcia, siglo XVIII”, *Contrastes*, 11, pp. 153-168.

- SOBRADO CORREA, H. (2003): “Los inventarios *post-mortem* como fuente privilegiada para el estudio de la historia de la cultura material en la Edad Moderna”, *Hispania*, LXIII/3, pp. 825-862.
- SOURIAU, E. (1998): *Diccionario Akal de estética*, Madrid, Ediciones Akal.
- VILLALBA SALVADOR, M. (2016): “Artes decorativas y objetos cotidianos: protagonistas y claves de nuestro pasado y presente”, *Crítica*, nº 1008, pp. 48-55.

“MUERO PORQUE NO MUERO”. IMÁGENES PLÁSTICAS PARA EVOCAR LA MUERTE

CLARA SÁNCHEZ MERINO
Universidad de Córdoba

1. La imagen como creación de la experiencia de lo sagrado

La imagen es un poderoso dispositivo que permite la “fabricación” o “producción” de *capital simbólico* (Bourdieu 2015), esto es, una forma de poder que no es percibida como tal, sino como exigencia legítima de reconocimiento, deferencia, obediencia o servicios de otros (Fernández Fernández 2013). De este modo, los artífices que trabajan en la época moderna son los ejecutores de las estrategias visuales que se activan y concretizan en la obra de arte como imagen. En este sentido, la imagen se convierte en un excelente medio para expresar un mensaje. Por tanto, cuando nos referimos a una obra de arte, no sólo hemos de mencionar sus posibles transformaciones estéticas o los cambios producidos en la elección de ciertos tipos iconográficos, sino que debemos tener en consideración su naturaleza en tanto documento histórico (Burke 2001) y formularnos interrogantes que nos aclaren o, en su defecto, que nos ayuden a comprender en mayor medida qué papel desempeña la imagen en el tejido social de la época moderna.

En los siglos XVI, XVII y XVIII, fundamentalmente, hemos detectado múltiples procesos sociales, de muy diversa índole, en los que el artista participa creando imágenes, tales como la aparición y desarrollo de nuevas devociones locales (Sánchez Merino y Pérez Lozano 2022), la justificación y/u ocultación de posibles orígenes conversos (Sánchez 2022) o la representación del poder de élites urbanas en ascenso social (Sánchez Merino 2022), entre otros. La muerte, entendida no únicamente en su dimensión trascendental o metafísica, también

forma parte de los procesos sociales, es parte de la vida, de la mentalidad y del *horizonte de expectativas* de una sociedad (Pérez Lozano y Urquizar Herrera 2003), por esta razón, ha sido un tema muy frecuente en las representaciones plásticas a lo largo de la historia. La manera en la que se materializa el concepto *muerte* a través de la imagen y los símbolos visuales ligados a su representación nos permiten trazar unas líneas básicas en el pensamiento y la mentalidad que predominó en la España moderna (Vovelle 1985).

El objetivo que nos planteamos con el presente trabajo es realizar un breve recorrido por la evolución de las distintas imágenes asociadas a la muerte y cómo es entendida en la época moderna. Para ello nos serviremos de una serie de obras que se inscriben en contextos muy distintos, de diferentes autores, cronologías y espacios, pero que creemos que pueden ser reveladoras para comprender cómo la imagen de la muerte no sólo nos habla del más allá, sino que podemos reconocer en sus diversas manifestaciones las consecuencias que se desprenden de acontecimientos tan relevantes como la reforma protestante y la reforma de la Iglesia Católica en la Europa moderna.

2. La imagen del cuerpo mortal: cráneo y *tempus fugit*

“*De todas las cosas más espantosas, la más espantosa es la muerte*”, con esta afirmación comenzaba escribiendo el maestro Bernardo Pérez de Chinchón (1497-1547) su traducción al castellano de la célebre obra erasmiana *Liber de praeparatio ad mortem* (1534) (Rey Hazas 2003). El cráneo es el principal símbolo visual que se ha empleado para representar la muerte como tránsito a la otra vida, pero también el cráneo, como afirma el profesor Didi-Huberman (2008), asume el valor de receptáculo, es en la estructura craneal donde se produce la conformación de las imágenes. No podemos obviar el hecho de que pensamos a través de imágenes. Cualquier concepto, para que exista, ha de ser codificado a través de lo visible, a través de la imagen (Mitchell 2009). Y la obra de arte tiene mucho que decir en este sentido (Fig. 1).

Por tanto, cabría preguntarse lo siguiente, ¿qué es una calavera? Es uno de los signos más representativos de la muerte, un símbolo de paso de nivel. La calavera es el símbolo visual que predice el final y



Figura 1. *Niño recostado sobre calaveras*, H. S. Beham, (Nuremberg, 1500-1550). Fotografía realizada por Clara Sánchez Merino del original, exhibido en la exposición *Antología del grabado flamenco, de Rembrandt a Van Dyck*, Museo de Bellas Artes, Córdoba

recuerda al receptor que la ve: “*quia pulvis es, et in pulverem revertaris*” (“*pues polvo eres, y al polvo volverás*”, Genesis 3, 19). La calavera y/o esqueleto humano, en sus distintos tipos iconográficos, acompañados de distintos instrumentos y elementos figurativos, han sido empleados en las representaciones visuales al servicio de la propaganda y publicidad de determinados mensajes, donde quedaban implicados tanto el productor de la imagen en sí misma, así como el individuo, grupo o colectivo social, depende de los casos, a los que les interesaba comunicar, adoctrinar o reforzar ciertos planteamientos teológicos. En consecuencia, dada la variabilidad de los contextos sociales y de las intenciones con las que se producen las imágenes o representaciones plásticas sobre la muerte, creemos necesario examinar la interpretación histórica que se ha llevado a cabo en la lectura de los tipos iconográficos que tienen como protagonista la imagen de la muerte, fundamentalmente en el género pictórico. Pensamos que existen

distintos enfoques sobre la muerte que van alternándose y que no siguen rigurosamente un desarrollo progresivo en su representación.

La imagen del cráneo no siempre se ha asociado a la clásica locución latina *tempus fugit*, o, al menos, esta interpretación no excluye la validez de otras posibles hipótesis. Leonardo da Vinci (1452-1519) ya dibujaba calaveras en sus conocidos estudios anatómicos y aseguraba que a través de las cavidades craneales subían las lágrimas directamente del corazón a las órbitas de los ojos (Didi-Huberman 2008: 5). La representación de la calavera nos conecta también con el presente, citando textualmente las palabras del profesor Dr. Martínez Gil (1993: 11): “*la muerte no es algo metafísico situado en un plano superior al de la existencia terrena, sino, como tantas veces se ha dicho, algo indisolublemente ligado a ella y que, por tanto, posee un gran valor explicativo. Vida y muerte, a un lado y otro del espejo, se da sentido la una a la otra*”.

Muy interesado por la figura del cráneo también lo estaba el pintor Hans Holbein el joven (1497-1543), uno de los retratistas más reconocidos del siglo XVI. Durante su trayectoria artística estuvo en estrecha relación con Leonardo da Vinci, también se interesó especialmente por las distintas posibilidades que ofrecía la representación de la muerte, manifestando su destreza como pintor en la original anamorfosis de la calavera que logró plasmar en el notable retrato de *Los Embajadores* (1533), obra conservada en la National Gallery. Investigadores de la talla del profesor Dr. Tyler sostienen que existe una relación entre el simbolismo de la calavera en la obra de Holbein y la representación de la calavera en los estudios anatómicos de Leonardo da Vinci (Tyler 2021), lo cual se justificaría por la presencia de Leonardo da Vinci en la corte al servicio de Francisco I de Francia en el Palacio de Fontainebleau. La figura de Hans Holbein y su papel como retratista en Londres durante sus dos etapas, de 1526 a 1528 y de 1532 a 1543, al servicio de la corte Tudor, supuso, a todas luces, un salto evolutivo en su carrera, alcanzando gran reconocimiento social. Pero, además del prestigio que alcanzó como retratista, la actividad artística de Holbein había estado vinculada, desde sus inicios, trabajando especialmente en la ciudad de Basilea, a la representación del tema de la *Totentanz* o *Danza con la muerte*. Realizó una extensa serie de xilografías, junto con Hans Lützelburger, reconocido grabador que entalló varios de sus diseños, publicándose en Lyon en 1538 (Zemon 1956).

En ellas Holbein hizo alarde de su capacidad inventiva e imaginativa para retratar una gran variedad de escenarios donde la muerte, en forma de esqueletos y cráneos en múltiples perspectivas y composiciones, sorprendía a personajes de diversa naturaleza y categoría social, desde reyes y doncellas nobles, hasta obispos y monjes de distintas órdenes religiosas, pasando por las capas más bajas de la sociedad (*El Escudo de Armas de la Muerte o La Condesa*, Hans Holbein, Jean de Vauzelles y Gilles Corrozet, Lyon, 1538) (Toro García 2020).

El mensaje era claro, la imagen se configuraba como una fuerte crítica social que se vertía sobre todos los colectivos de la sociedad como advertencia de la caducidad de las vanidades terrenales. Holbein supo producir imágenes que lograban despertar en el espectador una respuesta emocional ante lo macabro de sus escenas. La *danza de la muerte*, tanto en las xilografías de Holbein, así como en sus versiones anteriores de tradición medieval, plantearon un discurso visual que abogó por una defensa de los valores religiosos y espirituales. Fue en los monasterios de órdenes mendicantes, fundamentalmente dominicos y franciscanos, donde se gestaron estas manifestaciones artísticas que tenían por protagonista a la muerte. El drama de la danza macabra conseguía definir a través de un “vocabulario visual” los sermones que se pronunciaban en el interior de los templos. De algún modo, la imagen incitaba a la reflexión y a la meditación de la fugacidad de la vida y del consiguiente juicio final. El objetivo era anunciar a los oyentes la inminente llegada de la muerte para así evitar la tentación del pecado, materializado en las vanidades terrenales. Este discurso visual, en su naturaleza de sátira, también sostenía una potente crítica anticlerical que se dirigía especialmente contra el incumplimiento de los requisitos espirituales del oficio.

Este pensamiento de crítica ante la relajación espiritual de las órdenes religiosas tiene sus efectos en las manifestaciones artísticas, siendo el artífice o pintor el creador de potentes máquinas visuales que producen mensajes que están destinados a ser descifrados por los segmentos de la población iletrada. Esto derivó, poco a poco, en el posterior impulso reformador, planteándose la hipótesis de que las representaciones sobre la muerte de Holbein fueran la concreción visual e imagen de los principios que se pusieron de manifiesto más tarde en la reforma protestante (Tyler 2021).

3. *Mors mortem superavit*: la muerte como paso a la vida eterna

Al mismo tiempo que se producen imágenes donde el cráneo opera como elemento macabro inserto en composiciones de danzas de la muerte, ya desde mediados y finales del siglo XV, podemos examinar la aparición de otras fórmulas visuales en composiciones que invitan al receptor, igualmente, a tener una actitud contemplativa ante la muerte. No obstante, hemos detectado sutiles diferencias en la lectura interpretativa de los clásicos símbolos asociados a la muerte, esto es, la calavera, a la que se le sumarán otros elementos figurativos, creando en su conjunto nuevos escenarios donde los temas cristológicos ocuparán el espacio central de estas *narraciones visuales* en formato pictórico. A lo largo del siglo XVI y debido a la extensión de una naciente espiritualidad que tiene su origen en la *devotio moderna*, muy vinculada a los planteamientos que condujeron a la reforma protestante que se extendió por el norte de Europa, asistimos a un nuevo modelo de concepción de la muerte que ha de materializarse, necesariamente, a través de uno de los medios más accesibles para la sociedad, la imagen.

Particularmente, en la corona española, con la llegada del emperador Carlos V, incluso previamente, con los Reyes Católicos, los ecos de la *devotio moderna* fueron recibidos por la sociedad castellana (Bataillon 1966). Se trató de un cambio de mentalidad que superó, en cierta medida, los fundamentos que rigieron la teología medieval para insistir en la imitación de la figura de Jesucristo. La crucifixión, en sus distintas modalidades en cuanto a tipos iconográficos se refiere, se convirtió en una escena que fue el tema predilecto para la gran mayoría de demandas y encargos artísticos durante el siglo XVI, XVII e, incluso, XVIII, aunque con notables diferencias que derivaron de los principios emanados de las sesiones del Concilio de Trento, donde se examinó y debatió, entre otras muchas cuestiones, sobre la regulación de la producción de imágenes religiosas.

La llegada de esta nueva espiritualidad a la España moderna convierte al fiel en espectador activo que contempla la muerte de Jesucristo. La imagen es el dispositivo que pone en marcha esta fusión entre vida activa y vida contemplativa, permitiendo que el fiel, en su búsqueda y elevación del alma hacia Dios, tome como ejemplo la humanidad de Jesucristo. En otras palabras, los adeptos de esta espiri-

tualidad consideran que la vida del cristiano se vive dentro de uno mismo y esta vida interior es la que importa conservar y cultivar. Resultado de ello es la importancia que adquirió la meditación en estos momentos, convirtiéndose en una verdadera disciplina, con sus propios tratados y métodos, influyendo en la literatura mística española del siglo XVI (Groult 1976). La mística alemana se alzó como el principal canal de difusión de la *devotio moderna*, gracias a la aparición de la imprenta en España, que permitió el desarrollo de la industria del libro (Pérez García 2015) y de las relaciones de colaboración política y militar entre los Países Bajos y España, siendo los dos países gobernados por un mismo monarca durante casi todo el siglo XVI, concretamente, hasta el año 1598, cuando se produce la muerte de Felipe II (Polanco Melero 1999; Andrés Martín 2001).

La Crucifixión, pintura realizada por Juan de Flandes (1496-1519) entre los años 1509 y 1519, perteneció a la calle central del banco del retablo mayor de la sede palentina, y se constituye como una de las primeras representaciones en la España moderna donde se materializa la nueva sensibilidad espiritual de la *devotio moderna*. Juan de Flandes, de origen flamenco, había trabajado como pintor de corte al servicio de la reina Isabel la católica. En esta obra, encargada por el obispo Juan Rodríguez de Fonseca, el pintor flamenco activó los mecanismos principales que permitían al fiel establecer una relación espiritual más estrecha con Dios a través de la contemplación de la muerte de Jesucristo.

En este caso, la escena está dominada por el eje central, ocupado por Cristo clavado en la cruz. La representación de Cristo es significativa si observamos que el momento escogido para la obra es aquel en el que Cristo ha sido atravesado por la lanza del centurión Longino de Cesarea, por tanto, un Cristo muerto. La composición pretende dirigir la mirada del espectador hacia una visión conmovedora de la escena, donde se despierte la empatía del que la contempla, para precisamente, reflexionar sobre la agonía de Jesucristo ante la muerte y de qué manera Jesucristo se convirtió en un ejemplo de imitación. Este tipo iconográfico revela en términos visuales el gran valor que se le concede a la vida interior y a la práctica de las virtudes, especialmente de la humildad, principios todos ellos que partían de una de las obras que mayor difusión gozó en la época moderna, *De Imitatione Christi* (Pérez García 2007; Canonica 2015). Reflejo de esta imitación del

modelo de Cristo, es la introducción en el plano pictórico de ciertos personajes pertenecientes a la monarquía real que se han personificado en las figuras de santos, convirtiéndose en espectadores que contemplan “realmente” la muerte de Cristo.

Otro de los aspectos más llamativos que nos conducen a considerar que esta composición es también una manifestación de la nueva espiritualidad que viene acompañada de otra conceptualización de la muerte, es la representación de la calavera, junto con un fémur, en el primer plano del centro de la composición. Su ubicación en el esquema compositivo no es azarosa, sino que al situarlos en alto y alejarlos de las otras dos calaveras, está organizando el discurso visual de manera que el espectador contemple esta calavera como perteneciente a Adán, que según la leyenda habría sido enterrado en el Gólgota, en el mismo espacio en el que se dispuso la cruz de Cristo. La lectura de la composición, adecuándola a la espiritualidad de la *devotio moderna* que ya había penetrado en España, sería la de considerar que la muerte fue un proceso agónico que Jesús padeció entre terribles sufrimientos para salvar a la humanidad del pecado original de Adán. El discurso ya no gira en torno al juicio final y la caducidad de las vanidades mundanas, el mensaje es el triunfo de la cruz ante la muerte. La muerte no se considera como un final, se convierte, pues, en el inicio de la nueva vida, de la ansiada vida eterna en términos de la doctrina católica. En este sentido, la imagen de la muerte no se asocia, al menos no de forma exclusiva, a lo macabro, como se venía dando en la tradición medieval, sino a la imagen de Jesucristo muerto que vence a lo efímero, a lo corpóreo, para brindar a la humanidad la eternidad del paraíso.

Este tipo iconográfico donde se insiste en el aspecto emocional y donde la crucifixión viene acompañada de la representación de la calavera es un esquema compositivo muy repetido entre los encargos artísticos realizados por la monarquía, la nobleza y el clero. La difusión de este modelo llegó a Córdoba unos años más tarde, a mediados del siglo XVI, haciéndose visible en encargos artísticos destinados a conventos y particulares. Ejemplo de ello es la tabla central que formó parte del *Tríptico del Calvario* del Convento de Santa Clara de Córdoba, actualmente conservado en el Museo de Bellas Artes de Córdoba. Su autor, anónimo, pintó este tríptico entre los años 1540 y 1545. El calvario presenta la clásica distribución del tipo iconográfico que comentábamos en el caso anterior, con la salvedad de que se in-

troduce la figura de Santa Catalina, que podemos identificar por sus atributos iconográficos del martirio. Define una imagen de la muerte donde, nuevamente, podemos ver a un Cristo muerto y la representación de calaveras a los pies de la cruz. El detalle de la colocación de una de las calaveras en perspectiva, girada, revela cierto parecido con grabados que circulaban por Europa durante el siglo XVI, sirva de ejemplo el grabado *Niño recostado sobre calaveras*, de Hans Sebald Beham, realizado en la primera mitad del siglo XVI.

El pintor cordobés Baltasar del Águila (h.1540-1599) también realizó un *Crucificado con Santos Juanes* entre los años 1560 y 1570, conservado en el Museo de Bellas Artes de Córdoba. Esta obra presenta la peculiaridad de haber sido pintada sobre cuero (guadamecil), en ella, de nuevo vemos la presencia de un Cristo muerto crucificado, acompañado a los pies por la presencia de la calavera.

En torno a finales del siglo XVI, podemos mencionar en Córdoba la existencia de otras obras que encarnan el ideal de la espiritualidad de la *devotio moderna*, acudiendo, para ello, a la figura de Cristo muerto, pero en esta ocasión, siguiendo el tipo iconográfico clásico de la *piedad*. Es el caso de la *Piedad* que se conserva en el Museo de Bellas de Artes de Córdoba, realizada en torno a la década de los sesenta del siglo XVI (Fig. 2). Poco se sabe acerca de esta pintura, se desconoce con seguridad el autor de esta, aunque se ha atribuido al taller de Francisco de Castillejo, pintor que se mueve en la órbita de Baltasar del Águila, realizando importantes encargos artísticos para capillas privadas de la élite noble cordobesa. Se piensa que podría haber pertenecido a una capilla privada, lo cual justificaría en parte la elección de este tema, muy propio para la oración y reflexión de la muerte. Por otro lado, muy relacionado con la espiritualidad que se venía desarrollando en este tiempo, como así lo atestiguan los estudios que ha realizado el profesor Dr. Pérez García (2005), poniendo en relación el contexto social y político de la Castilla de finales del siglo XV y siglo XVI con la impronta de la lectura espiritual, que tiene su correspondiente reflejo en la presencia de arte religioso en la imagen.

La poesía mística del siglo XVI está en estrecha relación con la mentalidad y el pensamiento que se posee acerca de la muerte, entendida no como final, sino como verdadero inicio de la vida. La muerte no se convierte en el fin de la vida, sino en salir de la “mala posada”

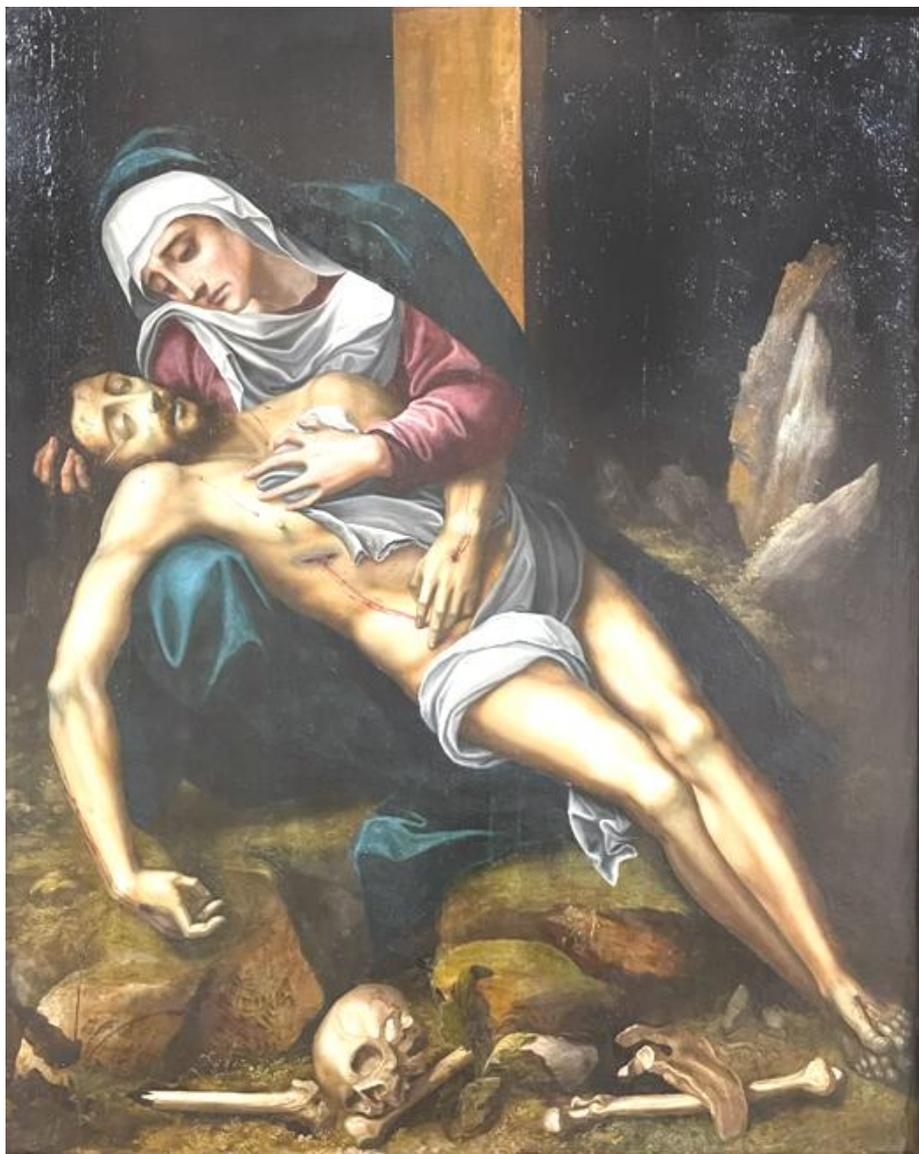


Figura 2. *Piedad*, atribuida a Francisco de Castillejo, segunda mitad del siglo XVI, Museo de Bellas Artes, Córdoba. Fotografía realizada por Clara Sánchez Merino

(Granada 1781; Ávila 2019). La literatura mística de la mano de autores como Santa Teresa de Jesús (1515-1582) invitan al lector a reflexionar sobre la experiencia de la muerte. La imagen es necesaria en este proceso de visualización de la muerte, es aquí donde el pintor interviene creando imágenes plásticas con el motivo iconográfico de la calavera, la cual está presente en los éxtasis, esto es, en los momentos de alta espiritualidad o en los momentos de mortificación. La obra literaria producida por Santa Teresa de Jesús es reveladora en este sentido, ya que nos muestra el nuevo sentir y la nueva forma en la que se experimenta la muerte en la literatura espiritual, que se traduce, en definitiva, en un deseo por morir. Su obra literaria evocó imágenes a pintores y escultores (Moreno Cuadro 2018), y nos ha brindado las palabras que titulan nuestra intervención, a partir de un fragmento de su Villancico: “*Muero porque no muero*” (*Vivo sin vivir en mí*, h. 1572-1577). Este verso refleja ese anhelo de experimentar la muerte para entrar en contacto con Dios y cómo este pensamiento, esta poesía mística ha de materializarse en forma de imagen, a través de la pintura, para recrear este concepto de muerte y vida (Jesús 2021: 92).

Precisamente, la literatura mística será el origen de las representaciones de las numerosas pinturas de santos en actitud contemplativa en el interior de grutas, acompañados con calaveras y crucifijos, entre otros elementos figurativos. Es un tipo iconográfico que adquirirá especial relevancia durante el siglo XVII. Con este tipo de representaciones floreció una nueva visión ante la muerte, donde ésta era anhelada para reunirse finalmente con Dios, esto convertía a la vida terrenal en una preparación continua para el inicio de la vida eterna.

Existe un soneto anónimo que se constituye como una síntesis de la espiritualidad moderna en su paso del siglo XVI al XVII, *El Soneto a Cristo crucificado*, también conocido por su verso inicial, “*No me mueve, mi Dios, para quererte*”. Se escribe en España a finales del siglo XVI y se publica por primera vez en el año 1628. A partir de esta visión de la muerte, ésta se experimenta de otro modo. El profesor Dr. Martínez-Burgos resume este cambio de mentalidad en los siguientes términos: “*La atracción por lo macabro que traducían las burlescas danzas de la muerte se irá tiñendo de una nueva concepción apoyada en una serie de tratados encaminados a una reflexión más ética y acorde al cristianismo interiorizado que irá caracterizando la devotio moderna*” (Martínez-Burgos 1999: 150).

En el Concilio de Trento (1545-1563) se refuerza la necesaria implicación de las imágenes plásticas y se reconoce su valor, pero también, se establece un control sobre los temas y los modos de representación de estas. Las imágenes son un vehículo para materializar lo invisible y, por tanto, necesarias para transmitir la doctrina católica al fiel (Montaner 1992; Ziegler 2009). La representación de figuras de santos que se constituyen como ejemplos *vivos* para el fiel, se convirtieron, en este sentido, en un tema muy demandado en el siglo XVII. Cobran especial significación las pinturas realizadas por el conocido pintor cordobés Antonio del Castillo y Saavedra (1616-1668), entre ellas podemos citar la *Aparición del niño a San Antonio* (h. 1640). En esta magnífica pintura, conservada en el Museo de Bellas Artes de Córdoba, aparece San Antonio de Padua experimentando la visión del niño Jesús, un tema muy popular en la pintura española. Uno de los aspectos más interesantes de la pintura es la representación de la calavera en la esquina inferior derecha (Fig. 3), en una disposición que nos recuerda a los modelos holandeses (Navarrete Prieto 2004: 294). La imagen de la calavera y su presencia en esta pintura no sólo se explica por la interpretación de la futilidad de los logros humanos, sino que, además, está ligada al desarrollo de la literatura mística del siglo XVI y el concepto de muerte que está implícito en la espiritualidad contemplativa. De composiciones similares, con la presencia del cráneo en perspectiva, encontramos otras pinturas de Castillo, como *San Francisco en oración*, en su origen realizada para el convento de la Arruzafa de Córdoba, en torno al año 1655. Otra composición semejante, la que presenta *San Francisco en oración*, conservada en el Szépművészeti Múzeum de Budapest, realizada por Castillo entre 1655 y 1660. El Museo del Prado también conserva un *San Jerónimo penitente* del mismo autor, con la calavera y el crucifijo (1655). Otro ejemplo de este tipo iconográfico tan difundido es *San Francisco*, en el Museo de Bellas Artes de Córdoba (h.1650-1655) (Martínez-Rodríguez 1999; Navarrete Prieto 2004: 176).

Además de estas composiciones dedicadas a la representación de figuras de santos, el tema de la crucifixión, junto con la calavera, como imagen de muerte, también se repetirá a lo largo del siglo XVII, mostrando que esta espiritualidad derivada de la *devotio moderna* sigue vigente en la imagen pictórica durante el siglo XVII. Exponentes de este tema pictórico los hallamos en el entorno cordobés de la mano



Figura 3. *Aparición del niño a San Antonio* (detalle cráneo), Antonio del Castillo y Saavedra, h. 1640, Museo de Bellas Artes, Córdoba. Fotografía realizada por Clara Sánchez Merino

de diferentes pintores. Entre ellos, sobresale especialmente Castillo, quien pintó magistralmente la escena del *Calvario* (Fig. 4), destinada a ocupar el salón principal del Tribunal de la Santa Inquisición de Córdoba, en el Real Alcázar, ubicación que fue cedida por los Reyes Católicos a la Inquisición. Se alza como un ejemplo donde en pleno siglo XVII la imagen de la muerte a través de un Cristo más humano, a través de su ejemplo e imitación, sigue activa. La composición del pintor cordobés es bastante clásica y rigurosa en cuanto a la ordenación espacial se refiere. Acentúa el componente emotivo, sin llegar a un patetismo exacerbado, con las actitudes con las que representa la figura de María y de San Juan Evangelista, llorando y en actitud de oración. Resulta llamativo observar que la calavera presenta la misma



Figura 4. *Calvario*, Antonio del Castillo y Saavedra, mediados del siglo XVII, Museo de Bellas Artes, Córdoba. Fotografía realizada por Clara Sánchez Merino

disposición que veíamos en obras del siglo XVI, cuyo origen parte de la difusión de las estampas. En el caso de Castillo, el profesor Dr. Navarrete Prieto aclara que tanto la ciudadela que aparece al fondo de la escena, así como el plano elegido para la representación del cráneo de Adán, primer pecador, tienen su origen en dos estampas de Johannes Sadeler I del mismo tema (Navarrete Prieto y Nancarrow 2004).

Los temas cristológicos se continuarán representando en el siglo XVII, relacionados con las distintas manifestaciones de la imagen de

la muerte. En el contexto cordobés Castillo elaborará imágenes plásticas donde el tema principal seguirá siendo la muerte en sus distintos formatos, por ejemplo, *La Piedad* o *Cristo muerto con tres ángeles dolientes* (h.1650). Lo cual no implica que pintores tan afamados como Juan de Valdés Leal (1622-1690) no cultivaran otros tipos de representaciones de la muerte, como el característico y archiconocido ciclo pictórico destinado para el Hospital de la Caridad de Sevilla (*In ictu oculi* y *Finis gloriae mundi*, 1672), donde de nuevo se recuperan elementos figurativos más propios de la tradición bajomedieval, que ponen de manifiesto la llegada de la muerte en forma de esqueleto, la fugacidad del tiempo y las vanidades terrenales. La muerte iguala a ricos y pobres, un discurso visual que ya se venía aplicando desde el siglo XV en las pinturas murales monacales de órdenes mendicantes y en el siglo XVI de la mano de Hans Holbein el joven y la difusión de su serie de xilografías, como mencionamos al inicio del trabajo.

Este tipo de representaciones se retomarán en el siglo XVII en el contexto español y vendrán acompañadas de una literatura específica, como son los volúmenes o manuales de bien morir, que tenían como función guiar al párroco en la asistencia de enfermos y moribundos para poder aplicar los sacramentos doctrinales que en última instancia salvaran el alma del agonizante. Estos textos comprendían unos planteamientos en los que se hacía reflexionar al lector sobre la necesidad de despreciar y desechar todo lo temporal, haciendo insistencia en la inexorabilidad de la muerte (Postigo Vidal 2012). Ejemplos de este tipo de literatura la encontramos en *Discurso de la verdad*, don Miguel de Mañara (1679), uno de los textos más macabros de la tradición literaria de española de las *ars moriendi*. Su autor recuerda al lector la naturaleza degradada del hombre como vil gusano indigno de la misericordia humana (Rey Hazas 2003: 70). Es posible que inspirara a Valdés Leal para la realización de los temas pictóricos que decoraron el Hospital de la Caridad de Sevilla (Martínez Gil 1993: 65). Asimismo, reflejo de este pensamiento lo hallamos en la obra de Francisco de Amaya, bajo el título de *Desengaños de los bienes humanos* (1681). En él su autor critica cualidades físicas, corpóreas y terrenales, tales como la hermosura, la riqueza, la intelectualidad, el honor, etc. Una de las obras pictóricas donde podemos ver la recomendación de libros de algunos autores es en la pintura de Valdés Leal que se conoce como *Jeroglífico del arrepentimiento* o *Conversión de Mañara*



Figura 5. *Jeroglífico del arrepentimiento o Conversión de Mañara*, Juan de Valdés Leal, h. 1655-1665. Fuente: York Art Gallery, York, Inglaterra

(1655-1665) (Fig. 5). Esta obra se exhibe en el museo Art Gallery de York, y representa un hombre que lee atentamente los símbolos de la caducidad de la vida y del pecador arrepentido. Es una imagen que posee un elaborado programa iconográfico, donde la crucifixión al fondo es un símbolo del triunfo de la cruz y la derrota de la muerte (Fernández Muñoz 2015). Pero, además, podemos identificar una serie de libros que pueden ser ilustrativos para acercarnos a la mentalidad de mediados del siglo XVII, donde figuran autores como Martín de Roa, fray Luis de Granada, Alonso de Vascones y Antonio de Alvarado, cultivadores todos ellos de las artes de morir o de la memoria de las postrimerías (Martínez Gil 1993: 44).

4. Pervivencias y supervivencias en la imagen de la muerte. Conclusiones

La extensa producción historiográfica artística nos demuestra que se ha escrito mucho acerca de la muerte y la pintura española. No obstante, en numerosos casos, los trabajos se han enfocado hacia comentarios que reúnen interesantes obras pictóricas donde, a través de un desarrollo lineal, se van exponiendo toda una suerte de poemas y descripciones coloristas. No existe un planteamiento holístico de lo que significa en sí misma la muerte y su trascendencia en las artes plásticas y en qué medida estas materializan la espiritualidad de la España del siglo XVI y XVII (Martínez Gil 1993).

Es preciso advertir que nuestro propósito no ha sido negar la evidente presencia del género pictórico de la *vanitas barroca*, pero sí reflexionar acerca de la convivencia de este tema con otras representaciones de la imagen de muerte, cuya lectura va más allá de la clásica interpretación de la fugacidad de la vida terrenal. La muerte también está presente en los temas cristológicos, sobre todo, a partir de la extensión de la nueva espiritualidad y la actitud contemplativa que sugiere la *devotio moderna*. Los pintores, en tanto artífices, trabajan en la creación de imágenes que se ajustaron a la demanda del comitente.

En consecuencia, en aras de comprender la trascendencia de los tipos iconográficos que vemos en las artes plásticas es fundamental insistir en el análisis de las circunstancias concretas que rodean la obra, el *campo cultural* en el que se inscribió dicha obra (Bourdieu

2015). Siguiendo esta premisa, podemos afirmar que no presentará el mismo programa iconográfico una pintura dispuesta para ser ubicada en una capilla privada, que un programa decorativo destinado para un hospital. De igual forma, no necesariamente se aplicará la misma lectura iconográfica en una pintura de pequeñas dimensiones para una casa particular, que una pintura que se realice para ocupar el espacio de la sede del tribunal de la Santa Inquisición en Córdoba. Se plantean recursos visuales diferentes que se ajustan al mensaje final que se pretende transmitir. No estamos defendiendo, por tanto, que exista una progresión de los temas en orden cronológico, sino que hay pervivencias de ciertos temas, se produce la repetición de ciertos programas iconográficos donde subyace una continua llamada de lo macabro y del *memento mori*, pero también, y simultáneamente, se producen otros cambios en la sensibilidad y espiritualidad que se va desarrollando y gestando desde la aparición de la *devotio moderna*, pasando por el control de las imágenes que se concretiza en las distintas sesiones del Concilio de Trento.

Las imágenes, en la medida que podemos considerarlas como evidencias históricas, son testigos activos de los cambios de mentalidad que se producen en la época moderna, modificaciones en el pensar, en el sentir, que hemos de tener en consideración y que repercuten en gran medida en la selección de determinadas composiciones, figuras de santos concretos o de temas (Burke 2001; Gadamer 1991; Vovelle 1985).

Es complejo determinar una única hipótesis general, explicativa y categórica, que abarque toda una centuria, ya que vemos pervivencias, cambios, progresión y retrocesos. No consideramos que un esquema lineal se aplique a la comprensión de la realidad histórica, ni tampoco creemos que este esquema lineal se corresponda con una necesaria progresión de la imagen de la muerte hacia la clásica interpretación de *tempus fugit*. Consideramos que sería más ventajoso para la Historia del Arte avanzar hacia hipótesis interpretativas históricas que partieran del principio de la heterocronía del tiempo (Moxey 2015), comprendiendo que la naturaleza evolutiva de la historia y del arte más se parece a una *maraña temporal* que a un esquema lineal fijo (Didi-Huberman 2018). Lo que hemos pretendido con este trabajo ha sido realizar un ejercicio de reflexión acerca del estudio de la imagen de la muerte y cómo sus distintas figuraciones ponen de manifiesto, preci-

samente, la existencia de múltiples tiempos históricos (Koselleck 1993), en la medida que se comparten símbolos visuales ligados a la muerte en distintos espacios simultáneamente, y que no se asimilan ni se interpretan del mismo modo, debido, fundamentalmente, a la presencia de *horizontes de expectativas* distintos.

Bibliografía

- ÁLVAREZ SANTALÓ, L.C., BUXÓ REY, M. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1989): *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos.
- ANDRÉS MARTÍN, M. (2001): “La espiritualidad española en tiempo de Carlos V”, en MARTÍNEZ MILLÁN, J., BRAVO LOZANO, J. y DE CARLOS MORALES, C. J. (Coords.): *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)* (Madrid, 2000), pp. 157-180.
- ÁVILA, S. J. (2019): *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Edición Kindle).
- BATAILLON, M. (1966): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Madrid, Fondo de cultura económica.
- BELTING, H. (1990): *Antropología de la Imagen*, Madrid, Katz.
- BOURDIEU, P. (2015): *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- BURKE, P. (2001): *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, Londres, Reaktion Books.
- CANONICA, E. (2015): “La recepción y la difusión del *De Imitatione Christi* en la España del Siglo de Oro”, *Castilla. Estudios de Literatura*, 6, pp. 336-349.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2008): *Ser cráneo: lugar, contacto, pensamiento, escultura*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- ____ (2018): *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Madrid, Abada.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J. M. (2013): “Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu”, *Papers*, 98, pp. 33-60.

- FERNÁNDEZ MUÑOZ, P. M. (2015): “La derrota de la muerte. La imagen de la muerte en la iconografía barroca del triunfo de la Santa Cruz”, en RODRÍGUEZ MIRANDA, M. (Coord.), *Nuevas perspectivas sobre el Barroco Andaluz. Arte, Tradición, Ornato y Símbolo*, pp. 758-771.
- GADAMER, H. G. (1991): *Verdad y Método*, t. I, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- GRANADA, F. L. (1781): *Guía de pecadores en la qual se contiene una larga y copiosa exhortación a la virtud, y guarda de los mandamientos divinos*, Madrid, D. Antonio de Sancha.
- GROULT, P. (1976): *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- JESÚS, S. T. (2021): *Obras completas de Santa Teresa de Jesús*, Editorial Santidad (edición Kindle).
- KOSELLECK, R. (1993): *Futuro pasado (Para una semántica de los tiempos históricos)*, Barcelona, Paidós.
- MARTÍNEZ GIL, F. (1993): *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P. (1999): “La meditación de la muerte en los penitentes de la pintura española del Siglo de Oro. Ascetas, melancólicos y místicos”, *Espacio, tiempo y forma*, 12, pp. 149-172.
- MITCHELL, W. J. T. (2009): *Teoría de la imagen. Ensayos sobre representación verbal y visual*, Madrid, Akal.
- MONTANER, E. (1992): “Aspectos devocionales en las imágenes del Barroco”, *Criticón*, 55, pp. 5-14.
- MORENO CUADRO, F. (2018): *Iconografía de Santa Teresa de Jesús*, vol. II, *Las series grabadas* y vol. III, *De las visiones a la vida cotidiana*, Burgos, Monte Carmelo.
- MOXEY, K. (2015): *El tiempo de lo visual*, Barcelona, Sans Soleil.
- NAVARRETE PRIETO, B. y NANCARROW, M. (2004): *Antonio del Castillo*, Madrid, Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico.

- PÉREZ GARCÍA, R. (2007): “Imitatio Christi. Arte religioso doméstico, devociones privadas y espiritualidad en la sociedad sevillana del Renacimiento, 1520-1570”, en MATEOS ASCACIBAR, F. (Coord.): *Arte, poder y sociedad. Y otros estudios sobre Extremadura*, VII Jornadas de Historia (Llerena, 2006), pp. 55-70.
- PÉREZ GARCÍA, R. M. (2005): *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- PÉREZ LOZANO, M. y URQUÍZAR HERRERA, A. (2003): “De Gombrich a la Rezeptionsästhetik: La configuración de la percepción y la interpretación en las artes visuales”, en LIZARRA GUTIÉRREZ, P. (Coord.): *E. H. Gombrich. In memoriam*, Pamplona, Universidad de Navarra.
- POLANCO MELERO, C. (1999): “Muerte y mentalidad en la Castilla del siglo XVI. Continuidad y cambio, el caso de Burgos”, *Boletín de la Institución Fernán González*, 218, pp. 111-154.
- POSTIGO VIDAL, J. (2012): “Los escenarios de la muerte. Cultura material, religiosidad y ritual en las postrimerías durante la Edad Moderna”, en PÉREZ ÁLVAREZ, M. J. y RUBIO PÉREZ, L. (Eds.); MARTÍN GARCÍA, A. (Coord.): *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas Políticas en el mundo hispano*, Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, pp. 2047-2058.
- REY HAZAS, A. (2003): *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Lengua de trapo, Madrid.
- SÁNCHEZ MERINO, C. (2022): “El Sagrario de San Mateo de Luceña como capital simbólico en los mecanismos de ascenso social”, *Boletín de Arte*, 42, pp. 289-293.
- _____ (2022): “Per visibilia ad invisibilia: La justificación de los Simancas y su linaje converso en la decoración de la capilla del Espíritu Santo en la catedral de Córdoba”, en FRANCO LLOPIS, B. y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, F. J. (Coords.): *Nuevas líneas de investigación en conversos, moriscos y esclavos*, (Córdoba, 2022).
- SÁNCHEZ MERINO, C. y PÉREZ LOZANO, M. (2022): “La imagen superviviente: San Rafael en Córdoba, devoción y promo-

ción política”, en GARCÍA MAHÍQUES, R. y MOCHOLÍ MARTÍNEZ, M. E. (Coords.) *III Simposio internacional de cultura visual, La interdisciplinariedad en el estudio de la imagen* (Valencia, 2021).

TORO GARCÍA, N. (2020): *Las Imágenes y aspectos detallados de la Muerte de Hans Holbein el Joven (†1543). Continuidad y reinterpretación del tema de las “Danzas Macabras”*, Universidad de Zaragoza, Recuperado de: Repositorio de la Universidad de Zaragoza – Zagan <http://zaguan.unizar.es>

TYLER, C. W. (2021): “Leonardo’s Skull and the Complex Symbolism of Holbein’s “Ambassadors””, *Journal of Research in Philosophy and History*, 1, pp. 36-51.

VOVELLE, M. (1985): *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel.

ZEMON, N. (1956): “Holbein's Pictures of Death and the Reformation at Lyons”, *Studies in the Renaissance*, 3, Cambridge University Press, pp. 97-130.

ZIEGLER, M. (2009): “¡Oh, las imágenes! El conflicto iconoclasta bizantino”, *Cuadernos Unimetanos*, 19, pp. 47-68.

El libro
*El arte de morir en época
bajomedieval y moderna*
se terminó de imprimir
el día 2 de noviembre de 2022,
festividad de los Fieles Difuntos

"La asunción de la propia muerte como un hecho individual fue un sentimiento en auge paulatinamente. En el plano real hay que tener en cuenta concausas coyunturales, tales como la Peste Negra que había asolado a Europa, la Guerra de los Cien Años (1337-1453) entre Francia e Inglaterra y otras múltiples calamidades de distinto tipo que habían acentuado la conciencia de la fragilidad de los seres y el temor a una desaparición prematura.

La suma de todos estos factores originó en la sociedad una sensación de indefensión ante un hecho ineluctable. El mejor remedio consistiría en conocer los medios para alcanzar la salvación eterna, a título individual, en el momento de la muerte”.

Elisa Ruiz García

El Ars Moriendi: Una preparación para el tránsito (2011)

