

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



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 CÓRDOBA

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.

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-XVIe 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 perecedera 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 arrebatar 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.

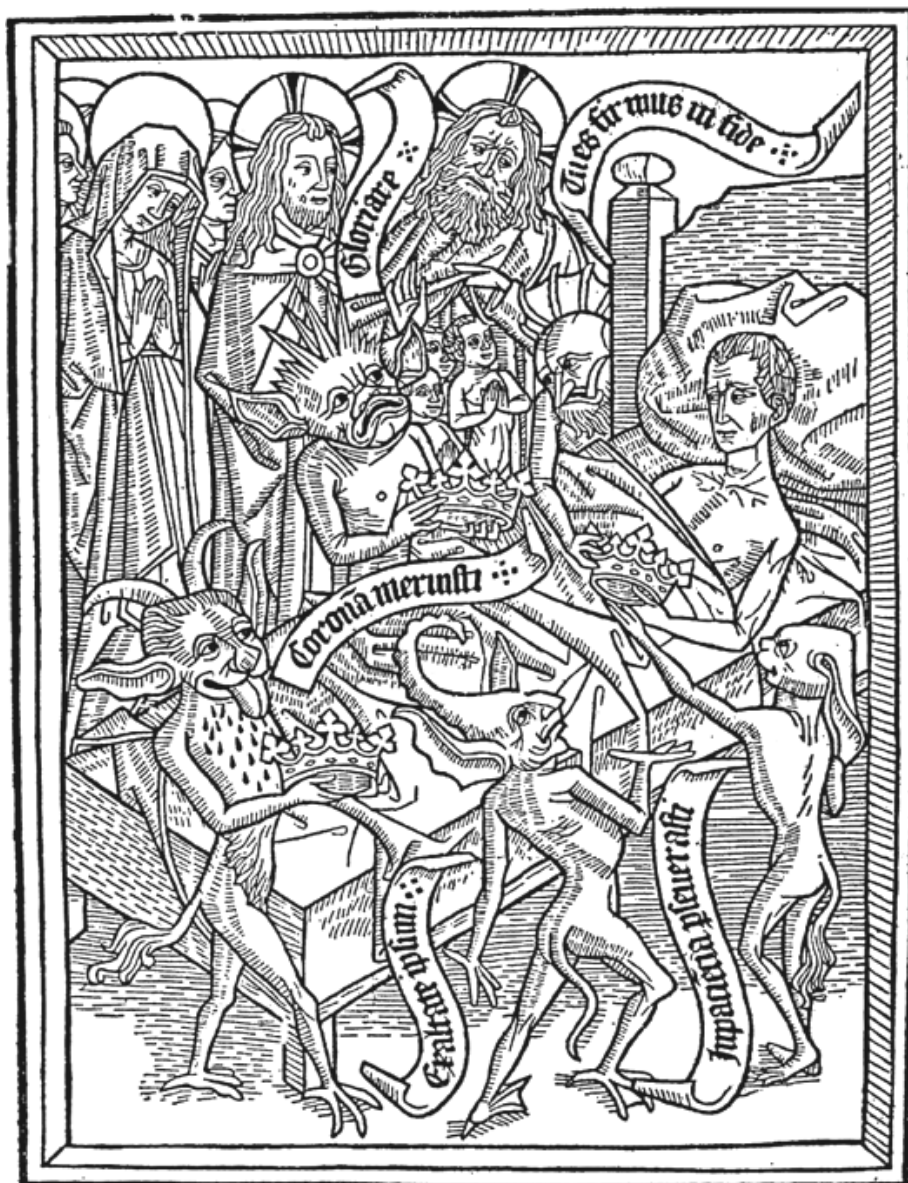


Fig. 3. Grabado número 7 de la edición del *Ars Moriendi* (Países Bajos, c. 1460)

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 Treynidad (...) 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 çeestial, 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 eglezia 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 eglecias 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 (Porte-la 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 lleuar 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”, “desaquisados” 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 desaguizados por quales quier que finaren” (Del Pino 2001-2022: 256-258) (Fig. 5).

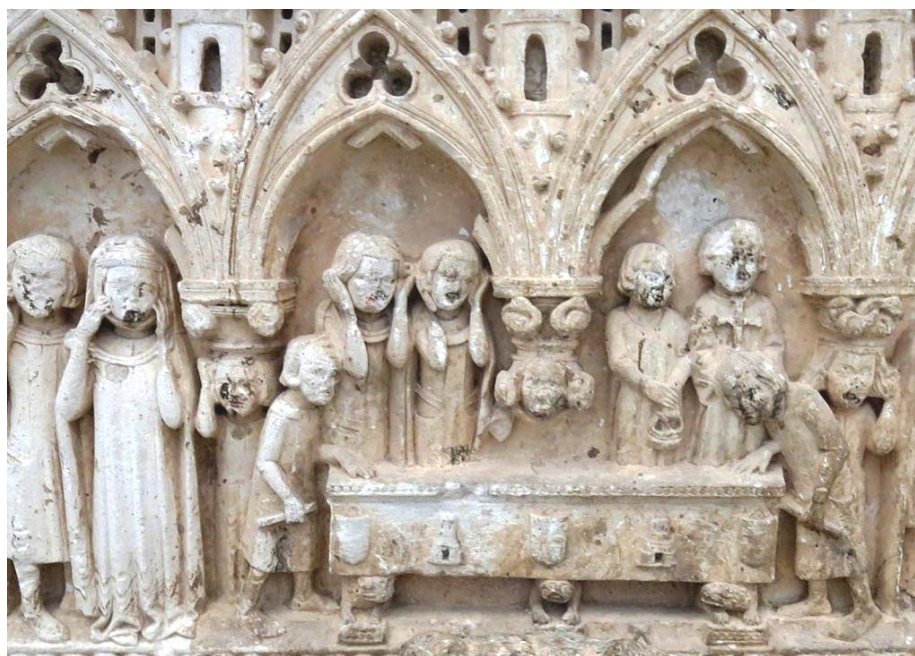


Fig. 5. Representación del duelo expresado ante la muerte durante un sepelio, donde mujeres y hombres se tiran del cabello y se arañan la cara. Sepulcro de un nieto de Alfonso Téllez de Meneses, de la iglesia del monasterio de Palazuelos (Museo Diocesano de Valladolid, c. 1300)

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, capyrotas 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 portadores 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 Guance 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– (Guance 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-

rolla 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 13º 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 Conuenticuales 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 Eglesia, 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 Eglesias Conuenticuales, e a los Ricosomes, e a los omes honrrados que fiziessen Eglesias de nuevo 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 diferençiadados 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 Guadalalcázar, 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 fallesçedera». 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, Eunsá.
- 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.

"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)

