

## ***Mors scepra ligonibus aequat.* El ritual de la muerte en la Galicia de los siglos xvii y xviii<sup>1</sup>**

### ***Mors Scepra Ligonibus Aequat: The Ritual of Death in Galicia in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries***

Domingo L. GONZÁLEZ LOPO  
Universidad de Santiago de Compostela  
domingoluis.gonzalez@usc.es  
<https://orcid.org/0000-0002-1764-0472>

Fecha de recepción: 18-01-2023  
Fecha de aceptación: 20-03-2023

#### **RESUMEN**

En este artículo analizaremos, tomando como referencia la documentación testamentaria, el ritual funerario en la ciudad de Compostela, así como su evolución entre finales del siglo xviii y el mismo periodo de la siguiente centuria, prestando atención a los cambios y las causas que las provocan, así como a sus consecuencias.

**Palabras clave:** ritual funerario, velatorio, entierro, órdenes religiosas, cofradías

**Topónimos:** Galicia

**Periodo:** siglos xvii y xviii

#### **ABSTRACT**

In this article we will analyze, taking testamentary documentation as a reference, the funeral ritual in the city of Compostela; as well as its evolution during the end of the 17th and 18th centuries, paying attention to the changes and the causes that provoked them, as well as their consequences.

**Keywords:** funeral ritual, wake, burial, religious orders, brotherhoods

**Place names:** Galicia

**Period:** 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se ha elaborado en el marco de los Proyectos “Rebellion and Resistance in the Iberian Empires 16<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries” (RESISTANCE-H-2020-MSCA-RISE-2017).

## INTRODUCCIÓN

La sentencia con que se inicia el título del presente artículo, y que puede leerse todavía en la lápida sepulcral del que fue arzobispo compostelano D. Maximiliano de Austria (+ 1614)<sup>2</sup>, nos remite a lo que sin duda fue un sentimiento compartido durante siglos, pero que alcanzó especial significación durante el Barroco, momento de exacerbación religiosa y de extremados comportamientos, especialmente manifestados en el momento de la muerte con el fin de alcanzar un doble objetivo. Manifestar el triunfo de la fe a la sombra de la sólida –y combativa– doctrina de Trento, y al tiempo poner en marcha una cuidada estrategia para recorrer con éxito los últimos tramos del camino hacia la salvación al amparo de una liturgia solemne.

Nuestro objetivo es analizar el comportamiento que se desarrolla entre la agonía y el final de las exequias –el velatorio, la conducción del cadáver hasta el lugar de sepultura y la composición del cortejo fúnebre–, comparando las conductas de finales del siglo XVII con las que existen cien años más tarde.

### 1. FUENTES Y METODOLOGÍA

Para nuestro estudio vamos a recurrir fundamentalmente a la documentación notarial, manejando un total de 846 testamentos pertenecientes a dos tramos cronológicos bien diferenciados. El primero se corresponde con el último tercio del siglo XVII (1671-1700), momento de madurez del ya consolidado modelo barroco de comportamiento religioso, que había comenzado su andadura un siglo atrás. Para este período contamos con un total de 393 testamentos. El segundo espacio de tiempo que nos disponemos a analizar transcurre cien años más tarde (1771-1800), momento en que se han redactado las restantes 453 últimas voluntades de que disponemos. Es un período en el que se mantiene todavía firme el modelo de comportamiento estructurado durante la centuria anterior, si bien empiezan a aflorar pequeños elementos disonantes en cuyo origen y futuras repercusiones deberemos detenernos. Todos ellos pertenecen a las notarías de la ciudad de Santiago de Compostela y se corresponden con todas las categorías sociales que por entonces habitaban en la urbe. Establecer un modelo de jerarquización social para el período sobre el que vamos a trabajar no resulta empresa fácil dado el importante grado de complejidad que por entonces alcanzan las sociedades peninsulares, en las que los factores jurídicos y económicos por sí solos no son determinantes a la hora de adscribir a un individuo a un grupo concreto. Por eso hemos adoptado un modelo intermedio, en concreto el propuesto por el profesor Eiras Roel en sus estudios sobre la sociedad compostelana, en el que se aúnan simplicidad y rigor metodológico, constituyendo una clasificación que destaca por su claridad y, al tiempo, por recoger con precisión los diferentes niveles que convivían en el espacio urbano que nos disponemos a estudiar. Un modelo en el que hemos introducido unos leves retoques en función de las circunstancias de la documentación que hemos manejado. Así hemos establecido un total de cinco categorías. El *Grupo I* comprende a las capas humildes. Estamos refiriéndonos al amplísimo sector del artesanado, labradores urbanos –que en Compostela a mediados del siglo XVIII suponen algo más del 6% de su población– y el amplio sector servicios en general. Un *Grupo II*, también heterogéneo en su composición, del que forman parte las que podemos denominar capas medias de la sociedad, compuestas por individuos de muy diversa actividad profesional e ingresos económicos, de los cuales los más dinámicos acabarán por integrarse en la elite compostelana: médicos, cirujanos, boticarios, abogados, escribanos, oficiales de la Administración (real, episcopal, señorial, municipal), militares de mediano rango, comerciantes, miembros del claustro universitario..., pero también los que

2 G. Symeon, *Devisas o emblemas heroicos y morales*. Lyon, Guilliemo Rouille, 1561, p. 262.

desempeñaban las actividades de mayor prestigio y con mayores rendimientos económicos dentro del artesanado, como orífices y plateros. El *Grupo III* corresponde a los privilegiados, aquellos a los que, por la importancia de su nacimiento o de sus recursos económicos, se les reconocía por sus contemporáneos el derecho indiscutible a ocupar los puestos de mayor relevancia y respeto en el cuerpo social y político. En suma, los que reúnen las cuatro condiciones que enumera el profesor Eiras Roel como distintivas de la elite urbana del Setecientos: fortuna, prestigio, poder y respetabilidad social. Aquí estarán los diversos estratos de la nobleza, pero también los miembros de la alta burguesía del comercio y las finanzas, que en su modo de vivir, pensar y comportarse en poco se diferencian de los anteriores, salvo en faltarles la condición de “encrucijada de apellidos”, como socarronamente denominaba Luis Vélez de Guevara al hidalgo protagonista de su obra *El Diablo Cojuelo*. Hemos englobado al clero en dos categorías diferentes: el *Grupo IV (a)*, que comprende el clero medio y bajo: párrocos, coadjutores, tenientes curas, patrimonialistas y capellanes de diversa condición; y el *Grupo IV (b)*, que incluye al alto clero, fundamentalmente el correspondiente al cabildo de la catedral compostelana. Esta clasificación probablemente cualquiera de los contemporáneos la habría considerado artificial, pero desde el punto de vista metodológico ofrece importantes ventajas para el historiador, ya que le permite trabajar con grupos manejables y con rasgos básicos comunes, en lugar de desarrollar clasificaciones socio-profesionales demasiado pormenorizadas para las que después resulta casi imposible extraer conclusiones sólidas por falta de documentación en número significativo para cada categoría, en un proceso –permítasenos la licencia coloquial– en que los árboles impiden ver el bosque. Los grupos que hemos establecido para nuestro análisis, por el contrario, presentan en su interior rasgos básicos comunes que permiten una visión de conjunto, al tiempo que posibilita llevar a cabo una comparación entra sectores con diferencias bien marcadas y, por tanto, proporcionan resultados elocuentes y esclarecedores.

En cuanto a la representatividad de la fuente que utilizamos, en un trabajo anterior hemos podido concluir que era elevada en la ciudad de Santiago, pues sobre una muestra tomada de los archivos parroquiales de la urbe entre 1641 y 1805 –3.986 casos–, un 33,5% del total fallecía después de haberlo otorgado<sup>3</sup>. Ciertamente que hay importantes divergencias sociales, pero en su conjunto nos encontramos con unas proporciones muy representativas y, a nuestro juicio, muy válidas para alcanzar el objetivo que pretendemos. Para todo el siglo XVIII, y empleando también las menciones que los párrocos hacen en las partidas de defunción acerca de si testó o no el finado, lo hicieron un 25,2% de los correspondientes al Grupo I; un 56,6 del II y un 80,5% del III<sup>4</sup>.

Para reunir nuestros testamentos hemos procedido conforme a un doble método. Aquellos pertenecientes a los grupos sociales de la elite han sido objeto de una recogida exhaustiva; los demás son el resultado de un muestreo aleatorio y sistemático en el cual hemos rechazado los que por su vaguedad nos impedían una clasificación social precisa.

## 2. AGONÍA, MUERTE Y VELATORIO

La enfermedad es siempre motivo de angustia en un mundo en que la medicina no siempre era eficaz sanadora de dolencias. Por eso la literatura devota le prestó una gran atención presentándola como algo positivo, destacando, por un lado, la oportunidad que

3 D. L. González Lopo, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2002, p. 55. Hemos vaciado la totalidad de las partidas de defunción de todas las parroquias de Santiago, excepto San Miguel, por carecer de libros para el primero de los tramos considerados, que han sido 1641-50; 1701-05; 1751-60 y 1801-05.

4 *Ibidem*, p. 73.

Dios ofrecía por medio de los dolores para redimir las culpas en vida, y por otro, el aviso que su presencia suponía para que el fiel organizase sus cosas para encarrilar el alma a la salvación. Los relatos hagiográficos del Barroco se convirtieron también en modelos de conducta ante la muerte, y no solo al relatar los últimos instantes de los nuevos santos elevados a los altares, sino también en el caso de los antiguos, que fueron oportunamente remodelados para adecuar los viejos relatos medievales, contruidos con otras premisas, al propio de los nuevos aires de la reforma tridentina, y en los que el bienaventurado cumple con todos los pasos propios de una buena muerte barroca (aceptación de la voluntad divina, recepción de sacramentos y presencia de quien debía auxiliarle en el duro combate contra el demonio en la agonía)<sup>5</sup>.

En los testamentos de finales del siglo xvii no es extraño que aparezca –la hemos encontrado en veintiuna ocasiones– la solicitud de un sacerdote o religioso, en alguna ocasión se especifica que sea “espiritual, virtuoso y docto”, encargado de acompañar al testador a la hora de la muerte y “le tenga de la mano y le asista a bien morir”. Sin duda el momento era de trascendental importancia y por eso cien años más tarde la misma solicitud menudea en la documentación –aparece también ahora en veintiuna ocasiones–, así como los mecanismos para incentivar esa presencia mediante limosnas, en ocasiones muy generosas, para el clérigo que aceptase el encargo, que en algunos casos le obligaba a aceptar alojarse en casa del enfermo hasta que tuviese lugar el óbito<sup>6</sup>. Lo sorprendente no es el escaso número de referencias si atendemos al aspecto cuantitativo, sino el hecho de que una costumbre sin duda fuertemente arraigada<sup>7</sup> siga apareciendo en un 5% de los testamentos, lo que nos informa de la trascendencia que se sigue atribuyendo a dicho gesto. Esto viene confirmado por la elevada proporción de quienes, a finales del siglo xviii, fallecen todavía tras recibir los sacramentos<sup>8</sup>.

Las limosnas, en el último tercio del siglo xvii, se escalonan entre los dos reales y los sesenta, sin contar la crecida oferta del arzobispo Seijas ya mencionada, si bien la mayor parte se sitúa por debajo de los doce reales. Cien años más tarde la evolución económica del siglo, presente en el incremento de estipendio de otros sufragios eclesiásticos, se aprecia aquí de forma patente, lo que refuerza la idea de que este gesto no era considerado ocioso ni baladí. Las limosnas se distribuyen entre los doce y los cuarenta reales, si bien la mayor parte superan los veinte. La confianza o la amistad explican, tal vez, que en algunos casos el servicio espiritual fuese retribuido, no mediante la entrega de dinero en metálico, sino a través de un obsequio –un cuadro devoto, una caja de plata o una cantidad de chocolate o

5 D. L. González Lopo, “¿Cómo se construye la historia de un santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova”, *Lusitania Sacra*, 28 (Julho-Dezembro 2013), pp. 21-48.

6 Así lo deja dispuesto el canónigo D. Vicente Valderrama. Archivo Histórico Universitario de Santiago (en adelante AHUS), Protocolo (en adelante P.) 6.198, 22/07/1778, fol. 57. Más compleja, si bien acorde con la importancia del personaje, fue la decisión del arzobispo D. Francisco de Seijas y Losada, quien dispuso que le asistiesen continuamente, día y noche, los últimos días de su vida, un jesuita catedrático de moral en la universidad –que llevaría 300 reales–, así como un dominico y un fraile de San Cayetano, a cada uno de los cuales se darían 200 reales. (AHUS, P., 2.813, 24/10/1684, fol. 6).

7 D. Juan Tovar y Rivera señaló para el sacerdote auxiliador la misma limosna que había dejado su padre. AHUS, P. 7.452, 21/11/1778, fol. 91.

8 En la ciudad de Santiago entre 1801-1805 casi un 88% de los fallecidos ha recibido los últimos sacramentos; en los años cincuenta de ese siglo la proporción supera aún el 85%. D. L. González Lopo, *Los comportamientos...*, p. 195.

tabaco<sup>9</sup>–; sin duda, más allá del agasajo, se pretendía de este modo alargar en el tiempo el recuerdo del difunto a fin de obtener oraciones por su alma.

Tras el fallecimiento son varios los procesos que se ponen en marcha. En primer lugar, y de forma simultánea, la organización del velatorio y la comunicación del fallecimiento.

### 2.1. El velatorio

El acto de velar al difunto es capítulo importante en lo simbólico, lo espiritual y lo social. Lo primero porque la exposición pública del cadáver se convierte en un *memento mori*, que sirve de muda predicación para los espectadores, continuando de este modo el ejemplo acerca de una buena muerte ya transmitido durante la agonía. La segunda porque el cadáver era también silencioso demandante de la única ayuda que podían ofrecerle ya los vivos, las oraciones por su alma, que en esos momentos estaba experimentando el duro trance del juicio ante Dios de sus actos en vida. Finalmente, y no menos importante, la dimensión social, manifestada en la compañía consoladora a la familia que debía pasar por tan amargo trance.

A finales del siglo XVII el lugar de depósito del cadáver era el propio domicilio. Ninguno de nuestros testadores dispone otra cosa, y cuando aparece alguna referencia al traslado del cuerpo para llevar a cabo las exequias, siempre se indica el propio domicilio como lugar de partida<sup>10</sup>. Sin embargo, cien años más tarde la situación ha cambiado y la documentación nos informa cómo la preferencia por un espacio sagrado para el velatorio –iglesia parroquial, capilla, templo conventual...– ha ido ganando terreno en el ánimo de los testadores y de sus herederos. Así se dispuso con el de D. Manuel Rodríguez de Carvajal, contador principal de la Renta del Tabaco del Reino de Galicia<sup>11</sup>:

se le trasladó con la solemnidad debida desde la casa donde vivió y murió a la iglesia parroquial para que toda la gente que quisiese fuese a encomendarle a Dios sin el embarazo que había de causar en dicha casa.

El estorbo comienza a convertirse en seria molestia y, sobre todo, desconfianza de que el velatorio, en lugar de un acto piadoso, se acabe convirtiendo en algo muy diferente. Por eso el comerciante D. Ramón Rigueiro prohíbe que venga gente a velar su cadáver durante la noche, excepto dos hombres “juiciosos y comedidos”, elegidos por los albaceas, abriéndose las puertas al día siguiente a hora competente para que pueda concurrir de nuevo la gente “a encomendarme a Dios”<sup>12</sup>. Que D. Ramón pidiese que su cadáver quedase a solas con personas responsables encuentra justificación cuando leemos el testamento del canónigo Dr. D. Joseph de Castro Montenegro y Vermúdez, quien, “si aconteciere conservar en casa mi cadáver” –una acotación que parece indicar una cierta aprensión por su parte hacia esta posibilidad–, disponía que se cerrase la puerta al toque de oraciones “y no se admita gente alguna con el pretexto de encomendarme a Dios por los convenientes lastimosos que la experiencia me tiene enseñado en semejantes lances”<sup>13</sup>. En la literatura piadosa

9 El canónigo D. Luis B. Guiráldez le deja media arroba de chocolate y todo el tabaco que haya en casa. AHUS, P., 7.338, 14/05/1781, fol.14.

10 En Huelva y en otros lugares encontramos en estos momentos un comportamiento semejante. M. J. de Lara Ródenas, *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*. Universidad de Huelva, 1999, p. 125 y ss.

11 AHUS, P. 5.401, 14/05/1782, fol. 11.

12 AHUS, P. 6.365, 19/09/1785, fol. 204.

13 AHUS, P. 7.156, 08/06/1781, fol. 99.

encontramos la respuesta a tanta prevención. El P. Echeverz en sus *Pláticas doctrinales*, al mencionar los abusos que se cometen en la santa obra de enterrar los muertos, “y ojalá no fuesen tantos”, cita “los juegos de naipes, de manos y otros entretenimientos en que suelen pasar la noche los que velan los difuntos”<sup>14</sup>.

Por otra parte, las casas solían contar con criados de procedencia rural, donde tales velaciones, según han puesto de manifiesto los trabajos de folkloristas y antropólogos de finales del *xix* y primera mitad del *xx*, solían estar rodeadas de prácticas y juegos entre mozos y mozas, poco acordes con el carácter de tales eventos, y que, frecuentemente, iban más allá de esos, en el fondo, inocentes entretenimientos que menciona el atrás citado fraile mercedario<sup>15</sup>. No deja de ser significativo que sea en testamentos de sacerdotes donde encontremos algunas de las disposiciones más significativas al respecto, y en las que se aprecia un cierto temor a que el cadáver sea ridiculizado. Como ejemplo podemos citar el testamento de D. Pedro Martínez, canónigo de Santa María de Sar, donde dispone:

que no entre donde yo estuviere nadie que sea de fuera de dicha casa (...) hasta que sea día porque se escusen las indescencias y deshordenes que en semexantes ocasiones suele haver quando a la noche velan los difuntos<sup>16</sup>.

A pesar del silencio que en general guarda la documentación sobre el tema –lo que prueba, sin duda, que mayoritariamente la población siguió guardando la costumbre tradicional–, la evolución de las menciones existentes nos indica que una conducta nueva se está abriendo camino buscando en el refugio eclesial el mantenimiento de las características originales del velatorio, la oración por el difunto, huyendo de su conversión en un acto profano. Un comportamiento, lo que no deja de ser significativo, que comienza desde la cúspide de la pirámide social, a tenor de las referencias que tenemos, y que debió tener una mayor acogida de la que los propios testamentos nos revelan, por cuanto algunos testadores se sienten obligados a disponer expresamente que su cadáver permanezca en casa hasta la hora del entierro<sup>17</sup>.

**Tabla 1.** Solicitud de velación en espacios religiosos (1771-1800)

	1771-1780	1781-1790	1791-1800	Total
Grupo I	-	-	-	-
Grupo II	-	2	4	6
Grupo III	1	4	1	6
Grupo IV(a)	1	1	3	5
Grupo IV(b)	-	-	1	1
Total	2	7	9	18

14 F. M. Echeverz Eito, *Pláticas doctrinales (...)*. Madrid, Convento de la Merced, 1740, p. 165.

15 N. Tenorio, *La aldea gallega*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1982 (1.<sup>a</sup> ed. 1914), pp. 101 y ss.

16 AHUS, P. 3.740, 01/08/1734, fol. 177.

17 Es el caso del regidor D. Jacobo de Hermida Maldonado (AHUS, P. 5.402, 18/01/1784, fol. 1); el capellán de la catedral, D. Luis A. Ibero (AHUS, P. 6.923, 16/07/1786, fol. 48) y el presbítero D. Bernardo A. Arias y Duro (AHUS, P. 8.333, 25/07/1800, fol. 254).

## 2.2. El anuncio del óbito: campanas y llamadores

Producido el deceso y mientras en el domicilio se atendía al cadáver y se instalaban los lutos y la cera de la capilla ardiente, se procedía también a comunicar el deceso a la comunidad. Es aquí cuando adquieren un papel protagonista tres elementos: las campanas, los llamadores con sus campanillas y los convites formales para el duelo.

Las encargadas de comunicar que en la parroquia se había producido un fallecimiento eran las campanas de su iglesia, costumbre bien arraigada y que explica que ninguno de los testadores de finales del siglo XVII haya visto la necesidad de hacerlo constar en su última voluntad. De ella solo se apartan tres testadores, que solicitan, además, que suenen los bronces catedralicios. No hay más referencias. Tampoco, a pesar de estar ya firmemente asentada la VOT franciscana en la ciudad desde principios de aquella centuria<sup>18</sup>, y de contar con un número importante de miembros de esa orden entre nuestros testadores –un total de cuarenta–, ninguno de ellos solicita la intervención del hermano llamador para que pregone su muerte por las calles de la ciudad. Muy diferente es la situación que dibujan los documentos que estamos analizando en el último tercio del siglo XVIII.

**Tabla 2.** Solicitud testamentaria de campanas (1771-1800)

	1771-1780	1781-1790	1791-1800	Total
Grupo I	5	7	1	13
Grupo II	17	21	19	57
Grupo III	2	6	5	13
Grupo IV(a)	6	8	6	20
Grupo IV(b)	1	1	-	2
Total	31	43	31	104

La proporción de testadores que solicitan que las campanas doblen a difunto por ellos ha crecido de manera notable –un 22,9 % ahora frente al 0,7% del último tercio del Seiscientos–. Se encuentran representados todos los grupos sociales. Pero no es la única novedad, pues ahora aparecen citadas mayoritariamente (93,0%) las correspondientes a los templos de las órdenes religiosas mendicantes. Cuarenta y dos individuos demandan las de los cuatro conventos, mientras que cincuenta y ocho las asocian de diversas maneras; una combinación en la que la comunidad de San Agustín es solicitada en 36 casos, seguida de la de San Francisco (28), Santo Domingo (19) y San Lorenzo (3). Posiblemente la prelación, muy diferente a la de otros capítulos testamentarios (mortaja, solicitud de misas, presencia en los cortejos...), en que predomina la orden franciscana<sup>19</sup>, obedezca a la situación de esas iglesias, buscando quienes no pueden sufragar el toque de todas ellas optimizar el efecto de sus campanas en la transmisión de la noticia. Las parroquiales las acompañan en 14 ocasiones (en cuatro en solitario), y también se mencionan las de otras capillas (Real Hospital, las Angustias y San Lázaro), así como las de la catedral en dos ocasiones.

18 D. L. González Lopo, "Balance y perspectivas de los estudios sobre la VOT Franciscana en Galicia (siglos XVII-XIX)", en *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas*. Barcelona, GBG Editora, 2005, p. 567 y ss.

19 D. L. González Lopo, *Los comportamientos religiosos...*, pp. 324 y 609.

Por otra parte, los testadores presentan ahora el doblar de las campanas como un medio piadoso para obtener de los fieles que encomienden a Dios su alma<sup>20</sup>. Esto no es nuevo, pero, ante la insistencia de aquellos, es necesario admitir que estamos ante una revaloración del gesto.

Los testadores recurren también en este momento a las hermandades de las que eran miembros, algunas de las cuales en esta parte final de siglo cuentan ya con los llamados “hermanos llamadores”, que aparecen citados en doce testamentos y cuya función consistía en recorrer las calles de la ciudad con su campanilla dando cuenta del fallecimiento del cofrade, “para excitar de la devoción y la piedad de los fieles sus oraciones y conseguir por medio de ellas el celestial y eterno descanso de mi alma”<sup>21</sup>. Son varios los que se mencionan en nuestra documentación; el de la VOT franciscana, tal vez el más antiguo, y el de algunas cofradías especialmente populares, como la General de Ánimas, la de los Dolores de San Miguel y la de Ntra. Sra. de la Soledad de la parroquia de Santa M.<sup>a</sup> Salomé.

### 3. LA COMPOSICIÓN DEL CORTEJO FÚNEBRE

El Ritual Romano explicaba con precisión cómo debería organizarse el cortejo que habría de conducir el cadáver hasta la iglesia donde se celebrarían las exequias y se le daría sepultura<sup>22</sup>:

mox ordinatur processio, praecedentibus laicorum Confraternitatibus, si adsint; tum sequitur Clerus regularis, et secularis per ordinem, biniq; procedunt, prae lata Cruce, devote Psalmos, ut infra decantantes, Parocho praecedente feretrum cum luminibus, inde sequuntur alii funus comitantes, et pro defuncto Deum rite deprecantes sub silentio.

#### 3.1. Cofradías y congregaciones

En primer lugar, las cofradías y el último tercio del Seiscientos compostelano se caracteriza por una presencia desbordante de cofradías en los cortejos fúnebres. En la ciudad existe un número elevado de ellas, algunas –las gremiales–, de origen medieval, pero otras han ido apareciendo desde principios del siglo xvi y especialmente durante el xvii, que ha visto nacer a un buen número de ellas, de modo que a finales de esa centuria son, al menos, cuarenta y ocho las que ejercen sus actividades en la ciudad y son mencionadas por los testadores. Son especialmente importantes para el sector social más humilde, por cuanto para ellos aportaban el grueso de su pompa funeral, para una parte importante del colectivo la única que se podían permitir: los pendones, la cera para el velatorio, el acompañamiento del cadáver, en ocasiones, el féretro para conducirlo y su presencia en las exequias. Lucido séquito para quienes, por lo magro de su bolsa y escasos bienes que pignorar, no podían aspirar a una comitiva más compleja y vistosa, aunque la humildad no restaba lo solemne, porque son muchas las que pueden llegar a solicitarse en los testamentos, pues, además de aquellas a las que se pertenecía, también podía alquilarse la cera de otras, actividad que, a tenor de las disposiciones de los testadores, debía ser habitual en estas asociaciones

20 Dña. M.<sup>a</sup> Ignacia Fernández Cernadas, esposa de un escribano, pide le toquen las campanas de Santo Domingo y la iglesia parroquial para que su muerte “llegue a noticia de los fieles y me encomienden a Dios”. AHUS, P. 7.427, 30/11/1790, fol. 133.

21 Así lo indica Joseph Antonio Lareu. AHUS, P. 8.076, 19/03/1793, fol. 30.

22 *Rituale Romanum Pauli V P. M. iussu editum*. Roma, Typographia Camerae Apostolicae, 1617, p. 147.

con el fin de aumentar sus ingresos<sup>23</sup>. Esta facilidad para conseguir las explica que en los grupos sociales superiores algunos individuos declaren no pertenecer a ninguna y que por ello deberán alquilarse, como hace el capitán D. Martín López de Munera, quien pide un total de ocho<sup>24</sup>, o el canónigo maestrescuela D. Diego Martínez de Yanguas, que pagó 96 reales por las cinco que asistieron a su cabo de año<sup>25</sup>.

**Tabla 3.** Alquileres de cofradías (%) (1671-1700)

	1671-1680	1681-1690	1691-1700
Grupo I	11 (28,9)	6 (15,7)	5 (12,1)
Grupo II	6 (15,7)	5 (14,7)	3 (8,5)
Grupo III	6 (33,3)	1 (7,1)	2 (8,6)
Grupo IV(a)	4 (25,0)	7 (30,4)	3 (9,3)
Grupo IV(b)	Las que se acostumbra		

En números absolutos oscilan entre una y las diecisiete que estuvieron presentes en el entierro del escribano Domingo de Villar<sup>26</sup>, lo que arroja unas medias muy elevadas.

**Tabla 4.** Medias de cofradías por testador (1671-1700)

	1671-1680	1681-1690	1691-1700	Total
Grupo I	6,2	4,9	2,0	4,2
Grupo II	7,3	7,1	2,1	6,3
Grupo III	4,0	2,0	-	3,1
Grupo IV(a)	5,2	5,0	2,2	4,0
Grupo IV(b)		-		-
		-		
		-		

23 María de Palacios dice pertenecer a dos, pero pide a sus albaceas que llamen a cuatro más (AHUS, P. 2.805, 06/05/1677, fol., 55); Dominga de Bermes, esposa de un tejedor, deja también a criterio de aquellos el número de cofradías, pero les indica que no bajen de cuatro (AHUS, P. 1.948, 06/07/1679, fol. 28). La cofradía gremial de los sastres ingresó en 1678, por alquiler de cera y lutos, 1630 reales. B. Barreiro Mallón, "Los gremios compostelanos. Algunos datos y reflexiones", *Liceo Franciscano*, 85-87 (1976), p. 145.

24 AHUS, P. 2.376, 29/08/1672, fol. 156.

25 AHUS, P. 2.862, 11/09/1691, fol. 702. Recuento de sus bienes. Contar con cofradías podía resultar muy beneficioso. Este canónigo, que no pertenecía a ninguna, tuvo que gastar 682 reales en 97 libras y media de cera, que se utilizaron en su velatorio, la ofrenda, el altar y el responso de los días festivos hasta el cabo año.

26 AHUS, P. 1.944, 23/01/1673, fol. 114.

Sin embargo, a lo largo del periodo estudiado nos encontramos con una tendencia a la baja, cayendo ostensiblemente en el último decenio de la centuria. No es difícil hallar la causa de esta tendencia negativa, pues sin duda está reflejando la traumática evolución económica del momento, con fuertes alteraciones en la política monetaria y los correspondientes procesos inflacionistas y deflacionistas, que debieron afectar a estas asociaciones de manera dramática del mismo modo que al bolsillo de los testadores. Los albaceas del canónigo maestrescuela D. Diego Martínez de Yanguas, al justificar en noviembre de 1681 el déficit alcanzado en el cumplimiento del testamento, indican que no se pudieron vender en la almoneda llevada a cabo todos sus bienes, pues “por la falta tan considerable de moneda que hay en este reino no ha habido postores a ello”<sup>27</sup>. Sin embargo, estas cofradías habían contraído generosos compromisos con sus hermanos en momentos más favorables, en especial las que tenían una larga existencia, como sucede con las gremiales, que habían admitido en sus filas a personas ajenas al oficio, probablemente con el fin de aumentar los ingresos a través de sus cuotas. La crisis beneficiará a los asociados, porque el estancamiento de las limosnas que debían pagar en concepto de anualidad en un mundo de inflación desbocada les resultaba favorable, al tiempo que gravosa para unas hermandades que veían disminuir sus ingresos efectivos mientras se encarecían los servicios que debían prestar, lo que debió provocar el desmoronamiento de sus finanzas. Sin duda, tras las disposiciones optimistas de los testadores, especialmente en la década de los setenta, se ocultan tensiones muy fuertes, incumplimientos reales, e incluso quiebra y desaparición de hermandades, que la tendencia del cuadro nos está poniendo de manifiesto. La misma situación se está experimentando respecto al estipendio de las misas entre fieles y clero, especialmente el secular, al esgrimir aquellos los aranceles fijados en las sinodales y los otros rechazándolos por su fuerte depreciación, con la consiguiente caída en la media de misas en esta etapa, como hemos estudiado en otro lugar<sup>28</sup>. Seguramente esto explica la reforma de constituciones que algunas de esas cofradías llevaron a cabo en momentos posteriores tratando de ajustar obligaciones y derechos, así como hacerse eco de las nuevas pragmáticas reales, como la de 1693, que establecía moderación en el uso de cera en las funciones fúnebres<sup>29</sup>. Desgraciadamente la pérdida de la mayor parte de los archivos de estas asociaciones nos impide analizar con detalle el proceso, más allá de algunas noticias fragmentarias que han llegado hasta nosotros<sup>30</sup>.

El impacto será duro, pero, aunque algunas cofradías desaparecen de nuestra documentación (Vera Cruz, Ntra. Sra. de la Cerca, Santa Elena, Santa Ana...), otras nuevas, fundadas a lo largo del Setecientos, un período en el que estas asociaciones

27 AHUS, P. 2.862, 09/12/1680, fol. 738. También el Ldo. Pablo Pérez de Rioboo, capellán de la catedral, justifica en un codicilo la rebaja de limosnas y de la cuantía de legados hechos en su anterior testamento, “por culpa de la baja de moneda que hubo ahora de próximo”. AHUS, P. 1.956, 04/03/1680, fol. 59. Vid. F. Martínez Gil, *Toledo y la crisis de Castilla, 1677-1686*. NUPREDSA, Talavera, 1987, p. 126.

28 D. L. González Lopo, *Los comportamientos religiosos...*, p. 512. El obispo de Mondoñedo, en sus sinodales de 1686, aludía a “la miseria, esterilidad y otras necesidades urgentes a que la falta de moneda ha reducido los caudales y haciendas de los súbditos deste nuestro obispado...” y su repercusión en los encargos de misas en los testamentos.

29 En las constituciones de la cofradía de los clérigos de Ntra. Sra. de la Concepción se redujo el número de blandones de 24 a 12, y pasaron a ser de cera amarilla, es decir, de peor calidad. *Constituciones de la Ilustre Comunidad de los clérigos presbíteros de el Coro de la Santa Iglesia y Ciudad de Santiago bajo el título de Nuestra Señora de la Concepción*. Santiago, imprenta Los Dos Amigos, 1814, p. 3 de las Adiciones.

30 La cofradía de Nuestra Señora de las Nieves reformó sus estatutos en 1696 y 1736; la de Ntra. Sra. de la Encarnación en 1729; la de Nuestra Señora de la O, en 1734, y la de Ntra. Sra. del Rosario cambió lo establecido respecto a cera y estipendios en su concordia de 1649 con la comunidad de Santo Domingo, en 1681. *Constituciones con que se ha de regir i gobernar la devota cofradía de Ntra. Sra. del Rosario de la ciudad de Santiago (...)*. Santiago, D. Ignacio Aguayo, 1790, p. 140.

mantienen su dinamismo, ocuparán su lugar, si bien observando una conducta prudente en la oferta de sus servicios, hasta que en los años setenta, como resultado de un nuevo ciclo económico desfavorable, marcado por una fuerte inflación y un deterioro de los salarios reales<sup>31</sup>, aparezcan nuevos elementos de distorsión. Por eso los bisnietos de aquellos cuya conducta analizábamos en el párrafo anterior tendrán que conformarse con una presencia más modesta de estas asociaciones en sus exequias, y si bien el número global de las mencionadas es superior –cincuenta y tres–, las medias de todo el período, aunque superiores a las de los años noventa del Seiscientos, se mantienen estancados en unos niveles modestos, característica que comparten todos los grupos sociales.

**Tabla 5.** Medias de cofradías por testador (1771-1800)

	1771-1780	1781-1790	1791-1800	Total
Grupo I	2,7	2,5	2,9	2,7
Grupo II	2,9	2,7	3,0	2,9
Grupo III	3,2	2,1	-	3,0
Grupo IV(a)	2,7	3,2	1,2	2,5
Grupo IV(b)	-	-	-	-

### 3.2. Las órdenes religiosas

Tras las cofradías se situaban las órdenes religiosas, sin duda por orden de antigüedad. Constituían un séquito numeroso y su presencia era tan deseada por la solemnidad que aportaban al entierro y las exequias como por lo atractivo de sus plegarias. En el último tercio del siglo XVII son cinco las comunidades a las que pueden recurrir los testadores. Dos de ellas eran franciscanas –San Francisco de Valdediós, la más importante y prestigiosa, cabeza de una de las tres provincias franciscanas de España, y San Lorenzo, pequeña comunidad de observantes situada en Trasouto, en un solitario lugar a las afueras de la ciudad–. A ellas se unen Santo Domingo y San Agustín, la única situada en el intramuros compostelano. Los más adinerados (31,7%) solicitan también la presencia de una quinta, la de Ntra. Sra. de la Merced, de la cercana parroquia de Conxo.

**Tabla 6.** Testadores que solicitan presencia de comunidades (%) (1671-1700)

	1671-1680	1681-1690	1691-1700
Grupo I	28,9	18,4	19,5
Grupo II	84,2	82,3	88,5
Grupo III	88,8	92,8	95,6
Grupo IV(a)	50,0	43,4	53,1
Grupo IV(b)	90,9	100	90,0

31 A. Eiras Roel, *Estudios sobre agricultura y población en la España Moderna*. Santiago de Compostela, Tórculo, [1990], pp. 122-126.

La tabla nos ofrece unos resultados significativos. Comparando estos datos con el cuadro de las cofradías, no es difícil advertir cómo la afirmación que hacíamos en el epígrafe anterior –que aquellas constituyen el grueso de la pompa funeral de los más humildes– alcanza plena confirmación. También los años ochenta vienen aquí marcados, excepto en los grupos más pudientes, por una pequeña inflexión, seguida de una tímida recuperación en los años finales de la centuria. En este caso es la economía del testador y no la de la institución la que marca la tendencia.

De todos modos, las diferencias entre los distintos niveles sociales no vienen marcadas tan solo por la solicitud o no de su presencia, sino también por el número de las que se solicitan, que también va aumentando conforme ascendemos a los estratos más altos de la pirámide social.

**Tabla 7.** Número de comunidades que se solicitan (%) (1671-1700)

	1 ó 2	3	4 ó 5
Grupo I	76,9	-	3,8
Grupo II	24,1	9,8	46,1
Grupo III	-	-	100
Grupo IV(a)	45,8	12,5	41,6
Grupo IV(b)	-	-	Costumbre

Los integrantes del Grupo I apenas pueden solicitar una o dos comunidades y exclusivamente para que asistan al entierro, pues solo un 28% pueden permitirse que acudan también a alguna de las otras dos funciones de exequias. De hecho, en la tabla hay un sesgo, porque el 3,8 % que figura en la última columna se corresponde con el tonelero Antonio dos Santos, a quien las cuatro comunidades habían prometido acudir de caridad a su entierro, por haber trabajado siempre para ellos de manera gratuita<sup>32</sup>.

Los demás grupos presentan una situación más favorable, no solo por el mayor número de conventos presentes (el Grupo III en más del 64% de los casos llama a las cinco comunidades), sino por su asistencia a un mayor número de funciones, además del entierro; el Grupo II en casi la mitad de los casos (46,7%) y muy probablemente también el III y el IV(b), aunque este dato aparece oscurecido en sus testamentos al remitirse, bien a los albaceas para que lo organicen o a la costumbre del ceremonial catedralicio que se les aplica<sup>33</sup>.

A finales del XVIII hay algunos cambios en las conductas y en la tendencia durante el período.

32 AHUS, P. 1.955, 20/02/1679, fol. 79. Su cortejo con las cuatro comunidades, seis cofradías y la VOT franciscana, de la que eran hermanos, debió causar asombro entre sus vecinos de la parroquia de San Andrés.

33 Vid. al respecto, R. López López, *Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen*. Oviedo, S. Cañada, 1989, pp. 78-79, y A. Peñafiel Ramón, *Testamento y buena muerte. (Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII)*. Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1987, pp. 119-120.

**Tabla 8.** Testadores que solicitan presencia de comunidades (%) (1771-1800)

	1771-1680	1781-1690	1791-1800
Grupo I	57,8	38,0	20,0
Grupo II	94,7	83,3	86,8
Grupo III	88,2	82,1	95,4
Grupo IV(a)	71,4	71,4	70,2
Grupo IV(b)	92,8	93,7	100

Ese fuerte aumento en las solicitudes tiene también una correspondencia con el número de comunidades presentes en el cortejo, que proporcionalmente también experimenta un crecimiento, especialmente apreciable en los dos primeros grupos.

**Tabla 9.** Número de comunidades que se solicitan (%) (1771-1800)

	1 ó 2	3	4 ó 5
Grupo I	40,9	6,8	6,8
Grupo II	17,5	5,1	77,3
Grupo III	2,5	2,5	94,8
Grupo IV(a)	26,8	4,7	68,2
Grupo IV(b)	-	-	Costumbre

Probablemente la explicación a este cambio tan positivo, que se aprecia especialmente en la década de los setenta, haya que buscarla, como en otras ocasiones, en el aspecto económico. Nuestros testadores no suelen ofrecer información sobre la limosna que percibían los regulares por su asistencia ni hemos conseguido consultar la documentación de estos conventos, pero las que se mencionan en los años finales de la década de los ochenta y en los años noventa del Seiscientos –55 reales– son las que continúan mencionándose ahora, si bien desde los ochenta del Setecientos tenemos referencias de la tendencia a un incremento, que con toda seguridad está tras el cambio que la tabla refleja a partir de entonces<sup>34</sup>. Esta subida que grupos más pudientes la soportan mejor, de ahí su situación más favorable en la última década de la centuria.

Si consideramos ahora la preferencia en las solicitudes encontramos, bajo un aparente equilibrio, –fruto del sesgo que introduce el hecho de que los sectores sociales más elevados pidan la presencia de los cuatro o de los cinco conventos juntos– un predominio de la orden franciscana, más evidente si a la comunidad de Valdediós le sumamos las menciones a la Trasouto. Esta situación se mantiene inalterable a lo largo de todo el periodo analizado en este trabajo.

<sup>34</sup> En la nueva concordia que establece la cofradía del Rosario de Santo Domingo se citan estipendios de 68 reales para cofrades pobres y 85 para pudientes, si bien incluyendo el toque de las campanas. *Constituciones...* pp. 115-116.

**Tabla 10.** Preferencia entre comunidades religiosas (%)

1671-1690			1771-1790		
San Francisco	28,3	51,3	San Francisco	28,2	50,3
San Lorenzo	23,0		San Lorenzo	22,1	
Santo Domingo	23,0		Santo Domingo	24,0	
San Agustín	23,0		San Agustín	25,3	
N.S. Merced (Conxo)	4,4		N.S. Merced (Conxo) <sup>35</sup>	0,1	

### 3.3. La presencia del clero secular

Cerraba el cortejo el clero secular. No es un tema fácil de analizar, por cuanto las alternativas de su presencia son muy diversas, al variar frecuentemente el número de clérigos participantes, que no suelen coincidir entre los que acuden al entierro o los que se solicitan para las demás funciones, respondiendo a un número de combinaciones extraordinariamente complejo. Por este motivo tomaremos exclusivamente como referencia en nuestro análisis a los que estuvieron presentes en la conducción del cadáver y las exequias del entierro.

En Santiago la costumbre, sin duda de origen muy antiguo, consistía en la presencia del párroco con los vicecuras de las demás parroquias de la ciudad, lo que suponía un total de siete clérigos<sup>36</sup>. Sin embargo, los más pudientes preferían recurrir a una cofradía de clérigos, la de Nuestra Señora de la Concepción, de larga tradición en la ciudad<sup>37</sup>.

En el último tercio del siglo xvii volvemos a encontrarnos con un contraste en el comportamiento de los diferentes grupos sociales a lo largo de las tres décadas que conforman el período. El más humilde se ciñe mayoritariamente a la presencia de los siete clérigos de tabla, solo uno de los testadores pide cinco, pero excusándose por ello debido a su pobreza. Con todo un 21% pide la presencia de los clérigos de la Concepción. La dos siguientes décadas, como en los capítulos anteriores, marcan un cambio en sentido negativo; la cofradía desaparece, salvo en un caso, y así continúa en la década de los noventa, si bien aquí un tímido síntoma de reactivación se aprecia, no tanto en el regreso de la Concepción, que también es citada solo en un caso, cuanto en el hecho de que algunos testadores incrementan modestamente el número de sacerdotes que desean formen parte del cortejo (8, 10, 11, 12), aunque la media final –7,3– no supone un cambio notable respecto a etapas anteriores. El Grupo II, acorde con su mayor poder económico, solemniza su cortejo con la presencia de la cofradía de clérigos en una proporción muy importante –casi el 66% de los casos, y aunque en proporciones menores, su asistencia a los cortejos en las décadas posteriores sigue siendo destacada–, 47% y 51,4% –con un pequeño repunte en

35 La comunidad mercedaria decidió dejar de participar en las exequias compostelanas a partir de principios del siglo xviii; de hecho, su presencia en la tabla 9 es una excepción.

36 Habitualmente mencionados en los testamentos como el rector y los vicecuras o el rector y los tenientes curas de las parroquias.

37 Parece haber surgido en 1457 por fusión de tres cofradías preexistentes de clérigos, aunque el título por el que será conocida no aparece hasta el siglo xvi. A. Ares Legaspi, "Catálogo dos documentos do Libro de facenda da I confraría dos cregos do coro da igrexa de Santiago de Compostela", *Annuarium Sancti Iacobi*, 7 (2018), p. 168.

los noventa—. No obstante, mientras en los setenta el 80% de los testadores ordenan que asista a los tres actos, veinte años más tarde solo algo más del 27% pueden permitírselo, reduciéndolo los demás al día del entierro, o como mucho, al día de honras más inmediato. La elite laica compostelana no contempla otra posibilidad a la hora de disponer el colectivo de sacerdotes que debe acompañar su cadáver, y así sucede en 1671-80 y 1691-1800, pero significativamente en la etapa intermedia la totalidad de nuestros testadores dejan la disposición del entierro en manos de sus albaceas, lo que, sin duda está reflejando la incertidumbre de aquel momento de economía tan mudable, en el que la negociación en torno al estipendio debió ocupar un lugar importante a la hora de conseguir la presencia de la hermandad de los clérigos. Donde no hay ningún tipo de cambio es en los grupos del clero, en cuya evolución, como por otro lado cabía esperar, no se aprecia ningún tipo de repercusión, y unos y otros actúan en sus testamentos como si nada estuviese pasando, pues buena parte de este colectivo eran miembros de la cofradía.

La documentación del último tercio del Setecientos revela un cambio importante en este aspecto.

**Tabla 11.** La presencia del clero secular en el cortejo fúnebre (1771-1800)

	1771-1780		1781-1790	1791-100
Grupo I	Concepción	1 caso	1 caso	-
	N.º sacerdotes	17,1	16,0	13,4
Grupo II	Concepción	42,8%	51,5%	32,2%
	N.º sacerdotes	29,4	28,3	24,6

En el Grupo I la ausencia de la cofradía de los clérigos se ha consolidado y solo en dos testamentos se pide su presencia, en ambos exclusivamente en el día del entierro; los demás optan por sacerdotes, pero en medias muy superiores a las de cien años atrás, si bien en proceso descendente como consecuencia de lo ya comentado. El siguiente grupo tiene posibilidades de mantener en una mayor proporción a la cofradía sacerdotal y cuando no la llama para solicitar un mayor número de sacerdotes, si bien finales de siglo muestra claramente un deterioro cuantitativo, que también se manifiesta en el incremento de la proporción de quienes dejan en manos de sus albaceas la disposición de este asunto, un 18,4% frente al 7,8% que se comportaba de igual manera en los años setenta.

Los restantes grupos, salvo contadas excepciones en el III y en el IV(a), siguen recurriendo de manera mayoritaria a la cofradía del clero y sin alteraciones a lo largo de todo el período.

### 3.4. La ofrenda y los pobres

El cortejo incluía otros elementos que no se citaban en el Ritual y que figuraban ante y en torno al cadáver: nos referimos a la ofrenda<sup>38</sup>. Se trata de un derecho que corresponde percibir al párroco y que se satisface en cereal, carne, vino y cera en relación con el nivel económico del finado, por eso podía ser entera o media. Las Constituciones Sinodales de Tui de 1627 dejaban claro a quién correspondía percibirla y se remitían a las disposiciones del Concilio de Trento (sesión 25, cap. 13) para dilucidar las dudas que pudieran presentarse<sup>39</sup>.

38 F. Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 429-432.

39 *Constituciones sinodales del obispado de Tui* (1627). Santiago, Ignacio Aguayo, 1761, p. 42.

En los testamentos del último tercio del Seiscientos aparece mencionada con frecuencia y en ninguna de dichas menciones se observan indicios, directos o indirectos, de contestación o rechazo a su pago<sup>40</sup>, limitándose los testadores a indicar su calidad, media o entera, constando esta última de 12 ferrados de trigo, cuatro carneros, dos cántaros de vino y 12 hachas de cera amarilla.

Si atendemos al número total de menciones por década, también aquí los años ochenta marcan un punto de inflexión, con una recuperación en las menciones en el periodo final: 34,7%, 13,2% y 26,4%, lo que nos permite sospechar un período en que la negociación debió jugar un papel importante, que no debió estar exento de conflictividad ante la firmeza del clero a la hora de exigir sus derechos. Es especialmente significativo el comentario de Gregorio de Verea y Aguiar, quien asegura: “Sobre cobrar o no ofrendas suele haber pleitos, adaptándome a las constituciones sinodales se den por ofrenda 50 reales y no más”<sup>41</sup>.

A pesar de su impopularidad creciente, la presión social y eclesiástica la mantuvieron, a lo que también contribuyó la conciencia de su carácter de limosna en favor del Purgatorio y del difunto por quien se hacía<sup>42</sup>. En este sentido es revelador el testamento de Isabel de Fuentes Mesía, “comediante de la compañía de Juan Antonio Alarcón, autor de comedias, natural de Córdoba”, quien ordena se dé ofrenda al cura de la parroquia donde fallezca, pues “es el regalo con que el alma sirve a Dios Nuestro Señor”<sup>43</sup>.

Cien años más tarde la situación ha cambiado de manera ostensible: ya las nuevas constituciones sinodales de 1746 del arzobispo compostelano Gil Taboada las regulan con detalle, indicándonos indirectamente lo complicado que debió ser el periodo anterior:

Los Rectores no pidan más ofrendas de las que los Difuntos dejen dispuestos en sus testamentos, según estaba antes mandado por constituciones de este Arzobispado. Si muere abintestato o no mandare se haga ofrenda, los Herederos y los Testamentarios hagan se ofrende conforme la calidad<sup>44</sup>.

La tendencia global por década nos habla de una pérdida de vigor en las menciones de la ofrenda en los testamentos: 20,7%, 15,8% y 14,2%, respectivamente. Coincide además esta evolución con la presencia de actitudes de un claro rechazo, como la de Dña. M.<sup>a</sup> Ventura Álvarez, esposa de un mercader, quien prohíbe “acompañe ofrenda a mi cadáver y por ella y derechuras dejo al rector 300 reales, confío se dará por contento y no pretenda cera de entierro y honras, y si lo hace, se le descuenta de su peso”<sup>45</sup>. También es interesante el comentario del regidor D. Vicente Valderrama, quien señala que su ofrenda, “se ajuste con el Rector a dinero, porque en el acto de entierro causa enredo, bullicio y mucha inquietud en la casa”<sup>46</sup>.

40 Las únicas referencias en su contra son en realidad súplicas para que el párroco no la reclame por la mala situación económica de los testadores. AHUS, P. 2.032, 16/07/1675, fol. 165, y 2.038, 26/06/1680, fol. 121. Testamentos de Antonia de Andrade y Andrés López del Corral, carpintero.

41 AHUS, P. 3.038, 24/12/1700, fol. 66.

42 D. Serpi, *Tratado del Purgatorio contra Lutero (...)*. Madrid, Luys Sánchez, 1617, pp. 387-388.

43 AHUS, P. 2.808, 1680, fol. 91.

44 *Constituciones Synodales del Arzobispado de Santiago (1746)*. Santiago, Buenaventura Aguayo, 1747, pp. 191-192.

45 AHUS, P. 6.354, 08/04/1777, fol. 49. Dña. Ana M.<sup>a</sup> García, viuda, deja 60 reales “sin que el párroco pueda pedir nada más”, AHUS, P. 6.997, 27/12/1775, fol. 83.

46 AHUS, P. 6.192, 16/03/1776, fol. 8.

Son los miembros del clero, especialmente el capitular, quienes invocan siempre la costumbre al referirse a ella. La siguen señalando en especie, o, cuando ofrecen un equivalente en metálico, ordenan las cantidades más elevadas, lo que en el fondo no deja de ser sino una reivindicación de su legitimidad. Aunque no faltan también los críticos, como es el caso de D. Alonso R. de Quintela y Moscoso, que además era abogado de la Real Audiencia de La Coruña:

En atención a que las regulaciones arbitrarias que hacen los señores rectores de los derechos que se intitulan de ofrenda, exponen muy frecuentemente a los herederos y albaceas a pleitos formales y costosos, echo cargo de este inconveniente y de que también semejantes tasas y exacciones forzadas son en extremo repugnantes a las disposiciones piadosas de derecho, el que prescribe que únicamente la conciencia de los interesados sea la medida y regla que determine la cuota de aquella contribución con referencia a las facultades y valor de las herencias (...)<sup>47</sup>.

La ofrenda introducía en el cortejo a otro componente importante: los pobres encargados de llevar las hachas de cera con las que deberían alumbrar durante el trayecto al cadáver. Eran recompensados con una limosna, que a finales del siglo XVII son dos reales y cien años más tarde cuatro, pero también, en el caso de los testadores más pudientes, con un vestido o tela para elaborarlos, que deberían llevar puestos o sobre los hombros durante toda la ceremonia, a lo que en ocasiones se unen zapatos y ropa interior. Sin embargo, no siempre se les permitía quedarse con la vestimenta, pues a veces se destinaba a otros menesterosos (caseros, vergonzantes o a voluntad de los albaceas). No sabemos desde cuándo, pero el gremio de los sastres comenzó a alquilar vestidos con aquel fin. Es en 1681, lo que no deja de ser significativo, cuando encontramos la primera referencia testamentaria. Sin duda el fuerte dispendio llevó a los miembros de este grupo profesional a tratar de incrementar los ingresos de la asociación en momentos complicados por medio de este recurso, que seguía en práctica cien años más tarde<sup>48</sup>.

#### 4. LA POMPA FUNERAL

Todo lo relacionado con el boato funerario había merecido importantes censuras en la primera mitad del siglo XVI por los erasmitas, quienes tomaban como fundamento las críticas de san Agustín. Sin embargo, la Iglesia aprobó el ceremonial, censurando a quienes, por un supuesto deseo de humildad, rechazaban lo dispuesto en el Ritual<sup>49</sup>. Son varios los escritores de finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII que, interpretando debidamente al obispo de Hipona, salen en defensa del “cuidado del entierro (...) y la pompa de las exequias (...), porque provechosa cosa es a los tristes tomar algún consuelo: y recíbese quando assi cumplimos con los amigos, honesta y magníficamente”<sup>50</sup>.

Más contundente en su defensa es fr. Antonio de la Natividad, cuyo testimonio es especialmente significativo por cuanto era agustino, quien establece una ingeniosa correlación simbólica entre los diferentes elementos del cortejo fúnebre con la redención, el juicio final y la resurrección, es decir, convierte el cortejo fúnebre en una espectacular

47 AHUS, P. 7.065, 15/09/1787, fol. 49.

48 AHUS, P. 2.391, 10/07/1681, fol. 282. Testamento de Dña. Mariana Pereira Castro, esposa de un mercader y AHUS, P. 6.198, 22/07/1778, fol. 57. Testamento del canónigo D. Vicente Valderrama.

49 F. Martínez Gil, *Muerte y sociedad...*, pp. 419 y ss.

50 J. Raulin, OSB, *Libro de la muerte temporal y eterna*. Madrid, P. Madrigal, 1596, p.194.

manifestación pública de fe semejante a la de cualquier otro cortejo procesional<sup>51</sup>. Es cierto que algunos testadores disponen ya a finales del siglo xvii que se excuse todo fausto y vanidad, pero aparte de ser muy poco numerosos tales ejemplos –5 entre 393–, tres de ellos son canónigos y tal deseo parece más una cláusula de estilo por cuanto a continuación insisten en que se haga en todo como con los demás prebendados.

Conforme nos adentramos en el siglo xviii cambian las actitudes y los consejos. Así, en la obra del P. Echeverz, famoso por sus misiones, de las que Galicia no quedó al margen<sup>52</sup>, y sus libros, apreciamos un retorno a las viejas críticas agustinianas cuando asegura: “El fausto y la pompa funeral, cuyo exceso sabe más a vanidad que a devoción y piedad”, pues “lo que se ha de llevar la vanidad, más vale echarlo en Missas y limosnas”. Siquiera deja al margen “los suntuosos y vanos sepulcros con epitafios lustrosos, que más parecen escudos de armas para el honor de los vivos que recuerdo de la muerte”<sup>53</sup>.

La tabla siguiente, que recoge el número total de menciones, refleja bien el cambio entre ambos períodos considerados:

**Tabla 12.** Rechazo de la pompa funeral

	1671-1700	1771-1800
Grupo I	-	-
Grupo II	1	8
Grupo III	-	15
Grpo IV(a)	1	4
Grupo IV(b)	3	3
Total	5	30

Se trata de un número de menciones en las que se combinan determinados elementos, pues no solo se recogen en la tabla manifestaciones de rechazo a la pompa y vanidad, sino a conductas concretas, como, por ejemplo, rechazar el ser enterrado en una caja, costumbre que se ha ido abriendo paso, sobre todo en la segunda mitad del Setecientos –hay catorce menciones, sobre todo de los grupos II y III– para preferir especialmente los de estas categorías sociales, que eran quienes tenían los medios para poder elegir, ser conducido en el féretro o caja común, en ocasiones demandándose el que se utiliza para los pobres de la parroquia.

## 5. UNA NUEVA ESTRATEGIA EN LAS EXEQUIAS

Antes de concluir tenemos que hacer referencia a otro elemento que aparece en nuestros testamentos, y que, si bien es posible hallarlo ya a fines del xxxvii, será en la centuria siguiente cuando se generalice. La desarticulación del orden de las exequias.

51 Natividad, A. de la: *Común provecho de vivos y difuntos (...)*. Zaragoza, Pedro Lanaja, 1648, p. 482.

52 <http://dbe.rah.es/biografías/41029/francisco-miguel-echeverz-eito>. Fue a finales de los años 20 del siglo XVIII.

53 F.M. Echeverz, *Pláticas...*, pp. 164-166. Tal vez sea eco de esta última reflexión lo que dispone en su testamento el canónigo D. Francisco Hernández de Uzal, quien ordena que en su lápida no se ponga escudo de armas ni trofeo, solo su nombre, y que rueguen a Dios por él. AHUS, P. 7.110, 26/01/1788, fol.1.

Estas estaban organizadas tradicionalmente en tres días distintos, que podían variar de una diócesis a otra. En la de Santiago estaban compuestas por el funeral del día de entierro, el de séptimo día<sup>54</sup> y el que tenía lugar una vez transcurrido un año del óbito. El deseo de poder gozar cuanto antes de los sufragios para acelerar la salida del Purgatorio lleva a algunos testadores a adelantar los actos mencionados sin aguardar el cumplimiento de sus plazos, bien haciéndolos celebrar en días consecutivos o concentrándolos en dos.

**Tabla 13.** Adelanto de funerales

	1671-1700	1771-1800
Actos seguidos	19	2
Actos en dos días consecutivos	-	36
Los tres actos en el mismo día	-	2
Actos dichos con brevedad	-	1
Total	19	41

Más allá de lo que suponen esas cifras absolutas, que tienen su importancia por el cambio de comportamiento que están mostrando, resulta de gran interés que cuatro testadores del Grupo III en los años setenta del XVIII nos estén informando de que “el séptimo día y el cabo de año se suelen hacer en uno”<sup>55</sup>, cuya evolución ha culminado a final de la centuria, momento en que “las funciones de honras y séptimo día y cabo de año, que deben hacerse en una sola según costumbre”, según declaran en su testamento de 1798 las hermanas Dña. María y Dña. Margarita Perdigón<sup>56</sup>.

Este apresuramiento es debido a la toma de conciencia de un problema real, el colapso en la celebración de misas por parte, sobre todo, de un clero secular incapaz de dar salida a las que les encargaban, como demuestra la desconfianza de los testadores, las declaraciones del clero parroquial y, sobre todo, los problemas examinados en los libros de teología moral, donde se examinan las angustias de conciencia de unos sacerdotes incapaces de librar sus conciencias de este serio cargo. Por ello los fieles se ven obligados a buscar soluciones, iniciando una nueva estrategia de salvación en la que el adelantamiento de las exequias o el incremento de clérigos en ellas –obligados a decir una misa además de la asistencia– tendrán un papel importante<sup>57</sup>.

## 6. CONCLUSIONES

El ritual que rodea la muerte y las exequias experimenta en Galicia, como en otros lugares de fe católica, un destacado desarrollo desde finales del Quinientos, de modo que cien años más tarde encontramos ya un ceremonial bien estructurado y ampliamente generalizado con la presencia de cofradías, órdenes religiosas, clero secular, pobres, ofrenda..., conformando todo ello una importante manifestación de fe y devoción, cuya mayor o menor solemnidad dependía de la bolsa del difunto o de su familia, sobre la

54 En el obispado de Tui se celebraba una vez transcurrido un mes.

55 Sirva de ejemplo D. Juan de Tovar y Rivera. AHUS, P. 7.452, 21/11/ 1778, fol. 91.

56 AHUS, P. 8.007, 02/07/1798, fol. 33.

57 Nos hemos ocupado de esta cuestión en D. L. González Lopo, *Los comportamientos religiosos...*, p. 523.

que negativamente incidieron los avatares de la economía de finales del xvii. Durante el Setecientos nuevas circunstancias van introduciendo cambios en su composición y en el valor concedido hasta entonces a la pompa funeral y a su organización, dando como consecuencia la aparición de nuevas estrategias para alcanzar la misma meta que antaño. No hay, por tanto, un cambio radical en la actitud entre los testadores de finales del Setecientos respecto a los de la centuria anterior, marcado por un abandono de comportamientos que nos permita sospechar, como sucede, por ejemplo en algunas regiones de Francia, el inicio de una laicización en materia religiosa, aunque sí una adaptación a unas nuevas circunstancias intentando sacar un mayor partido a los recursos espirituales que tenían a su disposición uniéndolos a la propia astucia, reflejada en sus cláusulas testamentarias, para esquivar el exceso de celo del clero parroquial en la defensa de sus derechos, que a la larga paralizaba la eficacia que se esperaba de ellos para sortear la temida expiación del Purgatorio. Con todo, esta realidad abre la puerta a la erosión y pérdida de confianza en ciertos hábitos y creencias, que no dejará de crecer alentada por las turbaciones que sobrevendrán en la centuria siguiente.

### FUENTES IMPRESAS

- Constituciones Synodales del Arzobispado de Santiago (1746)*. Santiago, Buenaventura Aguayo, 1747.
- Constituciones sinodales del obispado de Tuyd (1627)*. Santiago, Ignacio Aguayo, 1761.
- Constituciones con que se ha de regir i gobernar la devota cofradía de Ntra. Sra. del Rosario de la ciudad de Santiago por sus cofrades de número. Formadas en virtud de la Real Orden de S. M. (...)*. Santiago, D. Ignacio Aguayo, 1790.
- Constituciones de la Ilustre Comunidad de los clérigos presbíteros de el Coro de la Santa Iglesia y Ciudad de Santiago bajo el título de Nuestra Señora de la Concepción*. Santiago, Imprenta Los Dos Amigos, 1814.
- De la Natividad, A., *Común provecho de vivos y difuntos, declárase el estado de las almas, sus sufragios, declarados, alabados y encomendados, se refieren muchos exemplos y casos prodigiosos (...)*. Zaragoza, Pedro Lanaja, 1648.
- Echeverz Eito, F. M., *Pláticas doctrinales ordenadas nuevamente por su autor (...)*. Madrid, Imprenta del Convento de la Merced, 1740.
- Raulin, R., *Libro de la muerte temporal y eterna*. Madrid, P. Madrigal, 1596.
- Rituale Romanum Pauli V P. M. iussu editum*. Roma, Typographia Camerae Apostolicae, 1617.
- Serpi, *Tratado del Purgatorio contra Lutero (...)*. Madrid, Luys Sánchez, 1617.
- Symeon, G., *Devisas o emblemas heroicos y morales*. Lyon, Guillielmo Rouille, 1561.
- Tenorio, N., *La aldea gallega*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1982 (1ª ed. 1914).

### BIBLIOGRAFÍA

- Ares Legaspi, A., “Catálogo dos documentos do Libro de facenda da I confraría dos cregos do coro da igrexa de Santiago de Compostela”, *Annuario Sancti Icobí*, 7 (2018), pp. 165-227.
- Barreiro Mallón, B., “Los gremios compostelanos. Algunos datos y reflexiones”, *Liceo Franciscano*, 85-87 (1976), pp. 119-149.
- De Lara Ródenas, M. J., *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo xvii*. Universidad de Huelva, Huelva, 1999.
- Eiras Roel, A., *Estudios sobre agricultura y población en la España Moderna*. Santiago de Compostela, Tórculo, 1990.

- González Lopo, D. L., *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2002.
- “Balance y perspectivas de los estudios sobre la VOT Franciscana en Galicia (siglos XVII-XIX)”, en *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas*. Barcelona, GBG Editora, pp. 567-583.
- “¿Cómo se construye la historia de un santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova”, *Lusitania Sacra*, 28 (2013), pp. 21-48.
- López López, R., *Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen*. Oviedo, Silvio Cañada, 1989.
- Martínez Gil, F., *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- *Toledo y la crisis de Castilla, 1677-1686*. NUPREDSA, Talavera, 1987.
- Peñafiel Ramón, A., *Testamento y buena muerte. (Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII)*. Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1987.