

JUAN CARLOS MARTÍN CEA
(Coordinador)

CONVIVIR EN LA EDAD MEDIA



BURGOS 2010

COLECCIÓN DOSSOLES-HISTORIA

DIRIGIDA POR: FERNANDO ARNAIZ ALONSO



Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Instituto Municipal de Cultura del Ayuntamiento de Burgos correspondiente al año 2010.



Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

Cubierta: Combate entre don Carnal y doña Cuaresma, Peter Brueghel el Viejo (detalle), KUNST HISTORISCHES MUSEUM, Viena, Austria.

© JUAN CARLOS MARTÍN CEA (Coordinador)

© EDITORIAL DOSSOLES

C/. San Pablo, 9-11 - 1.º B

09002 Burgos

Telf. 947 27 07 11

Fax: 947 27 99 36

Email: editor@dossoles.es

I.S.B.N.: 978-84-96606-60-9

Depósito legal: VI-172. - 2010

Maquetación: Rico Adrados, S.L.

Imprime: Evagraf, S. Coop.

MUERTE Y SOCIABILIDAD EN ARAGÓN

(SIGLOS XIV-XV)



MARÍA LUZ RODRIGO ESTEVAN

Universidad de Zaragoza

UNAS CONSIDERACIONES PREVIAS

Dentro del debatido ámbito de la historia cultural, la temática de la sociabilidad de la muerte no resulta del todo novedosa. En varias de sus investigaciones sobre la sociedad castellana bajomedieval, Ariel Guance analiza las relaciones personales y grupales entabladas con ocasión de las prácticas y rituales funerarios. Al profundizar sobre el dolor y el luto, este investigador se refirió en el coloquio internacional *Savoir mourir* –celebrado en Créteil en 1992– a la sociabilidad de la muerte como “la capacité propre à la mort de renforcer les rapports entre les hommes” (1993: 17). En su investigación estaba utilizando uno de los préstamos conceptuales que, provenientes del ámbito sociológico, irrumpía con fuerza en el ámbito científico de la historia y, concretamente, de la historia de la muerte¹.

Desde que en la década de 1970 la historiografía francesa e italiana asumió el concepto de sociabilidad como categoría de estudio histórico, las investigaciones sobre “las formas concretas, las modalidades, las estructuras y los procesos de socialización” rebasaron tempranamente el marco de aplicación inicial centrado en las prácticas asociacionistas (Agulhon 1966), para abarcar el amplio abanico de relaciones sociales que se originan tanto en la esfera pública como en la privada. En nuestro país, con cierto retraso historiográfico frente a las tendencias francesas e italianas y con el empuje por parte de modernistas y contemporaneístas, los estudios sobre las relaciones de sociabilidad comenzaron a tomar cuerpo en la década de 1990 y, hoy en día, los espacios, los tiempos y las prácticas de sociabilidad en el ámbito profesional y personal constituyen ejes temáticos que agrupan nuevos enfoques en historia².

¹ Unos años más tarde, Gómez Navarro analizó la celebración de la muerte en el ámbito urbano del Antiguo Régimen como “una gran ocasión de sociabilidad” (1999: 453-460).

² El *Groupe de Recherche Historique* de la Universidad de Rouen inició de manera sistemática a partir de 1982 estudios sobre prácticas y formas de sociabilidad reuniendo en coloquios interdisciplinarios a un amplio abanico de especialistas y diversos enfoques entre los que destacan, para el estudio que nos ocu-

La sociabilidad de la muerte pone sobre la mesa una problemática que se inscribe de lleno en las inquietudes del presente, en las preocupaciones epistemológicas, sociológicas y éticas de una sociedad occidental y desarrollada en la que es habitual morir medicalizado en una cama de hospital, fuera del ámbito espacial familiar e incluso aislado del contacto físico con los seres queridos, situaciones perfectamente asumidas y que, como tales, no tienen un alto impacto emocional. Pero hay otras circunstancias que sí lo tienen³: fallecer en soledad y sin que nadie extrañe la ausencia del ser desaparecido es un hecho que sigue conmocionando porque el hombre es un ser naturalmente sociable o, como define el *DRAE* "naturalmente inclinado al trato y relación con las personas o que gusta de ello" o, como puntualiza el diccionario de María Moliner, porque los individuos gustan "de la compañía o de la conversación de otras personas".

Hoy la muerte es un tabú porque, entre otras cuestiones, hemos olvidado crear nuevos manuales de saber morir y porque el clima de aislamiento en las sociedades urbanas dificulta la continuidad de las prácticas sociales tradicionales en torno a la muerte, a pesar de que no ha desaparecido por completo el acompañamiento familiar en la agnía, a pesar del acto social de asistir a tanatorios y entierros, o a pesar de los testamentos de vida que, a mi parecer, contribuyen a dar un sentido social a la muerte actual.

SOCIEDADES Y SOCIABILIDADES MEDIEVALES ANTE LA MUERTE

En las sociedades humanas, tanto actuales como pretéritas, se constata la existencia de formas relacionales vinculadas a las etapas vitales que permiten a los diversos

pa, los dedicados a las cofradías (1995), la calle (1997) y los muertos (2001). En cuanto a las investigaciones centradas en la Península Ibérica, en 1989 la revista *Estudios de Historia Social* reunía en su número 50-51 diversos trabajos sobre historia de la sociabilidad en la España contemporánea. Una década más tarde, en 1999 el seminario "Sociabilidad en la España contemporánea. Historiografía y problemas metodológicos" celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de Valladolid y publicado en 2002 contiene un interesante estado de la cuestión de las vías de análisis exploradas y de sus posibilidades, haciendo especial hincapié en las aportaciones reunidas en 1991 en el monográfico *Solidarités et sociabilités en Espagne (XVI^e-XX^e siècles)* y en *Les sociabilités dans le monde hispanique*, fruto del coloquio de Valenciennes de 1998, cuya atención se dirigió al estudio de las formas, lugares y representaciones de la sociabilidad en los siglos XVIII-XX.

³ Sirvan de ejemplo estas dos noticias extraídas de diarios nacionales: "Un hombre que llevaba alrededor de dos años muerto en su domicilio fue descubierto el pasado miércoles, cuando el presidente de la comunidad necesitó acceder a su casa para hacer una comprobación. Los vecinos no sabían nada de él desde hacía un par de años y ningún familiar se había acercado por el domicilio." (*El País*, 11 de febrero de 2005); "El martes 9 de noviembre, a medianoche, fue hallada muerta en su domicilio, I. A., de 65 años. Había fallecido sola y enferma. I. hace el número 65 de las personas mayores que han muerto en Madrid, en sólo 10 meses, sin que nadie se percatara de ello. Un 44% más que en 1998, a tenor de los datos del Samur." (*El Mundo*, 11 de noviembre de 1999).

grupos construir su memoria y forjar su identidad mediante el desarrollo de prácticas sociales e intelectuales. La muerte es sin duda, de entre todos los acontecimientos del ciclo de vida, el más omnipresente en las fuentes documentales y, por tanto, el que mayores posibilidades brinda para el estudio y comprensión de las estructuras de sociabilidad que genera.

Hacia 1920, Johan Huizinga afirmaba en su reflexión sobre la muerte en *El otoño de la Edad Media* que “no hay época que haya impreso a todo el mundo la imagen de la muerte con tan continuada insistencia como el siglo xv; sin cesar, suena por la vida la voz del *memento mori*”. Efectivamente, vivos y difuntos compartieron en las centurias medievales mundos muy cercanos y poco diferenciados como consecuencia de los nexos de unión entre el acá y el más allá. Y las fuentes documentales, literarias, artísticas, iconográficas y arqueológicas conservadas evidencian la compleja imbricación de los muertos en la vida de los vivos y definen el fenómeno biológico y universal de la muerte como un hecho sociocultural de características muy precisas. Las formas de percibir la muerte, de hacerle frente y asumirla o de soportar la angustia de su cercanía la convierten en una realidad cultural que evoluciona en el tiempo, que pone de manifiesto los condicionantes geográficos y que trasluce la estructuración interna de las formaciones sociales de la Europa medieval, tal y como muestran múltiples y sugerentes estudios de referencia obligada como los de Ariés, Chaunu, Vovelle, Le Goff, Chiffoleau o las aportaciones en el ámbito peninsular de Mitre, Royer, Aurell, Pavón, Arranz, Martínez Gil, Guiance o Martín Cea, entre otros⁴.

La necesidad de racionalizar a través de determinadas actitudes la angustia y temor que provoca la muerte –la propia y la de los otros– ha seguido caminos muy diversos en las sociedades conformadas en períodos históricos precedentes y en aquellas sociedades que en la actualidad permanecen al margen de la occidentalización. Desde sus primeros tiempos, el cristianismo llenó la muerte de un significado consolador y esperanzador que se desarrolló con éxito y se definió con precisión a lo largo de los siglos medievales y modernos. Una de estas ideas –concebida en los escritos patrísticos a partir del siglo v y desarrollada más adelante, a comienzos del siglo xi, con el culto a los muertos y la instauración del día de difuntos o, más tarde, con la creación del purgatorio–, logra aminorar el efecto separador de la muerte al propiciar y asentar una serie de estrechas imbricaciones entre vivos y muertos. Se trataba

⁴ El dossier sobre “La muerte y el más allá” del número 6 (2003-2004) de *Edad Media. Revista de Historia* reúne los trabajos más recientes de éstos y otros autores que ponen de manifiesto la posibilidad de introducir y profundizar en enfoques y puntos de vista apenas trabajados hasta el momento; así mismo, este dossier refiere las principales aportaciones en Castilla pero alude a los últimos estudios de otros ámbitos peninsulares como Navarra y Aragón.

de dar forma al conjunto de relaciones bilaterales que la muerte establece entre quienes habitan el más allá y los que permanecen en el más acá, y de institucionalizar el papel del clero, la Iglesia y los familiares en un círculo de favores donde los vivos expían sus faltas ayudando a que los muertos puedan redimir las suyas. Las implicaciones cotidianas de este discurso son sencillas de captar para los medievales: el vivo necesita del muerto para realizar un acto de caridad que comporta beneficios espirituales y méritos para su propia salvación a la par que ayuda al difunto a purgar sus culpas con más eficacia; y el muerto, que espera la remisión de sus pecados en el purgatorio, necesita que los vivos le proporcionen la asistencia litúrgica y todas las plegarias de intercesión posibles, hayan sido previstas o no en su testamento.

Estas interacciones continuas entre vivos y muertos quedan asociadas al discurso que a partir del siglo XIII es difundido por las elites laicas y eclesiásticas de la Europa medieval cristiana, discurso que se acompaña de un código de imágenes, gestos y actitudes vitales en torno a la muerte. La idea de la muerte como tránsito hacia una eternidad de salvación o de condena en la que vivos, muertos e Iglesia pueden desempeñar un papel activo, propició una serie de vínculos y relaciones –provenientes en muchos casos de formas tradicionales de sociabilidad– que hicieron más tolerable la certidumbre de la muerte, que lograron construir conciencias identitarias y que definieron comportamientos y pensamientos cuyas huellas perviven, en mayor o menor grado, hasta nuestros días.

Como no podía ser de otro modo, el reino de Aragón vivió inmerso durante los siglos XIV y XV en este discurso de la muerte cuya elaboración y consolidación puede seguirse en la documentación archivística y en diversas expresiones artísticas y literarias de la época (Rodrigo 2002; García y Falcón 2006). La conciencia individual y colectiva de la muerte conllevó en este territorio, al igual que en otros espacios y tiempos, una serie de actuaciones, manifestaciones, ritos y sentimientos conducentes a preservar el equilibrio personal y social de los vivos en el momento en que un congénere cercano y/o apreciado fallecía. Se trata de rituales de socialización elaborados culturalmente que se plasmaron en celebraciones privadas y públicas en las que la muerte era compartida y enfrentada –unas veces con respeto y temor y otras veces con burla e ironía– para convertirla en soportable sociológica y psicológicamente (Gómez Navarro 1999). A través de ellas trataremos en las siguientes páginas de analizar y valorar la capacidad sociable de un acontecimiento que moviliza, integra y pone en contacto a gentes y colectivos –familia, amigos, vecinos, parroquianos, clero, cofrades, amortajadoras, portadoras de ofrendas, pobres...–, cuya presencia y concurrencia se hace patente en exequias y aniversarios pero también antes de acontecer el fatal desenlace, en situaciones de enfermedad, agonía o dictado de últimas voluntades.

Es nuestro propósito abordar algunas de las relaciones entabladas por las aragonesas y aragoneses bajomedievales con sus vivos, sus muertos, sus intercesores más apreciados e incluso con la divinidad en los diversos momentos que engloban lo que Alejo de Venegas denominó en el siglo XVI como “tránsito de la muerte”. Y tendremos en cuenta en todo momento aquellos elementos que pudieron condicionar los comportamientos y las respuestas sociabilizadoras que la muerte generó en el Aragón bajomedieval: la pertenencia a un determinado grupo socioeconómico, la condición de hombre o mujer, de clérigo o laico, el marco urbano o rural donde se vive o la incidencia de la legislación a la hora de canalizar prácticas de bien morir y manifestaciones públicas de duelo y acompañamiento.

En cuanto a las fuentes utilizadas, el trabajo sistemático con actas notariales resulta fundamental para el tratamiento de la temática planteada: los testamentos y últimas voluntades son capaces de transmitir por escrito, como ningún otro documento notarial, las imbricaciones del otorgante con su mundo, un mundo de relaciones en lo personal, familiar, profesional, amistoso, afectivo, religioso y social que va desde lo directo a lo indirecto, desde lo próximo hasta lo lejano, un mundo de relaciones que no sólo se teje con los de acá sino que se extiende al más allá a través de difuntos y santos intercesores. Y junto a testamentos y otros instrumentos notariales, las posibilidades de reflexión y análisis se enriquecen con la información procedente de documentación municipal, real y eclesiástica, con las manifestaciones iconográficas y con los contenidos de tratados, manuales y otras obras literarias medievales y renacentistas.

CUANDO LA MUERTE SE RESPIRA

Varias miniaturas de fines del siglo XIII que acompañan la compilación foral aragonesa del *Vidal Mayor*⁵ representan la muerte anunciada, la que llega tras un período de enfermedad y agonía y permite abandonar este mundo desde el ambi-

⁵ Las 156 escenas que ilustran el *Vidal Mayor* –códice que contiene la versión romance de los fueros aragoneses compilados en 1247 por el jurista Vidal de Canellas– fueron realizadas por varios artistas entre los últimos años del siglo XIII y comienzos del siglo XIV con un propósito didáctico ya que las escenas representadas facilitan la comprensión del texto. A lo largo de la obra se hace presente en numerosas ocasiones la muerte violenta provocada por accidentes, homicidios y ajusticiamientos pero los miniaturistas también recrearon la muerte en la cama, prevista y anunciada por la enfermedad. El códice original se custodia en el Museo J. Paul Getty de Los Ángeles; en 1989 la Diputación de Huesca y el Instituto de Estudios Altoaragoneses realizaron una edición facsimilar acompañada con diversos estudios históricos, jurídicos, lingüísticos y artísticos. A ella remitimos para contemplar las miniaturas de “buenas muertes” en los folios 28v., 83r., 165r., 207v. y 212r.

to privado de la alcoba, en compañía de los seres queridos, cuando ya han sido dispuestos y solventados los asuntos terrenales y cuando los cuidados médicos dejan paso a las oraciones y la asistencia espiritual. En las cinco imágenes idealizadas de “buena muerte”, el miniaturista de este código foral refleja al agonizante postrado en la cama, rodeado de su esposa, de uno o varios hijos e incluso de nietos y, en alusión al contenido del texto que ilustran, aparecen otros personajes como un monje que asiste al enfermo (f. 28v.), dos testigos que escuchan la última voluntad, trasladada posteriormente ante un juez para su adverbación (f. 207v.), un notario que recoge por escrito los deseos del agonizante ante la presencia de albaceas y herederos (ff. 165r. y 212r.), o un juez, un abogado y un testigo que toman declaración al moribundo (f. 83r.).

En contraste con estas imágenes, las escenas contenidas en los manuales de bien morir de finales del siglo xv ilustran la faceta cristiana de una muerte que las gentes bajomedievales ansían poder preparar. Y necesitan para ello que sea un óbito previsto, anunciado y no repentino o sorpresivo⁶. Las *Artes moriendi* son la cristalización gráfica y escrita de esta muerte cristiana que se difundió en el Occidente europeo en las postrimerías de la Edad Media. Uno de estos libritos titulado *Arte de bien morir y breve confesionario* fue editado en Zaragoza en la imprenta de Pablo Hurus entre 1479 y 1484⁷. Tanto el texto como las ilustraciones que lo acompañan plasman la agonía como el primer momento de sociabilidad en torno a una muerte que se siente cercana y en un espacio privado que preside el moribundo postrado en su cama⁸; a finales del siglo xv la presencia de acompañantes ha alcanzado una nueva dimensión cristiana y ritualizada que se quiere resaltar: su función es permanecer en vela, compartir el sufrimiento del moribundo, invocar a los santos y devociones más queridas y ahuyentar con lecturas sagradas, ruegos y oraciones las tentaciones que acechan al yacente y que son magistral-

⁶ La transmisión oral ha permitido que lleguen hasta nuestros días oraciones protectoras medievales como la de San Bartolomé, destinada a evitar muertes accidentales y repentinas y utilizada para conjurar tormentas y malos partos. La versión recogida en la ciudad de Daroca dice: “San Bartolomé se levantó / pies y manos se lavó / se encontró con el Señor / el Señor le preguntó / ¿Dónde vas Bartolomé? / A tu posada, Señor / Te daré un din, te daré un don / lo que a ningún varón le he dado: / En la casa que tú estés / ni caerá rayo ni tormenta / ni se morirá mujer de parto / ni de mal parto / ni criatura de espanto / ni labrador en el campo.” (Informante: María Pilar Estevan Valenzuela, 83 años, febrero 2008).

⁷ El título completo es *Arte del bien morir con el breve confesionario sacado de latín en romance para instrucción e doctrina de las personas caescentes de letras latinas, las quales non es razon que sean exclusas de tanto fructo e tan necessario como es e se sigue del presente compendio*. El único incunable conservado de esta edición se custodia en la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial y ha sido objeto de una edición y estudio a cargo de Francisco Gago Jover (Barcelona, Olañeta, 1999).

⁸ Es habitual que en los testamentos el otorgante señale que se encuentra postrado y detenido de fuerte malantía de la qual temo morir o jaziendo enferma e de greu malantía detenida, (Rodrigo 2002: 53-56, 226, 231).

mente representadas en los grabados de las *artes moriendi*. Porque las plegarias de parientes, de cofrades, de amigos, de clérigos y frailes eran eficaces viáticos para el tránsito al Más Allá⁹.

La sociabilidad en la enfermedad y agonía

Al margen de estas recreaciones de la habitación del moribundo como espacio de reunión de gentes de diverso estado y condición, de presencia de intercesores terrenales y de invocación de los no terrenales, resulta difícil introducirse a través de la documentación archivística en este ámbito privado e íntimo donde se muere. Cuando redactan su última voluntad, los aragoneses apenas aluden al momento de la agonía, quizá porque confían en la actuación de sus allegados, quizá porque esperan tener una buena muerte con discernimiento suficiente hasta el último aliento¹⁰.

Salvo en caso de viaje, todos esperan que la separación de cuerpo y alma se produzca de manera tranquila en el ámbito cotidiano de la casa, con la compañía y asistencia de los seres queridos, de los hermanos cofrades, del clero parroquial, del médico, del notario y de los vecinos más allegados. Estas personas presencian la muerte en el ámbito privado de la casa y participan en los preparativos terrenales y en los cuidados corporales y espirituales previos al deceso¹¹. En este sentido traemos a colación el ejemplo de doña Constanza Guillén de Ravanera, una burguesa darocense conocedora de los manuales de bien morir y que, doliente en la cama, disponía en 1511 la presencia a su lado de tres clérigos honestos para que

⁹ Adeva (2002) resalta que los manuales de bien morir estimularon, ante todo, el papel activo de quienes asisten y acompañan al moribundo en los momentos de agonía; con este objetivo las *artes moriendi* propugnaron la asistencia en señal de amistad y caridad cristianas y concretaron una serie de prácticas destinadas a que clérigos y laicos ayudasen al enfermo a aceptar la inminencia de su óbito y lo encaminasen en el tránsito al más allá fomentando su resignación, su arrepentimiento, su confianza en Dios y los intercesores celestiales y su deber de ordenar los asuntos terrenos mediante testamento.

¹⁰ *Et primeramente protiesto ante la divina clemencia que si en alguna manera mi sentido se turbasse o recibiesse alguna otra alteracion, digo que quiero morir como fiel christiano. Y asi lo digo y creo en todo aquello que la Santa Madre Yglesia crehe. Y si el contrario en algun tiempo dixiesse, quiero que sea como si no fuese dicho ni pensado. Y asi lo digo [y] atesto con la presente mi ultima voluntad.* Testamento de micer Antón Abril, canónigo de Santa María de Daroca, 1521 (Rodrigo 2002: 27).

¹¹ Los principales preparativos eran la redacción de testamento y la recepción del viático y la extremaunción. Con material archivístico y etnográfico, Ana del Campo (2002) recrea el ritual asistencial que precedió al deceso de doña Francisca Monpaón en la Zaragoza de 1399. Pero no hay que olvidar otros elementos como las lecturas piadosas (a veces especificadas por el propio enfermo en su testamento), la colocación de imágenes, estampas o crucifijos en el lecho o a la vista del enfermo, el encendido de velas y cirios, la preparación de la mortaja que algunos quieren vestir antes de expirar –todo ello con la intención de proteger y guiar en el tránsito–, o los toques de campanas que comunican la agonía e incitan al vecindario a elevar sus oraciones (Rodrigo 2002: 101-104).

con lecturas sagradas y piadosas guiasen sus pensamientos en el trance final, en el paso de este mundo al otro:

...quando stara en el articulo de la muerte, sten todos tres de continuo cerca ella y con alta voz y en romance le junten a que haya de pensar en la passion de Nuestro Sennor y en Nuestra Sennora y en los santos y le digan otras cosas debotas porque haya de bien morir¹².

La participación de confesores y párrocos también queda reflejada en las alusiones contenidas en los testamentos¹³. Así, según uso y costumbre en el valle pirenaico de Tena, se documenta en el siglo xv una compensación económica de cinco sueldos, denominada *cinquantino*, para el confesor o el clero parroquial que prestaba asistencia al moribundo (Gómez 2002: 57, 74). En cuanto a la presencia de familiares, médicos y boticarios que cuidan al doliente y tratan de aliviar su sufrimiento corporal, en las últimas voluntades y albaranes de gastos de defunción es común que queden reflejados gastos médicos y compensaciones a familiares por las atenciones recibidas en el período de agonía¹⁴.

Y en este espacio de afectividades, servicios y sociabilidades no falta la presencia de los hermanos cofrades que se turnan para visitar y acompañar al moribundo. Porque con el objetivo de acompañar en la enfermedad y agonía, las corporaciones de oficio reglamentaron la presencia y asistencia de sus asociados en casa del cofrade doliente. Así queda explicitado por la cofradía de los pelaires turolenses cuyo reglamento vigente a comienzos del siglo xv conminaba a que al menos dos compañeros acudiesen cada noche a la casa del cofrade o cofradesa enfermos. Por su parte, la cofradía de Santa Eulalia de Zaragoza –donde se agruparon principalmente los mercaderes catalanes afincados en la capital aragonesa–, además de prestar socorro material a los enfermos sin recursos, disponía que el viático requerido por uno de los suyos fuese siempre acompañado por seis cofrades con seis cirios de cera. A fines del

¹² Archivo de Protocolos Notariales de Daroca (APND), Miguel Sancho, 1511, 25 de agosto.

¹³ Una vecina de Used, Layna, recoge en su testamento de 1443 la siguiente marida: *Item mando al maestro de mi penitencia y qui me ministre los sacramentos de la santa madre yglesia, todos sus derechos pertenecientes* (APND, Juan de Exarch, 1443, 21 de abril).

¹⁴ Así lo expresa la ya citada vecina de Used, Layna, al ordenar la venta de unas tierras para lo que *será menester a mi enfermedad*, APND, Juan de Exarch, 1443, 21 de abril. Mosén Bartolomé de Sedellach asigna en 1417 quinientos sueldos jaqueses a su sobrina Jaima por el servicio que me ha fecho en mis enfermedades e fara de aqui adelant (Rodrigo 2002: 224). En 1462 es el mercader Martín Blasco el que apunta que *sia pagado a maestre García, mege, por mi heredero infrascripto de lo que ha treballado en mi enfermedad* (APND, Gabriel Remírez, 1462, f. 75r.). También ha quedado constancia documental de los trabajos de María de Tena en 1399, que cuidó a la zaragozana Francisca de Monpaón durante sus nueve semanas de agonía y se encargó de alimentarla, comprarle medicinas y aplicarle los remedios prescritos por el médico que la asistió (Campo 2002: 194).

siglo xv, en 1496, la corporación de mercaderes de Huesca especifica que *si aconteciera que algun cofadre de la dicha cofadria enfermo sera de enfermedad grave y muy larga, sea visitado por el prior que es o por tiempo sera con uno de los cofadres*. Y los boneteros zaragozanos quedaban comprometidos a que dos de ellos se encargasen de servir y asistir a cualquier enfermo o enferma de su agrupación hasta que se produjese su recuperación o el desenlace mortal¹⁵.

Hacer testamento

En este ámbito físico e íntimo de sociabilidades generadas en espera de la muerte, en medio de las múltiples interacciones entre familiares, médicos, vecinos, cofrades, amigos, clero y otros representantes del cuerpo social movilizados ante la inminencia de un óbito para arropar al enfermo y sus seres queridos, se hace presente el notario, presto a dar fe de las facultades mentales del moribundo y tomar nota de su última voluntad. Porque para garantizar un buen paso de este mundo al otro, los aragoneses y aragonesas de los siglos xiv y xv debían dejar sus asuntos materiales y espirituales en orden a través de los testamentos individuales ante notario o mediante diversas formas jurídicas específicas del territorio aragonés como los testamentos mancomunados o, cuando resultaba difícil la presencia de un fedatario público –en el ámbito rural fundamentalmente– expresaban sus deseos ante clérigos y testigos que posteriormente adveraban lo escuchado en las puertas de la iglesia y en presencia de la autoridad local para que el testamento fuese redactado en forma y tuviese toda validez legal¹⁶.

El documento testamentario es rico en contenidos y matices. La información que proporciona permite al investigador profundizar en temáticas muy diversas y, a mi juicio, constituye una de las mejores fuentes para el estudio de la sociabilidad o, expresado con más precisión, de las sociabilidades que se manifiestan en torno a la muerte corporal en estos siglos. En un primer plano, desde la perspectiva del testador, dictar la última voluntad se convierte en el acto social por el que una persona decide abandonar educadamente el escenario vital, poniendo de manifiesto su fe, desanudando del mejor modo posible los lazos sociales y preparándose a sí mismo y a sus allegados para la separación inminente¹⁷.

¹⁵ Las ordenanzas referidas han sido recopiladas y publicadas por Falcón (1998). *Vid.* en concreto los documentos 114, 194, 257 y 271.

¹⁶ Ya he apuntado más arriba que diversos fueros aragoneses regulan estos aspectos testamentarios y el manuscrito miniado del *Vidal Mayor* contiene significativas ilustraciones de ello. *Cf.* Rodrigo 2002: 63-72.

¹⁷ Como otros testadores del reino, Pedro de Lanuza y Juana de Bergua, vecinos de Sallent (Huesca) señalan en su última voluntad mancomunada que *sabiendo que hemos de morir e no sabiendo quando, queremos seyer parelhados iusta la paraula evangelical disciente: "State parati, quia nescitis diem nec oram"* (Gómez 2002: 88). Consignar las creencias religiosas en forma de auténticas profesiones de fe constituye un acto

En un segundo plano, la preocupación por disponer sobre los bienes poseídos para procurar el bienestar y la concordia de los supérstites, tal y como rezan la mayoría de los testamentos aragoneses conservados, constituye en sí mismo un acto sociable del testador para con quienes ha compartido la vida. Cuando los documentos consignan con detalle las “gracias especiales”, –legados que favorecen a familiares, amigos, vecinos, cofradías, a diversos colectivos desfavorecidos como pobres, cautivos, enfermos, viudas o huérfanas, a iglesias, hospitales y otras instituciones– desfila ante nuestros ojos el mundo social y relacional del individuo¹⁸.

En tercer lugar, no puede obviarse ante el paso del tiempo y el posible desinterés de los herederos, el peso que adquiere el documento jurídico escrito¹⁹ a la hora de sellar vínculos y obligaciones entre supérstites y difuntos; el testador proporciona al historiador una excelente información en la reconstrucción de su entramado de sociabilidades, de su círculo íntimo de afectos y confianzas cuando procede a la elección de albaceas, responsables últimos en el cumplimiento de la voluntad del testador y, por tanto, en que todas las obras meritorias encargadas puedan servir de ayuda al alma del difunto que confió en ellos (Rodrigo 2002: 181-186).

En un cuarto nivel, como expresión de última voluntad, el testamento proyecta las relaciones personales del testador más allá de su propia existencia, perpetuando

más de sociabilidad mediante el cual el testador refuerza su pertenencia a la grey católica; así manifestó su fe en 1465 una vecina de Ojosnegros (Teruel) llamada Elvira López: *Et primero acomando mi ánima al senyor Dios crehador de aquella, e suplicolo que por méritos de la pasión de su precioso fillo, e por rogarias e méritos de la gloriosa virgen María, madre suya, e de las onze mil vírgenes, e de toda la cort celestial, me quiera perdonar mis pecados e defallimientos, car de aquellos me penido. E protieste que quiero vivir e morir en su santa fe catolica christiana* (Rodrigo 2002: 77). Resultan asimismo reseñables los usos de las últimas voluntades para solicitar el perdón por los posibles tuertos e injurias del testador, en un acto global de reconciliación con quienes ha tenido roces, tratos o contratos y en un intento de saldar deudas y de enmendar errores cometidos durante su vida (Rodrigo 2002: 29).

¹⁸ Los preámbulos testamentarios suelen expresarlo de un modo similar a como lo hace doña Rica de Santa Pau a mediados del siglo xv: *Por tal que quada e quando a nuestro senyor Dios plazera que yo passe de aqueste mundo al otro entre mis fillos e parientes míos mas cerquanos sobre mis bienes contencion alguna no pueda seyer havida ni movida* (Rodrigo 2002: 237). O la aldeana Sancha Lartosa, que en 1427 otorga testamento en Tramacastilla (Huesca) con la intención de que *entre mis nietos, parientes e amigos mas cercanos question ni devision alguna no haya ni pueda haver* (Gómez 2002: 64).

¹⁹ El labrador turolense Domingo Gimeno insiste en la pervivencia de sus decisiones a través del acto jurídico que realiza en 1438: *Et aquesti mi present testament finque en vida e en muert en su efficacia, firmeza e valor por todos tiempos sin fin. El qual quiero que valga por derecho de mi ultimo testament o por razon de mi postremera voluntad e por drecho de codicillo o por razon de lezas o por manera de scriptura*. Jean Tricard (2001) plantea que en la Francia rural del siglo xv los muertos no ocupan un lugar primordial en la memoria de los vivos y afirma que las anotaciones de fallecidos familiares en los llamados *livres de raison* no responde a una solidaridad auténtica entre vivos y desaparecidos o a una religión en torno a los muertos sino que es un fenómeno muy similar al de las contabilidades financieras. Esta reflexión nos conduce a valorar el empeño en el cumplimiento diligente de las mandas –en especial las que afectan al cuerpo y el alma del testador–, so pena de que los herederos no puedan tomar posesión de los bienes legados.

vínculos y afectos con aquellos que le sobrevivirán y llevarán a cabo su última voluntad pero también con quienes ya murieron. Porque en la mentalidad medieval resulta factible que los vivos colaboren en la redención de las almas que se encontraban en el purgatorio²⁰. Estas acciones constituyeron un consuelo para los herederos cuyos rezos y encargos píos ofrecían a sus parientes fallecidos un eficaz medio de salvación a la par que demostraban la continuidad de los lazos de solidaridad vitales; y todos los vivos tuvieron la esperanza de que estos desvelos para con sus fieles difuntos fuesen compensados a través del poder intercesor desplegado por las almas una vez alcanzada la Gloria. En realidad, nos encontramos ante un sistema de dones, muy bien documentado en los testamentos, que beneficia a los herederos y a los familiares difuntos²¹, a determinados colectivos –pobres, comunidades religiosas, almas del purgatorio– y a diversas instituciones –hospitales, iglesias, ermitas, cofradías– a cambio de beneficios espirituales que ayudarán al alma en el Más Allá²². En relación con esta reciprocidad de favores, hay que considerar que los testamentos aragoneses, como

²⁰ La iglesia había establecido una celebración anual, el dos de noviembre, con el objetivo de que las almas alcanzasen su perfección por medio de las plegarias: en 1468 la cofradía zaragozana de Todos los Santos, *muyt antigament fundada en la dita ciutat* consigue un espacio en el interior de la catedral para tener una capilla y varias cisternas u osarios. La campanilla de las ánimas del purgatorio que llamaba a la oración y los bacines que recogían legados en metálico para ofrecer sufragios por estas almas se engloban dentro de un culto en auge tras la celebración del Concilio de Florencia de 1459 y que llega a sus más altas cotas en los siglos XVI y XVII (Rodrigo 2002: 123-146). A fines del siglo XV, existe una caja de donativos con este fin en Cariñena que atrae las lejas de vecinos y gentes del entorno aldeano (APND, Cariñena, Juan Pardo menor, 1497, f. 79r. y 1501, f. 162v. y f. 166v.)

²¹ Las alusiones a padres, esposos, hijos, abuelos y otros familiares con la intención de adherirlos a los beneficios espirituales del testador constatan que el parentesco juega una baza fundamental en el recuerdo de los muertos y en las oraciones por sus almas, como se observan en el encargo de misas del testamento de Antona de la Justicia, vecina de Cariñena (Zaragoza) en 1498: *Las ditas missas sean dichas por mi anima et por las animas de mi padre, madre, de mis maridos, fillos, fillas, parientes, amigos e bienffechores et por todas las animas de purgatorio, las quales dichas missas sian ditas por todos los capellanes que se trobaran en el dito lugar* (Rodrigo 2002: 255).

²² Consigno a continuación varios testimonios de este sistema de interesadas relaciones y sociabilidades entre el testador, sus difuntos y el mundo de los vivos: leja para la persona portadora de ofrendas con solicitud de oraciones para el testador y sus familiares, 1438: *Dexole por su treballo e afany que le seya dado de lo mio dozientos e cinquanta solidos dineros jaccenses buena moneda corribile en el regno de Aragon, e que ruegue por mi anima e de mi padre e de mi madre en special, e generalment por todos mis defuntos* (Rodrigo 2002: 227); donación de una viuda a su nuera con solicitud de oraciones, 1429: *Item, lexo e mando a Toda, muger del dito mi fillo, por servicios que me ha fecho e faze cada día, una sartén mña de fierro, por que ruegue a Dios por mi anima* (APND, Juan de Exarch, 1429, 1 de abril); legados píos a pobres para remisión de los pecados de una testadora aldeana: *Item quiero que mis vestiduras o ropas que me visto los días de quitudiano, siquiere de fazer faena, sian dados a personas pobres por amor de Dios y en remisión de mis pecados* (APND, Joan Gimeno, 1478, f. 86r.); manda de una vecina de Cariñena al spital somero para el sostenimiento de los pobres de aquel, *porque rueguen al senyor Dios por mi anima* (APND, Juan Pardo menor, 1481, f. 14v.); encargo de trentenarios de misas por familiares difuntos: *Item que en la dita iglesia sean celebrados tres trentenarios del officio de Sant Amador con sus oblaclones e candelas acostumbradas, el uno por el anima de mi padre e el otro por el anima de mi madre que Dios haya e el otro por mi anima en remission de mis peccados* (Archivo de Protocolos de Zaragoza, Joan Ram, 1450, ff. 95v.)

los de otros ámbitos territoriales, muestran las solidaridades tejidas entre dos ámbitos espaciotemporales distintos –el mundo terrenal y el mundo celestial–, imbricados estrechamente dentro de los parámetros mentales del hombre medieval, solidaridades que permiten reconstruir, como señala García de la Borbolla (2005), la “familia espiritual” del testador en sus actos de elección de intercesores terrenales y divinos como destinatarios de encomiendas, ofrendas, mandas piadosas y encargos de misas²³.

Una última cuestión que apuntaré es que las disposiciones testamentarias pueden ser comprendidas a partir de la consideración del testador como integrante del cuerpo social pero también como miembro de un colectivo concreto que perpetúa continuamente su memoria colectiva. La protocolización de las honras fúnebres, el tratamiento de los cuerpos y el uso de la memoria de los difuntos produce y reproduce una identidad grupal cuyas huellas son bien visibles tanto en los documentos escritos como en los artísticos y arqueológicos. Los hombres y las mujeres medievales esperan que, una vez muertos, sus restos sean tratados adecuadamente, con el respeto y la honra debidos. Y por ello la solicitud de sepulturas y de celebración de exequias sin más detalle que el uso de expresiones del tipo *segunt que a nos conviene o como a semblantes de nos pertenece* señala con claridad hacia la existencia de una memoria social y de una conciencia identitaria que marca la alteridad y que se organiza en torno al tratamiento de los despojos mortales. En este sentido, me parece interesante destacar la reflexión que Françoise Thelamon hace en la presentación del monográfico *Autour des morts. Mémoire et identité* (2001: 6):

Si choisir sa mort et ses funérailles constitue un acte social qui vient couronner le choix idéologique ou religieux qui a donné sens à toute une vie, les funérailles sont un révélateur tout particulièrement intéressant de l'idéologie qui sous-tend le groupe ou la société qui les met en scène et se met en scène à cette occasion, confortant ainsi sa cohé-

²³ Las encomiendas de la propia alma y de los familiares difuntos a los intercesores celestiales más queridos aparecen en la mayoría de los testamentos en el protocolo inicial o a través del encargo de misas en honor y reverencia de santos o de Cristo y la Virgen. Así, un labrador de Aldehueta (Teruel) encomienda su alma pecadora a nuestro *senyor Ihesu Christo redemptor e salvador nuestro e a la muyt digna, gloriosa virgen sancta Maria madre suya e a los bienaventurados sant Pedro, sant Paulo, sant Simon e Judas, sancta Cilla, sancta Caterina, santa Maria Magdallena e de si a todos los sanctos e sanctas del collegio celestial* (Rodrigo 2002: 226) y Antona López encarga misas y rezos en 1473 por mi alma e por mis fieles defunctos e de mi padre e madre e digan sobre mi cuerpo las ledanias e rueguen a todos los santos e santas del paradiiso que sean intercessores a mi *senyor Ihesu Christo que haga merces de mi anima e me quiera perdonar todos mis pecados* (APND, Ximénez de Vera, 1473, f. 41r.) Además de las misas, hay muchas otras disposiciones –donaciones para capillas, altares, objetos litúrgicos, iluminación– cuyo objetivo es atraer favores de los intercesores celestiales: financiación de un retablo y una capilla en honor a la virgen María en la iglesia de San Pablo de Manchones (Zaragoza) en *remission de mis peccados e de mis fieles defunctos* (APND, Juan de Exarch, 1441, 1 de septiembre); manda de una noble altoaragonesa para iluminar varios altares a cambio de intercesión, 1438: *Item lexo a senyora santa María de Lartosa e a santa María de Polituara e a santa Elena cada dos libras de olio para luminarias, por tal ellas me sian en mi ayuda* (Gómez 2002: 85).

sion et son identité. Mais ce sont aussi les rites et pratiques de sociabilité, articulés ou non à ces supports tangibles que sont le monument ou la chose écrite, qui permettent cette commémoration des morts qui assure la persistance du souvenir dans la durée.

CUANDO LA MUERTE LLEGA

La muerte constituye un rito social y como tal se exhibe, se da fe pública de este acontecer que perturba el equilibrio del tejido relacional en el que ha vivido inmerso el fallecido. Los protocolos notariales aragoneses se hacen eco de la necesidad social y jurídica de dar constancia del óbito a través de cartas públicas de defunción. En los formularios notariales este tipo documental es denominado “fe de muerte”, “acto público de muerte” “carta publica de muerte” o “carta publica para probar muerte”²⁴. En ellos se anota el testimonio de familiares, clero, allegados y notario a la hora de reconocer al difunto *sin alma ni sentimiento alguno* y *rendido el spiritu* a través de su rostro, que se descubre con esta finalidad cuando el cadáver amortajado permanece todavía en la casa del finado—*en las cassas de la solita habitacion del quondam [...] stando alli un cuerpo muerto en una cama baxa; dentro una retreta de las casas de la havitacion [...] en la qual dita retreta jazia el dito tal en un lecho ya muerto et finado*—o cuando ya ha sido llevado a la iglesia—*en tal iglesia, como stuviesse un cuerpo muerto sobre un scan-yo de levar muertos a enterar, descubierta la cara de aquel*—o se encuentra dentro de la fosa a punto de ser enterrado—*un cuerpo siquiere cadaver el qual tenia la cara descubierta et estava ya en huna fuessa hubierta dentro la dita yglesia para soterrar*. En la práctica notarial cotidiana, las cartas describen los momentos y espacios de este testimonio social de defunción, tal y como sucedía en el reconocimiento del cuerpo del zaragozano Antón Quílez en 1430²⁵, en el del caballero de Cariñena Lop de la Ran en 1499²⁶ o en

²⁴ Algunos de estos modelos documentales de los siglos XIV-XVI son recogidos en la colección de *Formularios notariales aragoneses*, Zaragoza, El Justicia de Aragón, 2001, 6 vols., en concreto en vol. III, doc. 77; vol. IV, doc. 87; vol. V, doc. 49; y VI, doc. 29. Las expresiones que consignamos a continuación han sido extraídas de estos formularios.

²⁵ El texto es recogido por García y Falcón (2006: 171).

²⁶ En este caso se especifica que el cuerpo *encortallado* o amortajado y puesto en un ataúd es mirado pero también tocado por el notario que palpa el cadáver y destapa *la cara que tenía canillada con la mortalla* (APND, Cariñena, Juan Pardo menor, 1499. f. 115v.). El uso de una mortaja que impide completamente la visión del difunto durante los funerales parece responder—como ya apuntó Ariès en *El hombre ante la muerte* (Madrid, Taurus, 1983: 113)—, al proceso de ocultamiento y rechazo del cadáver que tuvo lugar en el Occidente europeo a partir de los siglos XII-XIII (Rodrigo y Val 2008); la cubrición del rostro se ha mantenido en zonas rurales del norte de Aragón hasta tiempos muy recientes (Andolz 1995: 23-24). El uso de otras ropas en vez de mortajas fue un signo de preeminencia en retroceso durante el siglo XV por la adopción generalizada de hábitos usados de monjes en un intento del agonizante o del difunto de beneficiarse de los sufragios, plegarias y méritos de quienes los habían vestido (Rodrigo 2002: 100-102).

el del racionero darocense mosén Lorenzo Dartes, ataviado con vestimentas y atributos sacerdotales:

[...] Dentro en las casas de mossen Lorez Dartes, clérigo racionero de San Pedro e rector de Banyon [...] dentro de una cambra en do el dito mossen Lorenz Dartes estava muerto et puesto en una atahut de fusta e enclavado el atahut. Et el dito procurador fizo desenclavar el dito atahut et abrir aquel. Et alli todos ocularment vidie-mos que aquel hera mossen Lorenç, el qual estava muerto con un bonet moreno en la cabeza et su vestiment sacerdotal con una cruz bermexa vestido e sus anpolletas e caliz de cera ²⁷.

Al margen de las implicaciones jurídicas de certificación de la defunción por contemplación y observación del cadáver, los escasos documentos localizados apuntan a que dar fe de un óbito no resultó una práctica muy extendida y se limitó a la muerte de determinados individuos más o menos acomodados e influyentes. Otra cuestión diferente es el velatorio o exposición pública del difunto. Aunque quizá no de forma tan marcada como ocurrirá en siglos posteriores (Lara 1999: 112), mostrar el cadáver para que reciba el homenaje de vecinos y allegados constituyó una forma más de afirmar el rango social al menos en el ámbito urbano, ya que la relación con la muerte y los muertos era distinta en el mundo rural aragonés: en las pequeñas localidades la exposición pública del difunto, el velatorio y los ágapes contaron, a tenor de los testimonios documentales, con la participación de toda la comunidad, tal y como se mantiene en la actualidad ²⁸. En cualquier caso, proceder a la vigilia o vela del difunto en la casa mortuoria resultó ser uno de los momentos más intensos de la solidaridad vecinal, propicio para demostraciones de cohesión parental y para el desarrollo de unas funciones sociales y psicológicas de acompañamiento y consuelo a los deudos que reforzaban las relaciones grupales.

Dentro de esta práctica de hacer pública la muerte, los toques de campanas van a desempeñar un papel fundamental al avisar de la existencia del agonizante, acompa-

²⁷ APND, Alamán Ximénez de Vera, 1473, 12 de marzo.

²⁸ El cineasta Pedro Almodóvar se hizo eco de esta todavía activa sociabilidad rural en el área castellana en su película *Volver* (2006). A comienzos del siglo XIV, Domingo Arnal de los Peytos y su esposa Marena de Aviaula, vecinos del lugar de Adahuesca, disponían en su testamento mancomunado un yantar de dos carneros con el pan y el vino necesarios para que el día de su defunción comiesen *todos aquellos que nos hondraran a nuestra defuncion e beylaran e faran las fuessas e nos banyaran* en clara alusión, a tenor de la comida prevista, de un acompañamiento vecinal masivo en el momento de la muerte y del velatorio (Archivo Histórico Provincial de Huesca, Protocolos Notariales de Barbastro, reg. 3114, f. 25r.); nótese la referencia al ritual del lavado del cuerpo, gesto simbólico de purificación que forma parte del último homenaje material rendido al fallecido y que, como el amortajamiento y otros cuidados tanáticos, es una tarea tradicionalmente desarrollada por mujeres.

ñar la visita del viático y anunciar el óbito. Su sonido contribuye a conferir al acontecimiento esa carga de sociabilidad y publicidad que desde los siglos medievales se ha mantenido hasta tiempos muy recientes (Lara 1999: 73). Cuando las campanas comunicaban la noticia del deceso al resto de la población, familiares, vecinos, parroquianos, cofrades y clero se congregaban en la casa mortuoria. La soledad provoca vértigo y los hombres y mujeres de las postrimerías medievales no quieren sentirse solos ni en la agonía ni después de muertos. Muchas personas solicitaron en sus últimas voluntades que los toques de campanas se sucedieran durante el cortejo fúnebre en la creencia, defendida por los canonistas, de que servían no sólo para comunicar la noticia sino también para alejar a los demonios durante la procesión (Rodrigo 2002: 104).

La presencia del sonido de las campanas –mucho más arraigada en las aldeas que en el mundo urbano a juzgar por las últimas voluntades estudiadas–, fue un elemento definitorio de la muerte en el otoño medieval y así lo recogen los testamentos aragoneses: *e sian tocadas todas las campanas del dito lugar en los días de nuestras deffunsiones, cabodenovena e cabodanyo*²⁹. En las ciudades y villas de mayor población, el tañido encerró cierto sentido de ostentación social y se usó para dar mayor solemnidad a las exequias, debiendo ser limitado y regulado su uso y suponiendo un gasto importante en relación con su eficacia para la salvación del alma³⁰.

Al otro lado de la muerte los individuos deben seguir agrupándose ante los ojos de los supérstites en una estructura social que se transplanta al otro mundo y en la que, por lo tanto, tienen cabida símbolos de prestigio que se materializan en la elección de vestimentas mortuorias, el uso de ataúd, los toques de campanas, la preeminencia del lugar de enterramiento, la construcción de capillas funerarias o el encargo de estelas esculpidas con los distintivos personales, familiares y grupales. De este modo el testador se proyecta sobre su cadáver y traslada al cuerpo sin vida su propia vanidad social para hacerlo receptor de signos públicos de prestigio y darle el tratamiento más conveniente a su estado y condición.

²⁹ Todos los testamentos procedentes de aldeanos de Zaragoza y Teruel en los protocolos del notario Joan de Exarch, desde 1429 a 1448, indican que la defunción se celebre con *novena, mienal e campanas, segunt costumbrado es en el dito lugar*. En Cascante del Río (Teruel), en 1420, un vecino disponía el pago de medio sueldo a quienes tocaran las campanas en su defunción. Por las mismas fechas en la ciudad de Teruel y en la comunidad de Daroca los testadores prevén también el pago de los honorarios del campanero, como sucede en el área rural de Calatayud hacia 1492 donde se pagan 12 dineros por tañer. A finales de siglo, los vecinos de Cariñena solicitan en su defunción y los días siguientes el repique de todas las campanas del lugar (Rodrigo 2002: 104).

³⁰ Royer (1992:151) señala que los excesos en los repiques de campanas intentaron ser controlados en la zona leonesa desde el siglo XIV, reservándose el privilegio de abundantes toques para eclesiásticos y personas de honra. En las centurias posteriores, las constituciones sinodales procedieron a regular y limitar los toques (Lara 1999: 72).

Señalan algunas investigaciones como las de Chiffolleau para la región de Avignon que, cuando la muerte llega, las relaciones de sociabilidad generadas a lo largo de buena parte del período medieval fueron fundamentalmente laicas y tuvieron como eje principal el ámbito privado de la casa. Pero la difusión efectiva del concepto de buena muerte y de los manuales de preparación desencadenó una creciente sacralización del primitivo naturalismo familiar y vecinal y una clericalización de la casa del difunto: este espacio de solidaridades privadas y laicas va a contar con la presencia a partir del siglo XIV de clérigos y frailes solicitados por el propio testador para entonar cánticos, salmos y letanías o para celebrar responsos y misas sobre el cuerpo del fallecido. Rezos cuyo valor radica, según expresaron los propios testadores, en el poder de intercesión de los santos invocados: *y canten las ledanias sobre mi cuerpo por tal que los santos que alli serán invocados intervengan a nuestro senyor Dios por mi anima; [...] porque aquellos santos que alli dirán o clamarán sean intercesores por la mi anima e por las de mis fieles defunctos*³¹. Aunque, bien es cierto que algunos testadores pensaron más en sus deudos que en su alma y ordenaron en sus últimas voluntades suprimir el canto de letanías el día del óbito *porque aquel día no se enoje la gente*, en un intento de no acentuar la tristeza de familiares y allegados³².

A tenor de las disposiciones testamentarias aragonesas del siglo XV, el óbito y el velatorio se habían convertido en esta centuria en una ceremonia eclesiástica con un importante grado de ritualización y codificación que se iniciaba en la casa y se continuaba en la iglesia. Las horas de los muertos, las plegarias de encomendación y el canto de letanías sustitufan a las ancestrales lamentaciones y gritos de dolor, aportando a los funerales un aparato litúrgico más desarrollado. A pesar de ello, el peso de la muerte laica y privada permitió hasta el ocaso del período medieval la pervivencia a lo largo y ancho del medio rural aragonés de otras manifestaciones seculares como los convites ofrecidos el día de la defunción y velatorio y en las conmemoraciones fúnebres de la novena, el cabo de novena y el cabo de año (Rodrigo 2004).

³¹ APNZ, Joan Ram, 1450, f. 187r. y Rodrigo 2002: 103.

³² En 1417, mosén Bartolomé de Sedellach, racionero darocense, disponía que el día de su óbito *los frayes del orden de Sant Francisco, a la hora de las viespras sean en mi casa e digan las ledanias solemnement; et asimismo el día que yo sere soterrado, a la hora de prima, digan los ditos frayes las ledanyas sobre mi cuerpo*. Por su parte, la viuda turolense Francisca Romanos pidió en 1440 que seis clérigos o canónigos de la parroquia de Santa María cantasen letanías sobre su cuerpo; y por las mismas fechas, otra viuda, Rica de Santa Pau, solicitó que los frailes de la Santa Trinidad y de San Francisco de Daroca entonasen letanías durante la noche de su muerte (Rodrigo 2002: 103). Apunta Guance (1998: 70-71) que estos rezos eclesiásticos se convierten en el medio de integración social del difunto en un cuerpo homogéneo, el Cuerpo Divino, integración cuyo principio fundamental reside en la noción de "comunidad de los santos".

COFRADÍAS DEVOCIONALES Y CORPORACIONES DE OFICIO: UN MARCO INSTITUCIONAL PARA LAS SOCIABILIDADES BAJOMEDIEVALES

En las últimas voluntades suele aparecer detallado el acompañamiento fúnebre que el testador o testadora estiman más conveniente de acuerdo con sus afectos, creencias y/o nivel socioeconómico, como veremos en el siguiente apartado. Pero hay otras fuentes archivísticas que permiten conocer y estudiar la presencia de determinadas personas en los desfiles mortuorios, en las iglesias y en los lugares de sepultura tanto el día de la defunción y del entierro como en novenas, aniversarios, días de difunto y otras jornadas de *memento mori*. Nos referimos a las reglas y ordenanzas de las cofradías y corporaciones de oficio³³.

Cuando un feligrés muere, la presencia del clero es marcada por el propio sistema de funcionamiento de los capítulos parroquiales y conventuales. Así consta, por ejemplo, en las obligaciones fijadas por escrito a comienzos del siglo XVI para el clero de la iglesia de Santiago de Daroca³⁴. Por otro lado, la interacción entre compañeros de un mismo ámbito devocional o laboral constituye el elemento definitorio de las corporaciones de oficio y de las cofradías. La implantación social de estas asociaciones estuvo muy extendida a lo largo de los siglos XIV y XV tanto en el ámbito rural como en el urbano. En las localidades aragonesas más pequeñas los vecinos eran miembros de buena parte de las cofradías del lugar y así lo expresan en sus últimas voluntades³⁵. Y mientras en las agrupaciones devocionales no parece que existan restricciones a la hora de afiliarse, las corporaciones de oficio, con mayor implantación en el marco urbano, solían limitar el número de sus asociados, lo que dotó de un valor más "exclusivo" su presencia en cortejos y exequias fúnebres. Pero unas y otras

³³ Isabel Falcón (1999) recoge abundantes regulaciones de este tipo relativos a cofradías y corporaciones del ámbito urbano del Aragón medieval. Desafortunadamente, en el marco rural aragonés apenas tenemos referencias sobre reglamentos. En los testamentos del valle de Tena (Huesca) publicados por Gómez de Valenzuela son comunes las alusiones a lo estipulado en ellos; así, en el testamento de Beltrán de Blasco otorgado en El Pueyo en 1431, a la hora de disponer un yantar de pan, vino y carne para los asistentes el día de la defunción se señala que *sian clamados los cofrades de la hermandat e confraria blanca e sian servidos honorablement apart, segunt los capitols e la regla de la dita confraria mandan* (Gómez 2002, doc. 11).

³⁴ *Item, si avrá alguna defunssion de parochiano o otro alguno que e deve enterrar en la dita yglesia de Sant Jayme o en su cimiterio, que todos los ditos vicario e beneficiados sian tenidos ad acompañar la cruz a cassa del finado o finada e tornar con ellia a la yglesia e estar a todo el officio e defunssion. El que no será en todo aquesto que no gane res de lo que se havrá por razon de la deffunssion, empero los que si de trobaran a todo el officio como dicho es, que partan por iguales partes assi de las missas que se celebraran aquel dia e todas las otras cosas que se avrán por causa de la defunssion. Asimesmo sia por toda la novena los que se trobaran* (Rodrigo 1999).

³⁵ Llama la atención la extensa implantación social de las cofradías devocionales en la pequeña villa de Cariñena: la generalidad de los testadores mencionan su pertenencia a todas o casi todas las agrupaciones del lugar: *Item, quiero etc. que sian pagados todos los dreytos de las coffrarias de aquellas que yo so coffradessa* (Rodrigo 2002: 253).

utilizaron como fórmula habitual de identidad grupal la participación en ritos y prácticas de sociabilidad en torno a los muertos y a la preservación de su recuerdo, como abordamos a continuación.

Los estatutos aprobados por la reina María en 1420 a petición de los plateros de Zaragoza –asociados bajo la advocación de San Eloy y con sede en el monasterio del Carmen– contienen diversos elementos de interés. En primer lugar, la obligación de asistencia al funeral por el óbito de un cofrade, de una cofradesa y de los hijos o mozos aprendices que están bajo la tutela paterna, se extiende a todos los integrantes de la corporación, que deben responder al llamamiento de los mayordomos y obedecer sus indicaciones en todo lo relativo al traslado y entierro del cuerpo³⁶. Tan sólo la enfermedad, la ausencia de la ciudad o la licencia del prior podían excusar del pago de una multa de seis dineros a quienes no se personaban para participar en las exequias³⁷. Además, los mayordomos tenían potestad para designar a los cofrades encargados de llevar a enterrar el cuerpo difunto y cualquier desobediencia en este sentido conllevaba también la imposición de pequeñas multas pecuniarias.

Un segundo aspecto engloba el modo de honrar al fallecido: *Vayan e sian tenidos hir a enterrar aquel o aquella et facerle honor al dito deffuncto o deffuncta* subraya otro capítulo de los argenteros zaragozanos. Estos honores consisten, según especifica la documentación, en que todos los cofrades debían reunirse en la casa del difunto para acompañar el cuerpo a la sepultura portando cada asociado un pequeño blandón entre las manos³⁸.

Actuaciones similares se observan en otras cofradías aragonesas cuyas ordenanzas han llegado hasta nosotros. Así, por ejemplo, los sastres, juboneros y calceteros de Zaragoza –asociados bajo la advocación de San Antón (Falcón 1998, doc. 140)– pagan multas de diverso monto por no acudir puntuales con cirios encendidos al acompañamiento del cuerpo desde la casa hasta la sepultura y, también, por no rezar cinco padrenuestros y siete avemarías en honor al alma del fallecido; y en el caso de

³⁶ Falcón 1998: doc. 118. En el mundo rural aragonés las cofradías han seguido hasta tiempos muy recientes acudiendo en pleno a los llamamientos por la muerte de uno de sus miembros: acudían al velatorio y a la hora del entierro se congregaban en casa del finado con su capas y cirios para acompañar el cuerpo y transportarlo entre cánticos y rezos en un solemne desfile procesional que iba hasta la iglesia y después al cementerio. Como en el período medieval, los cofrades que no asistían debían pagar una multa (Andolz 1995: 28-29 y 88).

³⁷ Así queda explicitado en las ordenanzas de 1496 de la cofradía de Santa María de Salas y de San Francisco, de los mercaderes de Huesca (Sánchez 1989).

³⁸ Los “brandonetes” eran costeados con los fondos de la cofradía: *E assí mateix sian feytos brandonetes pora cada un confrayre, que criemen en la manera dius dita quando alguno de los confrayres finara*. Los mayordomos repartían estos velones entre los cofrades asistentes y una vez concluidas las ceremonias fúnebres, debían ser devueltos para ulteriores usos.

que el cofrade o *confrayressa* hubiese muerto fuera de la ciudad, el conjunto de los asociados debía salir a recibir el cuerpo a los muros de tierra de la ciudad para, a continuación, proceder a celebrar las exequias fúnebres acostumbradas.

Por su parte, los mercaderes y boticarios de Calatayud (Falcón 1998: doc. 127) disponen en sus ordenanzas de 1429 la hechura de candelas de cera verde de dos libras de peso para que cada asociado porte una de ellas en la honra y acompañamiento procesional del difunto. En la ciudad bilbilitana el ritual seguido establece una clara gradación en la categoría de los muertos y, por tanto, en los beneficios espirituales y en la distinción social que produce la presencia, oraciones y luminarias de los cofrades. Por ello, sólo se encienden las candelas durante todas las exequias en el caso de que muera un cofrade o su esposa. Si el difunto es *padre, madre, fillo, filla, ermano o ermana* y fallece en casa del asociado, las candelas se prenden exclusivamente *quando se diran los responsos sobre'l defuncto*; en el caso de que el óbito de estos parientes no se produjese en casa del cofrade, el acompañamiento fúnebre y el encendido de candelas en los responsos sólo podía realizarse previo pago de diez sueldos. Y si en casa del cofrade moría un sirviente o sirvienta comensal, los cofrades estaban obligados a acompañar el cuerpo pero sólo previo pago de cinco sueldos podían encenderse las luminarias durante los responsos³⁹. Y los frailes del monasterio del Carmen de Calatayud, sede de la cofradía, contraen la obligación de honrar con su presencia y sus letanías los cuerpos de los mercaderes y boticarios asociados, sus mujeres y sus hijos no casados así como de realizar cada sábado del año una misa por las almas de los cofrades difuntos y sus familiares.

Una tercera cuestión que refleja el articulado de las corporaciones de oficio es que, a fines del siglo xv se exige la presencia de los cofrades no únicamente el día de las defunción sino también durante la celebración de la novena y el cabo de año. Es también en las postrimerías del Cuatrocientos cuando estas normativas exigen a los cofrades diversas cuestiones formales: que vistan determinados lutos como *capuzes* y *capirotos*⁴⁰ en las ceremonias fúnebres, que los grandes cirios portados por los mayordomos

³⁹ Las ordenanzas de la cofradía de San Antón de Zaragoza no especifican tales distinciones en las luminarias, existiendo la obligación genérica de que todos los cofrades vayan a *soterrar los fillos e fillas de los confrayres seyendo aquellos en proteccion e potestat del padre o de la madre. Hi encara a los padre e madre de los ditos confrayres e confrayressas, pues aquellos padre e madre sten continuament en casa del fillo o filla que sera confrayre o confrayressa e aquellos los provehiran de todas las cosas que havran mester e el dito padre o madre finaran sus dias en la casa del fillo o filla, e ad aquestos tales sea feyto el servicio e honra por los ditos confrayres que se deve fer a un confrayre, e esto por reverencia de Dios e honor de la dita confraria*. En caso de que los padres perteneciesen a otra cofradía, no existe obligatoriedad de asistir a las exequias ni de prestar el trapo de la cofradía para cubrir el túmulo del progenitor difunto. (Falcón 1998: doc. 140, p. 292).

⁴⁰ Recoge el diccionario María Moliner la voz “capuz” como el nombre aplicado a algunas prendas con capucha y cita como ejemplo “una prenda larga y holgada que se llevaba en los lutos”. “Capirote” alude a diversas prendas que cubren la cabeza y también a las capuchas unidas “a distintas prendas de vestir antiguas”.

o corredores de la cofradía lleven pintadas o grabadas las armas de la agrupación; y que aquellos cofrades que no saben leer y, por tanto no pueden recitar los salmos, subsanen su deficiencia con el rezo de quince padrenuestros y otras tantas avemarías⁴¹.

El homenaje anual a los compañeros difuntos también está presente en las ordenanzas exhumadas de los archivos. La conmemoración de los plateros difuntos de Zaragoza tenía lugar en diciembre, al día siguiente de la festividad de San Eloy, patrono de la agrupación de estos profesionales, con la realización en la capilla del santo de una misa alta de *requiem*. Delante del altar se colocaba el túmulo simbólico: una caja cubierta con el paño de oro de la cofradía y flanqueada por dos gruesos cirios que permanecían encendidos durante la celebración litúrgica. Todos los cofrades quedaban obligados a asistir a la misa para orar devotamente por las almas de los fallecidos y por la salud de los vivos⁴². No parece que los cofrades argenteros portasen velas durante la misa, como sí acostumbraron a mediados del siglo xv, por ejemplo, los sastres, calceteros y juboneros afincados en la ciudad de Zaragoza (Falcón 1998: doc. 140): tanto hombres como mujeres asisten a la misa anual de *requiem* con un cirio ardiente en sus manos mientras cada mayordomo ofrece una candela y una limosna de dos dineros; o como se usaba a comienzos del siglo xvi en las conmemoraciones anuales de las cofradías bilbilitanas, entre ellas, la de zapateros y chapineros⁴³.

Al terminar la misa, se procedía a la ceremonia de absolución general sobre las sepulturas de los cofrades difuntos, denominada en la documentación como el *absolver siquiere soltar solemnement* o el *soltar la fosa*. En este acto ritual, frailes, clérigos y cofrades se dirigían al espacio de enterramiento que la corporación reservaba para sus miembros para cantar sobre las sepulturas los responsos preceptivos⁴⁴. En algu-

⁴¹ Así aparece en las nuevas ordenanzas de los mercaderes de Huesca aprobadas en 1496, cf. Falcón 1989, doc. 257: [...] *sean tenidos de venir cada uno con sus capuzes y capiotes de luto a la difusion y novena y cabo d'año [...]* Que sean hechos doce cirios de cada cinco libras con las armas de la dicha cofradía [...] *Sea tenido el dicho prior a intimar a cada cofadre que diga unos siete salmos por el difunto o quinze paternostres con quinze avemarías si no sabra leer.*

⁴² *Item que en el otro dia de senyor sant Eloy del mes de deziembre los ditos confrayres sian tenidos venir e viengan a la misa de requiem que se dira en la dita capiella por las animas de los fieles deffunctos, la qual missa se diga e celebre solemnement et alta, et sia puesta una caxa o tumulo con su panyo d'oro cubierta ante del altar, empero quando aquella se celebrara cada un confrayre sia tenido dir e digan por las animas de los deffunctos muertos e por salut de los vivos oracion devotament, et aquel confrayre que no y venra seyendo sano o si legitima scusacion no dara devant los ditos confrayres o mayordombres, segund dito y es, haya de pena seys dineros, la qual sia executada e puesta en la caxa de la dita confraria. Item, que quando la dita missa de requiem se celebrara, criemen dos cirios grossos ardiendo por los deffunctos mientras la dita missa se dira, el uno a un cabo del tumulo et el otro al otro cabo.*

⁴³ E que alli el dicho día del sitio, se haya de dizir una missa cantada del officio de requiem por las animas de los cofrades muertos, e que esten todos lon confrades con sus candelas encendidas en las horas e segun que en otras confradrias de la dicha ciudad se acostumbra. (Falcón 1998, doc. 266).

⁴⁴ *Item, ordenan que el dia siguiente de Nuestra Señora del Rosario todos los cofrades de la dicha cofradria hayan de ser a la dicha yglesia de Predicadores para oyr una missa de requiem cantada y absolver encima de la sepultura*

nas cofradías, el rezo personal cobra un protagonismo especial y las ordenanzas hacen hincapié en esta obligación de sus asociados⁴⁵. Así, los plateros zaragozanos debían rezar cinco padrenuestros y siete avemarías *por las animas de los ditos defunctos e que nuestro senyor Dios conserve los vivos* y los sastres y calceteros de esta misma ciudad procedían al rezo de tres responsos.

Un cuarto aspecto reseñable es el hecho de que la pertenencia al grupo obliga en muchas corporaciones a que cada asociado, cuando redacta su última voluntad, destine un monto de su dinero a la cofradía. Dinero que los mayordomos y gestores debían emplear en acciones y limosnas por las almas de los compañeros fallecidos. La cantidad estipulada no es muy alta pero suficiente para contribuir a sufragar la acción benéfico-asistencial de la cofradía: 5 sueldos apoquinaban los plateros de Zaragoza en 1420 y 10 sueldos es la exigencia hecha en 1442 a los sastres, juboneros y calceteros de esta misma ciudad⁴⁶.

En quinto lugar hemos observado que algunas corporaciones contemplaron en sus ordenanzas la posibilidad de acoger en su organización a menestrales no asociados que yacían gravemente enfermos o que ya habían fallecido. Las ofertas de los servicios de estas agrupaciones –acompañamiento, rezos, pago de entierro, misa anual de requiem...– motivaron que en los testamentos aparezca la solicitud de ingreso para poder beneficiarse de los servicios funerarios y espirituales señalados⁴⁷.

ra o lugar que para el enterrar de los dichos cofrades sera dedicado, y el que el contrario fiziere encorra en pena de doze dineros para la dicha lampada. (Falcón 1998, doc. 271).

⁴⁵ En ocasiones, la exigencia de rezos personales por parte de la cofradía se hace extensible al momento en que se tiene noticia del fallecimiento de un compañero o de su hijo o hija: [...] *vinienoles a la noticia la muerte, hayan de dezir cinco paterniostres e cinco avemarias por el anima de aquel defuncto o defuncta en remision de sus peccados*. (Falcón 1998, doc. 271).

⁴⁶ En 1438 en la localidad de Aldehuela (Teruel) las cofradías devocionales también estipulan pagos similares a sus asociados cuando fallezcan y así lo hacen constar los testadores: *Item dexo a las companyas de senyora sancta Maria e de sant Miguel de las quales yo so cofrade, a cada una cinco solidos pora çera* (Rodrigo 2002: 229). En Daroca, el monto destinado tras el fallecimiento a las compañías de la Santa Trinidad o de los Santos Corporales es, en torno a las mismas fechas, de 10 sueldos (APNZ, Joan Ram, 1445, f. 246r.). En el área de Barbastro (Huesca), las cuotas por defunción son similares y se mantienen entre 7 y 10 sueldos a lo largo de la primera mitad del siglo xv: AHPH, Protocolos Notariales Barbastro, reg. 3120, año 1410, ff. 30r. y 33r.

⁴⁷ Los cónyuges de Cariñena Miguel Despén y María López, integrantes ya de varias cofradías locales, solicitan en su testamento mancomunado ponerse *en la coffraria de Santa Quatalina del dito lugar, a la qual queremos de nuestros bienes les sean pagados todos sus dreytos, e assi mesmo los dreytos de las otras coffrarias de los quales somos coffrares* (APND, Cariñena, Juan Pardo menor, 1479, f. 30r.) En 1440 la doncella turolense Isabel Zarzuela estipula *in articulo mortis* el pago de 100 sueldos para entrar en la compañía del capítulo de clérigos de la ciudad y un año antes el clérigo Sancho Perdiz en que da una cifra similar para que la compañía del capítulo de la iglesia de San Jaime acoja como cofrade a su padre ya fallecido y cumpla con toda la asistencia espiritual ofertada: hacer misa aniversario en vísperas del día de Santiago y misa conventual cantada al día siguientes, tocar las campanas, portar las señales... (Rodrigo 2002: 273-274).

Creemos que esta oportunidad pudo ser útil a los artesanos más humildes, sin capacidad económica para asumir en su vida laboral activa los gastos que conllevaba la pertenencia a una cofradía⁴⁸. Así, los mayordomos de la cofradía zaragozana de San Antón podían acoger a quien *en su fin e estando enfermo* deseaba hacerse cofrade: a cambio de un pago de, al menos, 30 sueldos jaqueses, la corporación se comprometía a hacerle sus exequias con el honor y la solemnidad que corresponde a un miembro de pleno derecho de la cofradía⁴⁹.

Las puertas no sólo quedaban abiertas a gentes del oficio sino también de otra profesión y condición que solicitasen en su última voluntad el ingreso o cuyos ejecutores testamentarios así lo decidiesen. Los cofrades de San Antón podían recibir también en su agrupación a difuntos que en vida hubiesen sido clérigos y misacantanos de probada honestidad; estos últimos, aunque exentos de pagar diversas aportaciones económicas, contraían la obligación de honrar a los cofrades difuntos en sus sepulturas y participar en misas y otros fastos fúnebres.

Y por último, dentro de este mundo relacional que surge en el ámbito devocional y profesional, hay que apuntar que la labor benéfica de las corporaciones de oficio aseguró, además, el socorro y asistencia en la enfermedad y en los funerales a aquellos cofrades, *companyons* y *alogados* que no contaban con recursos suficientes para pagar los cuidados médicos, la mortaja o el propio entierro y sepultura, tal y como observan en sus estatutos las cofradías de San Antón, la de San Simón y San Judas o la de Santa Eulalia de Zaragoza (Falcón, 1998, docs. 140, 177, 194).

Este apretado análisis de las relaciones entabladas entre cofrades y cofradías a lo largo del siglo xv incide, entre otros aspectos, en la progresiva institucionalización de una serie de derechos y obligaciones y de unas actuaciones que se vuelven de obligado cumplimiento para todos los asociados y que constituyen la base de las relaciones de ayuda mutua en el seno de estas organizaciones. Sin embargo, las abundantes multas pecuniarias previstas por inobservancia de lo contenido en las reglas asociativas así como los impagos de cuotas hasta que el cofrade ordena su satisfacción *in articulo mortis*, ponen sobre la mesa una de las limitaciones de un sistema de

⁴⁸ No son raros las noticias de impagos que el cofrade trata de solventar en su última voluntad para así poder acceder, cuando muera, a todos los derechos asistenciales funerarios contemplados en el reglamento de las cofradías. El vecino de Cariñena Adán Fernández ordena en su testamento el pago de los derechos adeudados a las cofradías del lugar tanto por él como por su hermano (APND, Cariñena, Juan Pardo menor, 1479, f. 51v.)

⁴⁹ Previendo que el enfermo saliese del trance, su admisión se hacía bajo la promesa de que *si Dios li alargara la vida, que será confrayre de la dita confraria e aquella servirá toda su vida segunt son tenidos los confrayres de aquella, e otramént no sea recebido* (Falcón 1998, doc. 140). Otra cofradía zaragozana, la de la Transfixión, fijaba la tasa de acceso de un difunto laico en cincuenta sueldos jaqueses.

solidaridades no consolidado de modo espontáneo, sujeto a una relación casi contractual y cuya base ya no reside en el parentesco o en los afectos vecinales.

SOBRE RITOS Y PRÁCTICAS DE SOCIABILIDAD EN TORNO A LA MUERTE

El análisis de la asistencia funeraria prestada por cofradías y corporaciones de oficio nos ha acercado al conocimiento de una serie de rituales de sociabilidad fúnebre que se centran en el acompañamiento del cadáver y en el *memento mori*. Estas cuestiones pueden ser abordadas con más amplitud gracias a las informaciones procedentes de los propios testamentos y de las regulaciones legales emanadas de la propia Iglesia, de los municipios y del reino. Proponemos varios ejemplos de ello en este apartado.

El cortejo fúnebre

Algunos estudiosos como Chaunu acuñaron hace unas décadas la expresión “socialización de la muerte” o “desprivatización de la muerte” para definir el creciente peso específico que lo oficial, sagrado y eclesiástico alcanza en las postrimerías del Medievo y en los siglos modernos, cuando la solemnidad y el hieratismo ceremonial de la muerte clerical ordenada, contenida y pública ganan terreno a la exaltación sentimental de la tradicional muerte familiar, íntima, estentórea y gestual (Lara 1999: 125-140). Este fenómeno de ritualización y clericalización de las exequias tiene su reflejo en el Aragón medieval en la adopción de una pompa fúnebre cada vez más regulada, que deja escaso espacio a la iniciativa personal y hace que las disposiciones testamentarias en este sentido se ajusten cada vez más a los modelos difundidos por la Iglesia y respaldados por los poderes laicos. Ello puede analizarse con detalle en uno de los actos sociales mortuorios de mayor alcance en toda la cristiandad occidental bajomedieval: el desfile procesional que acompaña y traslada el cadáver desde la casa al lugar de enterramiento, que sale del ámbito privado para ocupar las calles y espacios públicos⁵⁰ y que se convierte en el punto de mira de las directrices laicas y eclesiásticas.

El traslado del cadáver hasta el lugar de inhumación concentró en el territorio aragonés un buen número de gestos y actitudes que marcaban la separación entre el finado y los vivos. Los cortejos fúnebres movilizaron a todo el cuerpo místico en lo

⁵⁰ Sobre los espacios públicos y, en concreto, sobre la calle como espacio de sociabilidad, remito al trabajo presentado por María Isabel del Val (1997) en el coloquio de Rouen.

que era entendido como el acompañamiento del cristiano fallecido desde la iglesia visible a la invisible. Al igual que en otros ámbitos espaciales, los testadores aragoneses mostraron cierta preocupación por especificar, con mayor o menor número de detalles, la composición de la procesión mortuoria que atravesaba las calles de la localidad camino de la parroquia o el convento elegido como lugar de enterramiento. El respaldo al cadáver que realizan familiares, allegados, clero secular, frailes, cofrades o pobres es bien apreciado, pues la plegarias y rezos de todos ellos son considerados como una eficaz ayuda en el tránsito al Más Allá.

Respondiendo a la idea de "muerte espectáculo", el desfile era presenciado por un público que no había tenido acceso a la casa del difunto y que tampoco estaría presente en el sepelio, convirtiéndose, por tanto, en un elemento de exteriorización del status del fallecido, de su vanidad y de sus posibilidades económicas. El interés por fijar quiénes y cuántos asistirán a las exequias responde a esta necesidad de afirmarse socialmente pero no a través del número de familiares y vecinos que acuden al entierro movidos por el parentesco y la amistad sino a través de reunir una nutrida presencia de clero parroquial, frailes, cofrades y de niños, pobres, viudas y desvalidos cuya asistencia requiere un importante desembolso económico en "caridades", yantares y donativos en dinero, ropas, lutos u otros bienes materiales⁵¹. Al parecer, los modelos definidos por los nobles y las oligarquías urbanas en un proceso de emulación de las exequias de reyes y príncipes, se habían extendido al resto de la población que destinaba generosamente una buena parte de sus bienes para conseguir que el cortejo estuviese integrado por personas capaces de presentar en el Más Allá las virtudes del difunto e interceder en favor suyo.

El clero parroquial era el encargado, salvo disposición en contra, de ir a recoger a su casa el cadáver del feligrés, como ya se ha dicho anteriormente. El desfile mortuorio iba encabezado por la cruz y el clero parroquial y el cuerpo amortajado o, en su caso, el ataúd del finado solían recubrirse con un paño perteneciente, generalmente, a la parroquia o a la cofradía, tal y como consignan en su testamento los agricultores Pedro Ribas y su esposa Catalina Espán al solicitar que el día del entierro fuera llevada hasta su casa *la cruz mayor de la iglesia del lugar de Carinyena y el millor panyo*. Los más pudientes encargaban la confección de un trapo funerario en el que mandaban bordar sus armas y que luego cedían al altar de la capilla o la iglesia donde se enterraban. Y también estos grupos gustaban de ordenar la presencia de diversas cruces procesionales en el traslado hasta la iglesia. Es una forma más,

⁵¹ Dentro de este patrón de comportamiento, algunos testadores pudientes muestran una espiritualidad alejada de todo este boato terrenal requiriendo que sus exequias se realicen de modo sencillo, sin solemnidad alguna, como apuntamos más adelante.

esta vez a través de lo visual y escenográfico, de perpetuar la posición social ocupada en vida y señalar con estos honores al cadáver la preeminencia del difunto y de su familia⁵². A fines del siglo xv la faceta sociable de los desfiles mortuorios queda relegada y se pierden las referencias sociosimbólicas de un cortejo que tendrá que ser regulado y limitado en sus formas porque se ha convertido en un medio de exteriorización de estatus.

A tenor de la información manejada, la presencia del clero parroquial en el cortejo era más bien pasiva, al igual que la de los monjes y otros eclesiásticos solicitados, pero para el testador tenía un importante valor propiciatorio pues, con el simple acompañamiento, desempeñaban una función intercesora que permitía el paso del alma al Más Allá con las mayores garantías y los menos obstáculos posibles. Algunos aragoneses apostaban por una nutrida presencia de eclesiásticos con el objetivo de dotar al cortejo de una mayor eficacia ritual, ordenando en sus últimas voluntades la presencia de cabildos generales en pleno o de todos los frailes instalados en la localidad. En las aldeas era el vicario o rector del lugar el que acompañaba el cuerpo del fallecido hasta la iglesia o el cementerio parroquial, siendo contados los casos en que el deseo de ostentación convocaba a seis o más clérigos y a frailes de conventos cercanos. En un intento de humildad y de apartarse de las vanidades de última hora, otros otorgantes, los menos, ordenaban sencillez en sus exequias, sencillez que comenzaba por requerir la presencia de un sólo clérigo encargado de officiar toda la *funeralia*⁵³.

Las manifestaciones de dolor que acompañaban a la muerte de un ser querido habían quedado controladas y reguladas por los poderes municipales y eclesiásticos no sólo en Aragón sino en todo el Occidente europeo: los nuevos convencionalismos sociales trataban de reprimir los llores y las grandes voces. El *statuto contra los que ploran e se pelan por los muertos* promulgado por el concejo darocense en 1411 pretendía acabar, mediante una sanción pecuniaria, con la práctica del *pelar*, *rascar* et *pun-year en la cara y en la cabeça* de algunos integrantes del cortejo por ser un *grant despla-*

⁵² APND, Cariñena, Juan Pardo menor, 1496, 2 de mayo. Constatamos estas actuaciones tanto en la pequeña burguesía urbana como en miembros de los grupos nobiliarios: las zaragozanas doña Marina, viuda de don Ramón de Sapiach y doña Berenguela, esposa de Ramón de Rabinad, ordenaban la compra de sendos paños de oro valorados en doscientos sueldos jaqueses a comienzos del siglo xiv; siglo y medio más tarde, el mercader darocense Miguel Falcón disponía *que sia comprado hun trapo clamado ricamat al qual se fagan sus atques e en aquellos sian puestas mis armas e el dito drapo sia dado e librado a la dita yglesia por hornamiento de aquella*; y la condesa Violante de Luna encargaba un *bello drapo de vellut carmessi en el qual se pongan sus atques e en aquellas se pongan las armas de Perellos e de Luna, el qual sea para la dita iglesia de Senyora Santa Maria de los Santos Corporales* (APNZ, Joan Ram, 1449, 15 de noviembre y 1452, 25 de marzo).

⁵³ Así lo expresa en 1492 María de Bello, una acomodada aldeana de Used (Zaragoza): *Item, quiero e mando que el día de mi fin no sia clamado ningun otro capellán sino el vicario, el qual celebre una missa de requiem* (APND, Joan Gimeno, 1492, 21 de noviembre).

zer a Nuestro Sennor Dios, como toda creatura christiana deva haver plazzer del juicio et ordinacion divinal. Es ésta una gráfica constatación de la común falta de resignación de unos hombres y mujeres imbuidos de creencias cristianas y de esperanzas en la vida futura. Pero la incógnita de la muerte hace difícil la aceptación de los designios divinos con resignación y la creencia en la muerte corporal como un paso imprescindible para alcanzar la vida eterna. Y el papel de los poderes laicos y eclesiásticos consiste en no consentir espectáculos de excesiva desesperación⁵⁴. En este sentido, algunas normativas municipales, en un intento de suprimir o moderar las manifestaciones de dolor, restringieron la presencia en el cortejo de las mujeres más allegadas al difunto:

Item otrosi, stablecieron et ordenaron que muller, hermana, filla ni madre de defuncto alguno, el dia de la defuncion, por razon que en los tiempos passados algunas mulleres han acostumbrado cridar et dezir muchas palabras desonestas et desplazientes a Nuestro Sennor Dios, no salgan ni sean osadas de sallir el dito dia de casa çaga el defuncto dius pena de sixanta sueldos dividideros en tres partes, la una paral Sennor Rey, la otra para los jurados qui son o por tiempo seran de la dita ciudat, la tercera para la part acusan, a lo qual pueda fazer part qualquiere singular vezino o pechero de la dita ciudat. (Rodrigo 1999, doc. 291).

Los testadores acomodados habían acostumbrado, durante el siglo XIV, a convocar para el cortejo fúnebre a numerosas plañideras y gritadores. Esta función fue desempeñada, en el Cuatrocientos, por hombres y mujeres menesterosos, cuyo número era fijado con detalle en las últimas voluntades, dependiendo de las posibilidades económicas y del deseo de ostentación del difunto. Para el moribundo que ordena su última voluntad, los pobres socorridos son la imagen visible de su caridad y de los méritos acumulados durante su vida en un deseo de mantenerse fiel al sentido espiritual que tradicionalmente envolvía toda obra de misericordia. Requerida con bastante normalidad en los testamentos de todos los grupos sociales, la participación de pobres y desvalidos era compensada generalmente con la entrega de dinero, alimentos y ropas: se realiza así un acto de caridad y de beneficencia que engrosa las obras

⁵⁴ La reflexión de Ariel Guance (1993: 19) al respecto es que, a diferencia de lo que ocurre en el resto de la cristiandad occidental, la iglesia peninsular no controló ni dirigió estas manifestaciones que no fueron específicas de los medios acomodados sino que afectaron al conjunto de la sociedad y en las que el dolor exacerbado prevalece sobre la resignación cristiana; al igual que ocurre en el territorio aragonés, ni las regulaciones de las *Partidas* ni prohibiciones como la de Alfonso XI en 1332 sobre llantos, gritos y mesado de cabellos en el transcurso de la procesión mortuoria ni otras disposiciones similares aprobadas en las cortes castellanas (Soria, 1380; Burgos, 1385) o en los sínodos y concilios eclesiásticos ni la colaboración de los poderes locales en el tema lograron acortar la distancia entre el discurso ideológico de resignación y la realidad cotidiana vivida en torno a la pérdida de un ser querido.

pías del testador y que se une a la eficacia de las plegarias de estos bienaventurados para facilitar la estancia del alma en el Más Allá⁵⁵.

La violencia del dolor, las palabras, gritos y gestos de familiares y plañideras trataron de ser relegados en la última centuria medieval con la presencia de pobres y menesterosos pero también con el uso y abuso de otros elementos como los toques de campana, las luces de velas y blandones y la indumentaria y el color de los participantes en el acompañamiento procesional. Desde luego, las ropas de los participantes en el cortejo fúnebre se configuran a través de las últimas voluntades como un importante elemento que realza el "teatro de la muerte". No en vano el prestigio del difunto y su familia se trasluce en la solemnidad de un cortejo en el que el elemento escenográfico juega un papel fundamental. Una vez más, el hecho sociable y sociabilizador de conmemoración de la muerte adquiere el matiz de acto social que posibilita perpetuar la posición y estatus ocupados en vida. Desde este punto de vista cobra valor el contenido de mandas testamentarias como las del mercader darocense Juan López Beltrán relativas a que el día del sepelio sus albaceas vistiesen a seis pobres con gramallas y capirotos⁵⁶. El camino hacia la teatralización resulta más evidente en el particular deseo que en 1522 expresa el infanzón don Juan de Esplugas para que 12 menesterosos con otras tantas luminarias formasen parte de su procesión mortuoria⁵⁷.

Comidas y refrigerios fúnebres

Tras el óbito del ser querido, era preciso que los familiares y allegados reconstruyesen la cohesión grupal. Y si la oferta de alimentos reúne y hace solidarios en días de júbilo

⁵⁵ En diversos ámbitos aragoneses, los menesterosos y menesterosas llevaban los cirios que acompañaban al difunto en el cortejo fúnebre, siendo su presencia recompensada económicamente en dinero, ropas o comida: Juana Ibáñez, una molinera de Daroca, daba algunos de sus *vestidos y espojos ad aquellas mugeres que llevarán los cirios y serán más despojadas* (APND Ximénez Vera, 1504, 6 de junio). Quiero destacar la sensibilidad de las mujeres aragonesas para sus congéneres más desafortunadas a la hora de convocarlas a sus funerales y proporcionarles ayuda: Gracia de Çabapon, vecina de Sallent (Huesca) y viuda del herrero Guillamolo de Sole, solicita en 1480 que el día de su óbito sean *llamadas las viudas de Sallent* cuya presencia es compensada con una comida; unos años después, en 1494, también son requeridas las viudas de la localidad para que acudan a las exequias de María de Sorrosal y de su esposo Miguel Sánchez (Gómez 2002: docs. 21 y 25). O el caso de la viuda de Cariñena María Gayán, que ordenaba comprar *XXI codos de gamellín moreno o pardo para sendos mantequeros a siete mugeres pobres vestir* (APND, Cariñena, Juan Pardo menor, 1483, 13 de enero).

⁵⁶ APNZ, Joan Ram, 1452, 27 de junio. La aristocracia eclesiástica aragonesa dejó a finales del siglo XIV un espléndido testimonio escultórico de la indumentaria en la ceremonia fúnebre del planto: los sepulcros atribuidos al escultor Pedro Moragues encargados por los cardenales Pedro y Fernando Pérez Calvillo, ubicados en la catedral de Tarazona (Zaragoza), con la presencia de personas de luto y con capucha que forman parte del cortejo fúnebre desarrollado alrededor del sepulcro.

⁵⁷ [...] *siete pobres que sian mugeres a honor de los siete gozos de Nuestra Sennora et les den a cada muger quatro varas de panyo blanco para sendas sayas, y cinco pobres que sian hombres, a onor de las cinco plagas de Nuestro Sennor Ihesu Christo, y les den a cadaun hombre tres varas de panyo pardillo para sendos sayos*. (APND, Torreluenga, 1522, 13 de agosto).

bilo a gentes de muy diversa condición, también va a servir como instrumento relacional en los días de defunción y en otras conmemoraciones y recordatorios fúnebres. Ampliamente referenciados en la historiografía del Occidente medieval, los *convivia defunctorum* constituyen en Aragón una práctica arraigada entre todos los estamentos sociales⁵⁸. Las cláusulas testamentarias consultadas se hacen eco de la reunión de gentes de diverso tipo y condición con ocasión de un óbito para participar conjuntamente en rezos, misas y en la ingesta de un yantar, de un obsequio comestible compartido.

Suele definirse el banquete fúnebre medieval como una pervivencia del *refrigerium* de los primeros cristianos sobre las tumbas de los mártires, una práctica de tradición pagana que el concilio de Braga de 572 trató de atajar prohibiendo que los cristianos llevarsen alimento a las tumbas de sus difuntos y practicasen sacrificios en honor a los muertos. Sea cual sea su origen, no hay duda de que la persistencia secular de esta práctica llevó a su progresiva asimilación por la doctrina oficial de la Iglesia y a la aceptación de que esta ofrenda alimentaria ayudaba al alma del fallecido, máxime cuando sus destinatarios eran pobres y enfermos. Señala Guance (1998: 37-42) que a partir del concilio de Coyanza de 1055 el banquete funerario ya aúna un triple valor que se perpetuará durante todo el período medieval: desarrolla una función ritual específica, que revela el impacto de la muerte en el seno de la comunidad; consolida la dimensión social y religiosa de alimentar a pobres y otros desfavorecidos; y mantiene esos lazos de conexión que comprometen a vivos y muertos en el intento de favorecer la salvación del alma.

Agasajar con alimentos fue un comportamiento social asumido mayoritariamente en el reino de Aragón durante el período medieval (Rodrigo 2004). La oferta de yantares compuestos de pan, vino y guiso de carnero o, en día de abstinencia, pescado, se mantuvo hasta los albores del siglo XVI en los ámbitos rurales estudiados, siendo sustituida a lo largo del Cuatrocientos en los marcos urbanos por obsequios en dinero o piezas de tela, o al menos así parece traslucirse en las cláusulas testamentarias⁵⁹. Es-

⁵⁸ En nuestros trabajos sobre testamentos aragoneses (2002) y obsequios comestibles (2004) ofrecemos un estado de la cuestión sobre los estudios de las comidas funerarias en el ámbito europeo, en el espacio mediterráneo y peninsular y en el territorio aragonés.

⁵⁹ Además de los testamentos, hay otro tipo de documentos susceptibles de informar sobre los ágapes funerarios y que muestran que la práctica de ofrecer yantares de carnero pudo dejar de consignarse en las últimas voluntades urbanas pero no desapareció de la práctica cotidiana. Así, a partir de 1472, los capítulos del arriendo de las carnicerías de la ciudad de Daroca contienen la siguiente prohibición que delata la costumbre de matar carnero en los principales acontecimientos de la vida familiar: *Que ninguno no sia gosado de matar ningún carnero, cabron ni oveja en su casa para partir con otros de la dita ciutat sino que sia pora bodas o missa nueva o algun defuncto o batiço, dius pena de LX sueldos*, Archivo Municipal de Daroca, Actas de 1472, f. 143v. Los banquetes fúnebres contaron con no pocas desaprobaciones en sínodos y visitas pastorales por ser un ejemplo paradigmático de supervivencia de antiguas costumbres; es quizá por ello que los testamentos urbanos apenas dicen nada de una práctica que la Iglesia no ve con buenos ojos.

te hecho puede deberse a la progresiva institucionalización y mercantilización de las relaciones interpersonales en las sociedades urbanas o quizá, al mayor interés existente en el mundo rural por consolidar la posición social y expresar de manera más evidente a través de grandes banquetes las desigualdades entre oferentes y receptores. Lo que sí podemos constatar es que a lo largo del siglo xv hay muchas más noticias de comidas fúnebres en el medio rural que en las ciudades y villas aragonesas. Y que como muestra de agradecimiento y agasajo a quienes rinden homenaje al fallecido y acompañan a sus deudos ha sido durante centurias una arraigada costumbre que de forma residual pervive en el Aragón rural (Andolz 1995).

Los testamentos aragoneses medievales se refieren a estos obsequios comestibles con términos como yantares, pitanzas, comidas, refrigerios, refecciones, *taulas*, *poránimas* y caridades. Unos tenían lugar el día de la defunción del testador en la propia casa mortuoria y sus destinatarios eran muy variados. En los testamentos consultados, la invitación alcanza al grupo familiar y de amistades pero también queda documentada la inclusión del clero oficiante del funeral, de los hermanos cofrades, de los pobres vergonzantes y de otras personas que de un modo u otro participan en los actos mortuorios. En unos casos las comidas se celebran en la intimidad familiar, como trasluce la disposición de la viuda Juana Guiral, de Báguena (Teruel), en la que ordena que ese día *mis fijos e hijas y hermanos que se hayan de comer un carnero*. Mientras Clemente el Joven, aldeano de Torralba (Teruel), pedía a sus albaceas que *den pan, vino e carne, con todo lo que será menester, a puerta abierta*, es decir, a todos cuantos quisieran acudir a su casa, el clérigo Jaime de Azúa de Used (Zaragoza) restringía la invitación al clero de la localidad diciendo que fuese *tomado un carnero, con su pan e con su bino para ad aquellos companyeros que se acercaran a mi defunssion*.

En otros casos la distribución de alimentos se destina exclusivamente al clero y a los pobres que son llamados a la casa del finado⁶⁰. Así, el aldeano Martín Maza de Manchones (Zaragoza) convocaba a cinco clérigos a los que sus albaceas debían dar *cada dos sueldos jaccensis por sus treballos e a yantar de pan, vino e carne lo que havran por menester* y en la vecina localidad de Murero, Francisco de Villarroja requería los servicios de doce capellanes el día de su óbito por cuyo pago mandaba que *les den de comer y sus stipendios y que les maten dos carneros para ellos y a los po-*

⁶⁰ En algunos casos, los testadores muestran cierta obsesión por concretar el número de clérigos y pobres que deben participar en las comidas, del mismo modo que lo hacen al encargar misas por su alma o las ofrendas de panes y velas o en los llamamientos de los clérigos oficiantes de las exequias. Creemos que la preeminencia del ritual bajomedieval relega a un segundo plano los aspectos económicos y asistenciales de los *convivia defunctorum*, convirtiendo el número de pobres obsequiados en una cuestión meramente propiciatoria: dar de comer a tres pobres en honor de la Santa Trinidad o a doce, en referencia a los apóstoles...

bres⁶¹. En el norte de Aragón –tierras de Jaca, de Barbastro y del valle de Tena–, algunos aldeanos también limitan el agasajo a los clérigos que acuden a la casa pero más habitual resultó hacer extensivo el ofrecimiento de carnero, pan y vino a quienes lavasen el cadáver, participasen en el velatorio y preparasen la fosa⁶².

La transformación del discurso ideológico de la Iglesia –que evolucionó desde la prohibición de los banquetes a su tolerancia y regulación– dio nuevos pasos en los siglos bajomedievales. Poco éxito parece que tuvo el intento de distanciamiento mundano del clero propugnado ya en los siglos XI y XII y son pocos, por ejemplo, los testadores que indican que el clero tenga su pitanza aparte de la comida ofertada al resto de los colectivos participantes. Y no resulta fácil valorar la efectividad de medidas sinodales que restringen las comidas fúnebres en lugares sacros, considerándose como tales no sólo las iglesias y ermitas sino también sus cementerios anejos o las condenas de las desmesuras y de los excesos económicos que estos convites llevaron aparejados⁶³.

CONSIDERACIONES FINALES: SOCIABLES TUMBAS, SOCIABLES CEMENTERIOS

En una época en que había arraigado la creencia de que cuerpo y alma volverían a unirse tras la resurrección de la carne, al final de los tiempos⁶⁴, los aragoneses con-

⁶¹ Más detalle sobre estas cuestiones en Rodrigo 2002: 117. Mucho más generosa se mostraba la viuda doña Rama de Used, de acuerdo a su más alta posición y sus mayores recursos, distribuyendo entre cuatro clérigos y los pobres del lugar *fasta en montamiento de VI carneros con su pan e su vino*; en este caso, las cantidades de comida previstas son realmente exageradas para los destinatarios que se designan y sólo cabe pensar en la participación en los yantares de buena parte del vecindario o en la prolongación de las comidas durante los días de la novena y cabo de novena. Descartamos la posibilidad de la entrega de carne para aprovisionamiento de la despensa de clero y pobres porque algunos testadores matizan que si no se hace el yantar, no se dé nada (Rodrigo 2002: 118).

⁶² Algunos testamentos especifican que *sia guisado y aparellado una yantar de dos carneros con aquel pan e vino que será menester et aquella se de a los clérigos e a los pobres de nuestro senyor Dios, parientes e a otros que acompañarán el mi cuerpo*. O que al día siguiente de la novena se celebre el aniversario con la matanza e ingesta de un carnero para todos los concurrentes. O confían en el criterio de los albaceas para destinar la comida a quienes crean más oportuno: *que sea dada huna res por amor de Dios con el pan e vino que será necesario allá do bien visto será a mis executores o que el día de todos santos primero vinient apries que finado seré, que sia dada una res con el pan e vino que será necesario por amor de Dios allá do bien visto será*. La extensión de las comidas a amortajadoras y enterradores queda explícita en la ya citada manda de Domingo Arnal y su esposa Marena, de Adahuesca *a todos aquellos que nos hondrarán a nuestra defunción e beylaran e faran las fuesas e nos banyaran e pora los clérigos* (Rodrigo 2002: referencias n.º 198, 30, 177, 176 y 9).

⁶³ Ariel Guance repasa, entre otras, las restricciones de espacios y las condenas de determinadas prácticas sobre ofrendas en los cortejos fúnebres y actos deshonestos cometidos en el transcurso de los banquetes, que fueron aprobadas en los sínodos de Ávila (1481), Salamanca (1497) o Plasencia (1499).

⁶⁴ *Epístola I a los Corintios*, 15, 35-57.

cretaron en sus últimas voluntades el lugar y el entorno más adecuados para que sus restos mortales reposasen. Ser enterrado cristianamente se había convertido en algo natural y preciso: en los cementerios y recintos sagrados, el cuerpo se entregaba *a la tierra de la qual fue formado*. La posibilidad de no acceder a una sepultura eclesiástica como consecuencia de una excomunión era una de las más terribles infamias sociales que afectaba a todos los miembros de la familia.

Muchos testamentos se hacen eco de la decisión de sus otorgantes de enterrarse al lado de aquellos con los que compartieron su existencia y a quienes quisieron y amaron en vida, con la idea de permanecer a su lado hasta el día del juicio final y la resurrección de los cuerpos⁶⁵. Saberse cerca de los cadáveres de padres, hermanos, cónyuges, hijos, abuelos u otros familiares debió proporcionar, además, la tranquilidad espiritual de que la sepultura no caería en el olvido de los descendientes y sería visitada para recibir rezos y ofrendas⁶⁶. Aunque cabe pensar que esta elección pudo no nacer de la necesidad de encontrarse el día de la resurrección de la carne en medio de los seres queridos, de los vecinos, de los parroquianos, de los compañeros cofrades... sino que, sencillamente, se enmarcó en la terrenal y económica razón de reutilizar las fosas u osarios familiares⁶⁷.

En otros casos, la designación del enterramiento vino motivada por el deseo de captar el mayor número de beneficios espirituales posibles. Y por ello se buscaron emplazamientos en el interior y aledaños de concurridas iglesias en las que se celebraban continuamente misas y rezos; o se optó por los conventos, especialmente de los de San Francisco, que gozaron de gran popularidad por la capacidad intercesora atribuida a sus frailes. Con estas decisiones, las relaciones de parentesco y los vínculos parroquiales quedaban relegados y entraban en juego otras sociabilidades más provechosas para el alma o para perpetuar la memoria, siempre y cuando se contase con los necesarios recursos económicos para ello. Y una consecuencia de estas espirituales opciones fue que, en contra de las legislaciones civil y canónica, los cadáve-

⁶⁵ Miguel Sánchez y su esposa María Sorrosal disponen en 1495 que *seamos sepellidos y entereados en la yglesia de Santa María de Sallent en las sepulturas de los nuestros donde es acostumbrado, allí do visto sera a nuestros espondaleros*. (Gómez 2002: 115).

⁶⁶ Creo que el afán por concretar el lugar de enterramiento al lado de los seres queridos pudiera tener relación con ciertas transformaciones bajomedievales. Las epidemias, la emigración, el desmembramiento de las familias, la vida urbana... acentuaron el miedo a una imposibilidad real o simbólica para reunirse con los antepasados; tanto la designación de sepultura junto a los familiares como los encargos de misas se hicieron más comunes, quizá, en un intento de paliar el temor al alejamiento irremediable de los muertos.

⁶⁷ En caso de que no se eligiese sepultura, las reglas canónicas intentaban respetar al máximo estos vínculos, ordenando la inhumación en la sepultura familiar o cerca de los ancestros enterrados en el cementerio parroquial (Rodrigo 2002: 87).

res invadieron las capillas, los altares, las paredes, los suelos, los atrios y las criptas de los centros religiosos. Si hasta el siglo XIII enterrarse dentro de la iglesia constituía un privilegio de las autoridades civiles y eclesiásticas, a partir del siglo XIV estas sepulturas se popularizan con la venta de permisos para inhumaciones en el interior de los recintos. Es entonces cuando el espacio sagrado se jerarquiza y revaloriza en una gradación que va desde el altar mayor hasta los pies del edificio.

En el Aragón medieval, como en otros espacios y tiempos, los monumentos funerarios fueron lugares esenciales de legitimación social para los allí enterrados, para aquellos que pudieron individualizar sus tumbas con capillas, con sepulcros labrados, con pinturas, con señales y escudos de armas y con otros elementos que mostraron y muestran la red de relaciones tejida en vida y que logran mantener al difunto dentro de un entramado social que preserva de aquello que la muerte arrebató: la identidad, la memoria, la sociabilidad. Perpetuar el linaje, deslumbrar a las gentes del común –que, sin duda, tendrían presentes en sus rezos a tan magnos hombres y mujeres con cuyas tumbas se topaban diariamente–, rivalizar entre los del mismo status social... y, de paso, lograr compensaciones espirituales por la inversión material en el templo, todo ello se logra con la erección de una capilla funeraria⁶⁸.

Pero sólo unos pocos tuvieron la opción de elegir una ubicación de estas características para sus despojos corporales. Lejos de igualdad de la muerte pregonada en las danzas macabras, la sepultura fue fiel indicadora y reproductora de la posición ocupada por el difunto dentro de la sociedad. Quienes no quisieron o no contaron con una posición socioeconómica para hacerse construir “honradas sepulturas” pusieron en marcha otros mecanismos para escapar del olvido y atraer hasta sus tumbas el recuerdo y los rezos de los vivos: las relaciones familiares y parroquiales siempre permanecieron ahí. Y, en caso de ansia de mayores ayudas espirituales, existía la posibilidad de entregarse en cuerpo, bienes y alma a un convento mendicante y entrar así a formar parte de su comunidad en calidad de “donado” (Rodrigo 2002: 148-149).

Tanto la localización de los cementerios dentro del entramado urbano, anejos a iglesias y conventos, como la invasión de fosas en el interior de los templos acentuaron la omnipresencia de la muerte en los espacios de vida cotidiana. Iglesias y cementerios se frecuentaron con naturalidad y fueron plazas públicas, espacios polifuncionales cuyo estatuto sagrado ofrecía la posibilidad de realizar ciertas actividades en un

⁶⁸ El zaragozano Berenguer de Tarba dispone que en su tumba de la iglesia de San Juan del Puente seya feyto sobre mi baso e sobre el baso de dona Gasca muyller que fue mía, el estoria de santa María et el estoria de senyor sant Johan Baptista e mi figura e la figura de doña Gasca estando genollos fincados con las manos alzadas pregando a la gloriosa sancta María e al senyor Sant Johan Baptista [...] e el baso mio qui seya pintado a mis senyales e el baso de dona Gasca que sea pintado a mis senyales e a senyales de su padre.

marco de seguridad jurídica. Como tales centros de reunión comunitaria, los cánones eclesiásticos legislaron en contra de determinados usos populares que convertían el cementerio en escenario de diversas actividades lúdicas –juegos de azar, competiciones caballerescas o las propias conmemoraciones de banquetes funerarios– cuyas consecuencias, como señalaba el sínodo de Salamanca de 1451 o el de Plasencia de 1534, podían generar muchas deshonestidades, homicidios y sacrilegios. Pero mientras las autoridades eclesiásticas se empeñaban en los albores del siglo XVI a tapiar y aislar los camposantos de su entorno ciudadano y profano, municipios como el de Zaragoza seguían convocando su concurso anual de tiro de ballesta en uno de los cementerios más solicitados de la capital aragonesa, el del convento de San Francisco, que las autoridades locales ni conventuales no dudaron en acondicionar como campo de competición (Rodrigo 2007: 51-53).

* * *

La separación del cuerpo social después de la muerte no significa que el difunto sea abandonado por los vivos. Tanto en lo físico como en lo espiritual sigue formando parte del mundo de los vivos. Porque es el mundo de los vivos, el espacio de los vivos, las relaciones sociales de los vivos, los criterios de organización de los vivos y, en definitiva, los comportamientos, acciones y creencias de los vivos los que dan forma al amplio y diverso entramado de relaciones, solidaridades y sociabilidades que entra en funcionamiento ante el hecho biológico de la muerte.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADEVA MARTÍN, Ildefonso, 2002, "Ars bene moriendi. La muerte amiga", en Jaume Aurell y Julia Pavón eds., *Ante la muerte*, Pamplona, Eunsia, 295-360.
- AGULHON, Maurice, 1966, *La sociabilité méridionale: confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du 18e. siècle*, Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire.
- ANDOLZ CANELA, Rafael, 1995, *La muerte en Aragón*, Zaragoza, Mira.
- AURELL, Jaume y PAVÓN, Julia, eds., 2002, *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, Eunsia.
- AVENTÍN I PUIG, Mercè, 2001, "La familia ante la muerte: el culto a la memoria". En José Ignacio de la Iglesia Duarte, coord., *La familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 387-412.
- BATLLE I GALLART, Carmen, 2004, *Fires i mercat: factors de dinamisme econòmic i centres de sociabilitat (segles XV)*, Barcelona, Rafael Dalmau.

- CAMPO GUTIÉRREZ, Ana del, 2002, "Enfermar, morir y descansar: el caso de Francisca Monpaón en la Zaragoza de 1399", *Turiso*, 17, Tarazona, Centro de Estudios, 175-196.
- CANELLAS LÓPEZ, Ángel, 1989, *Monumenta Diplomatica Aragonensia. Los cartularios de San Salvador de Zaragoza*, Zaragoza, Ibercaja.
- Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa medieval. XIX Semana de Estudios Medievales, Estella, 20 a 24 de julio de 1992*. Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1993.
- DUMOULIN, Olivier y Françoise THELAMON, comps., 2001, *Autour des morts: mémoire et identité*, Rouen, Publications de l'Université.
- Edad Media. Revista de Historia*, 6, 2003-2004, Valladolid, Universidad, dossier monográfico "La muerte y el más allá", pp. 11-156.
- Estudios de Historia Social*, 50-51, jul.-dic. 1989, Madrid, dossier sobre historia de la sociabilidad en la España contemporánea, pp. 133-305.
- FALCÓN PÉREZ, Isabel, 1998, *Ordenanzas y otros documentos complementarios relativos a las corporaciones de oficio en el Reino de Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1998.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles, 2005, "El recurso a la intercesión celestial en la hora de la muerte. Un estudio de los testamentos navarros", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 26, Barcelona, Universitat, 151-168.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen y María Isabel FALCÓN PÉREZ, 2006, "En torno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa", *En la España Medieval*, 29, Madrid, UCM, 153-186.
- GÓMEZ DE VALENZUELA, Manuel, 2002, *Testamentos del valle de Tena (1424-1730)*, Zaragoza, El Justicia de Aragón.
- GÓMEZ NAVARRO, María Soledad, 1999, "Una gran ocasión de sociabilidad en las ciudades del Antiguo Régimen: la celebración de la muerte", *Actas del I Congreso Internacional "Las ciudades históricas: patrimonio y sociabilidad" (Córdoba, 15-17 de abril de 1999)*, Córdoba, Obra Social y Cultural de la Caja de Ahorros de Córdoba, 2000, 453-460.
- GUIANCE, Ariel, 1993, "Douleur, deuil et sociabilité dans l'Espagne médiévale (XIV-XV^e siècles)". En: *Savoir mourir, textes réunis et présentés par Christiane Montandon-Binet et Alain Montandon*, Paris, L'Harmattan, 15-28.
- GUIANCE, Ariel, 1998, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- LANGLOIS, Claude y Philippe GOUJARD, comps., 1995, *Les confréries du Moyen Age à nos jours. Nouvelles approches*, Rouen, Publications de l'Université.
- LARA RÓDENAS, Manuel José de, 1999, *La muerte barroca: ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, Huelva, Universidad.

- LECUYER, Marie-Claude, 2002, "Las aportaciones de los historiadores e hispanistas franceses: balance de una década". En: Elena Maza Zorrilla (coord.) *Sociabilidad en la España contemporánea: historiografía y problemas metodológicos*, Valladolid, Universidad, 9-34.
- LEMÉNOREL, Alain, comp., 1997, *La rue, lieu de sociabilité? Rencontres de la rue. Actes du colloque de Rouen 16-19 novembre 1994*, Rouen, Publications de l'Université.
- MILHOU-ROUDIE, Anne, 1993, "Assister le moribond: acte de sociabilité et manifestation du Corps Mystique pour Alejo Vengas, moraliste tolédan (1537)". En: *Savoir mourir, textes réunis et présentés par Christiane Montandon-Binet et Alain Montandon*, Paris, L'Harmattan, 29-36.
- OLIVA FERRER, Hipólito Rafael, 1995, "Sociabilidad y solidaridad a fines de la Edad Media: la cofradía y hospital de San Millán de los Palmeros de Amusco". En: María Valentina Calleja González, coord.: *Actas del III Congreso de Historia de Palencia (30, 31 de marzo y 1 de abril de 1995)*. Vol. 2. *Historia medieval*, Palencia, Diputación Provincial, 373-384.
- QUINTANILLA RASO, María Concepción, 2000, "Sociabilidad nobiliaria y solidaridad jerárquica en la Castilla del siglo xv", *Cuadernos de historia de España*, 76, (2000), 155-184.
- RODRIGO ESTEVAN, María Luz, 1999, "Tareas sagradas y hábitos mundanos: notas sobre la moral del clero en el siglo xv", *Aragón en la Edad Media. Homenaje a Carmen Orcástegui*, XIV-XV, Zaragoza, Universidad, pp. 1355-1368.
- RODRIGO ESTEVAN, María Luz, 2002, *Testamentos medievales aragoneses. Ritos y actitudes ante la muerte (siglo xv)*, Zaragoza, Ediciones 94.
- RODRIGO ESTEVAN, María Luz, 2004, "La cultura del obsequio comestible en el Aragón medieval". En: Amado A. Millán Fuertes comp., *Arbitrario cultural. Racionalidad e irracionalidad del comportamiento comensal*, Huesca, La Val de Onsera, 601-620.
- RODRIGO ESTEVAN, María Luz, 2007, "Deporte, juego y espectáculo en la España medieval: Aragón, siglos XIII-XV", *Ensayos sobre deportes. Perspectivas sociales e históricas*, en Luis Cantarero y Ricardo Ávila, coords., Guadalajara (Méx.), Universidad, 37-88.
- RODRIGO ESTEVAN, María Luz y VAL NAVAL, Paula, 2008, "Miradas desde la historia. El cuerpo y lo corporal en la sociedad medieval", en Marta Gil y Juanjo Cáceres, coords., *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*, Barcelona, Montesinos Ensayo, 17-90.
- SÁNCHEZ USÓN, María José, 1989, "Confraternitas mercatorum civitatis Osce. La vertiente socio-religiosa de una corporación mercantil", *Aragón en la Edad Media*, VIII, Zaragoza, Universidad, 611-631.
- Savoir mourir. Textes réunis et présentés par Christiane Montandon-Binet et Alain Montandon*. Paris, L'Harmattan, 1993.
- Sociabilitat i àmbit local: Actes del VI Congrés Internacional d'Història Local de Catalunya*. Barcelona: L'Avenç, 2003.
- TABUTEAU, Bruno, comp., 2000, *Lépreux et sociabilité du Moyen Âge aux temps modernes*, Rouen, Publications de l'Université.

TRICARD, Jean, 2001, "La présence des morts et ses limites dans les livres de raison limousins du XVe siècle". En: *Savoir mourir*, textes réunis et présentés par Christiane Montandon-Binet et Alain Montandon, Paris, L'Harmattan, 337-344.

VAL VALDIVIESO, María Isabel del, 1997, "Les rues castillanes au XVe siècle: miroir d'une société". En Alain Leménorel, comp., *La rue, lieu de sociabilité? Rencontres de la rue. Actes du colloque de Rouen 16-19 novembre 1994*, Rouen, Publications de l'Université, 63-72.



Inhumación en un cementerio.