

EL TRATAMIENTO DE LOS RESTOS MORTALES EN TIERRAS MURCIANAS DURANTE LOS REINADOS DE CARLOS III Y CARLOS IV

The treatment of mortal remains in lands of Murcia
during the reigns of Charles III and Charles IV

ELENA MARTÍNEZ ALCÁZAR*

Recibido: 04-03-2015

Aprobado: 24-10-2017

RESUMEN

Utilizando como fuente principal los testamentos expedidos en Murcia y Cartagena durante los reinados de Carlos III y Carlos IV, se analiza cuál era el tratamiento habitual que se daba al cuerpo muerto, desde la certificación del fallecimiento hasta el enterramiento, así como las variantes que comenzaron a producirse por cuestiones sanitarias y teológicas. La doctrina religiosa insistía en la importancia de atender a la parte espiritual en detrimento de la material, tanto en el transcurrir diario como en la realización del testamento, considerado salvoconducto para la salvación del alma. Por este motivo, se concedía tanta trascendencia a los rituales en torno al cuerpo, una vez que se había desprendido de sus ataduras terrenales.

Palabras clave: muerte, siglos XVIII y XIX, Murcia, mortaja, cortejo fúnebre, enterramiento.

ABSTRACT

Using as main source testaments issued in Murcia and Cartagena during the reigns of Charles III and Charles IV, we analyze what the usual treatment given to the dead body, from the certification of death until burial, as well as the variants that began to take place for health and theological questions. Religious doctrine emphasized the importance of attending to the spiritual part at the expense of material, both the daily pass as in the embodiment of the will, considered safe passage for the salvation of the soul. For this reason, much importance is attached to the rituals around the body, once it had fallen from its earthly bonds.

Keywords: death, XVIII and XIX century, Murcia, shroud, funeral courtship, burial.

La vinculación de lo terreno y lo etéreo, de la vida y la muerte, fue una constante en los testamentos de la Edad Moderna. Unidas indisolublemente al discurso teológico, las cláusulas testamentarias permitían a los otorgantes explicitar las condiciones para la obtención de la buena muerte cristiana, sin desdeñar otro tipo de cuestiones relativas a las relaciones familiares o la posesión de bienes muebles e inmuebles¹.

* Universidad de Murcia. emalcazar@um.es

1. Numerosos son los estudios españoles que han utilizado los testamentos para ahondar en la historia de las mentalidades, los ritos mortuorios, los vínculos familiares, las posesiones de los individuos o las donaciones testamentarias a instituciones de culto. *Vid.* Lourdes Mateo Bretos, “La Historiografía de la muerte: trayectoria y nuevos horizontes”, *Manuscripts* 12 (1994): 321-356. Entre

La preocupación en torno al óbito siguió presente entre las distintas clases sociales durante los reinados de Carlos III y Carlos IV. Si bien, diversos factores como la disminución de las grandes mortandades, las influencias extranjeras, las nuevas corrientes teológicas, los avances en la calidad de vida y el auge del ocio, hicieron que la Iglesia se inquietase, al temer que los fieles dejaran de reflexionar en los momentos postreros². Por tanto, reactivó su discurso soslayándolo a las críticas sobre las costumbres y las formas de vida de la sociedad de su tiempo. Fundamental en el entorno murciano fue la Carta Pastoral que publicó el obispo Belluga a su llegada a la Diócesis de Cartagena sobre la indecencia de las nuevas modas indumentarias extranjeras y la relajación de la moral en los actos religiosos. Fue especialmente crítico con las mujeres que lucían vestidos escotados, insistiendo en que esta desverguenza las sentenciaría en la otra vida: “Éstas en

las investigaciones más recientes destacan: Julián Hernández Domínguez, *La vida en Madrid a través de la muerte. La muerte en la Parroquia de San Sebastián de Madrid (1760-1810)* (Madrid: UNED, Tesis doctoral, 2014), <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:GeoHis-Jhernandez/Documento.pdf> (Consultado el 16-1-2015); M^a Isabel Martínez Mira, “Los marcadores discursivos y la negociación de poder en testamentos masculinos y femeninos españoles (siglos XVI-XVIII)”, *Tonos Digital* 27 (2014), <http://www.tonosdigital.com/ojs/index.php/tonos/article/view/1146/714> (Consultado el 16 de enero de 2015); Margarita Gil Muñoz, “Actitudes religiosas ante la muerte: marinos en el Madrid del siglo XVIII”, *Revista de Historia Naval* 111 (2010): 81-89; Ramón Cózar Gutiérrez y Francisco de Borja Caparrós Gutiérrez, “La muerte ante la batalla. Actitudes religiosas y mentalidades colectivas en Almansa a principios del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia de España* 83 (2009): 247-274; Alfredo Martín García, “Religiosidad y actitudes ante la muerte en la montaña noroccidental leonesa: el Concejo de Laciana en el siglo XVIII”, *Estudios Humanísticos. Historia* 4 (2005): 149-176; Francisco García García, “El ritual de la muerte en Zalamea la Real en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Huelva en su Historia* 11 (2004): 139-174; Francisco J. Gutiérrez Núñez, “Una «visión cultural» de los testamentos ursaeoneses de finales del siglo XVIII”, *Apuntes* 2 4 (2004): 69-105; Juan Manuel Bartolomé Bartolomé, “Entre la tierra y el cielo: el precio de la salvación eterna para las familias campesinas de Sahagún en el siglo XVIII”, *Estudios humanísticos, Historia* 2 (2003): 61-80.

2. Se insistía en el peligro de desatender la meditación en la muerte: “Si le hablan de la gravedad del pecado, de la estrecha cuenta que tiene que dar á Dios en el día del Juicio, de los engaños del mundo, de la brevedad de la vida, y de la eternidad de penas ó de Gloria, que ha de ser el premio ó el castigo de su buen ó mal proceder, al instante busca modo de divertirse, de olvidarse, y de no pensar sino en cosas alegres que lisonjeen los sentidos, para no ver el desengaño. ¡Ó fatal memoria de los hombres! ¡Ó infeliz olvido en que procuran vivir!”. Benito F. de Castro y Barbeyto, *Sermones morales y panegíricos*, T. I (Madrid: Blas Román, 1731), 331. Existe un nutrido número de publicaciones españolas sobre la sociabilidad dieciochesca, aunándola a las mejoras socioeconómicas, las reformas urbanas y la importación de las modas extranjeras. Por citar los últimos estudios sobre este tema *vid.* Álvaro Molina Martín, *Mujeres y hombres en la España ilustrada. Identidad, género y visualidad* (Madrid: Cátedra, 2013); Juan Manuel Bartolomé Bartolomé, “Espacios públicos y privados de sociabilidad e intimidad en la ciudad de León en el siglo XVIII”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante* 30 (2012): 195-210; M^a Isabel Gascón Uceda, “Divertirse en la Edad Moderna. Necesidad social, placer individual y peligro moral”, *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos* 8 (2009): 175-198; Antonio Peñafiel Ramón, *Los rostros del ocio. Paseos y paseantes públicos en la Murcia del Setecientos* (Murcia: Universidad de Murcia, 2006).

la muerte cargadas de tantos pecados llegan a desesperar, y finalmente a condenarse eternamente³. Estos discursos partían de la base de la contraposición del cuerpo y el alma, de lo terrenal y lo celestial. El desprecio a la transitoriedad e impureza de los primeros fue constante en el cristianismo. Se consideraba que los lujos terrenales eran lastres que en nada servían en la otra vida.

Entre lo material y espiritual se situaban las mandas testamentarias referidas al tratamiento del cuerpo muerto, pues, antes de que fuera devuelto “a la tierra de que fue formado”, se realizaban una serie de rituales que se iniciaban tras la certificación de la muerte y terminaban con la inhumación en terreno sagrado. Si bien, a pesar de la tradición, a finales del siglo XVIII hubo transformaciones relevantes en torno al lugar de enterramiento por motivos ajenos a la piedad. Debido a los avances médicos, comenzó a relacionarse la saturación de cuerpos enterrados en las iglesias con la difusión de enfermedades y epidemias, lo que propició que Carlos III otorgara una Real Disposición en 1787 estableciendo los cementerios extramuros como lugares para los enterramientos, retomando las instrucciones del Ritual Romano y la primera Partida⁴.

A lo largo del estudio se ha querido poner de manifiesto esta trascendencia que tenían los momentos posteriores al fallecimiento en el entorno murciano, incidiendo en todo lo que atañía a los procedimientos relacionados con el cuerpo, como pasaje al Más Allá. Tras la consulta de ciento ochenta protocolos notariales expedidos en Murcia y Cartagena entre 1759 y 1808 y diversas fuentes religiosas y laicas, se han incluido reflexiones y ejemplos representativos de las tendencias generales en esta etapa.

Antes de comenzar a indagar en los rituales que se seguían inmediatamente después de morir, conviene destacar que no todos los testadores dejaron información sobre las disposiciones relativas al cuerpo. Se trata de una tendencia que comienza a destacar a finales del siglo XVIII, incrementándose durante los primeros años del Ochocientos. Esta simplificación en la profundización de las mandas testamentarias —referidas también a las relacionadas con el alma— ha sido interpretada como muestra de unos vínculos más estrechos con los albaceas, confiando en que harían “lo que les tengo comunicado”. Si bien, también se ha

3. Luis Belluga y Moncada, *Carta pastoral que el Obispo de Cartagena, escribe a los Fieles de su Diócesis a cada uno en lo que le toca, para que todos concurran a que se destierre la profanidad de los trages, y varios, e intolerables abusos, que ahora nuevamente se han introducido* (Murcia: Jayme Mesnier, 1711), 32. Años más tarde el obispo Diego de Rojas y Contreras difundió una pastoral denunciando la pérdida de los valores tradicionales. Manuel Pérez Sánchez, “«El celo de tu casa me devora»: compostura, decoro y apariencia en el interior del templo en la España de la Ilustración. La mirada episcopal”, en *Apariencias de persuasión. Construyendo significados en el arte*, ed. María Albaladejo Martínez y M^a Concepción de la Peña Velasco (Murcia: Universidad de Murcia, 2012), 453-454.

4. *Novísima Recopilación de las Leyes en España* (Madrid: Sancha, 1805), 18-19.

apuntado la posibilidad de que se correspondiera con una propensión hacia una paulatina laicización de la sociedad.⁵

Lo habitual era que los testadores decidieran sobre la mortaja y el lugar de enterramiento, pero a menudo otorgaban licencias a los comisarios nombrados. Águeda Meseguer declaró su intención de ser enterrada en la iglesia del convento de la Merced, en la bóveda de la capilla de Santa María del Socorro que pertenecía a su familia, pero matizó: “en la parte y lugar que pareciese a mis albaceas⁶”. Otras personas les daban poder para decidir el número de misas por el alma y su lugar de celebración y también dejaban a su arbitrio temas como la elección del hábito o el lugar de enterramiento cuando consideraban que su deseo podía truncarse por alguna circunstancia. De este modo, declaraban sus preferencias en lo relativo al cuerpo, pero manifestando la posibilidad de que sus albaceas decidieran estas cuestiones si no podían cumplirse sus voluntades. Aunque hubo algún caso en el que la confianza depositada fue tal que se delegaba totalmente en la voluntad del albacea, más si cabe cuando el testador expresaba hallarse sano —demostración de que no se hacía por falta de tiempo—. Por ejemplo, Ana Jiménez, que manifestó estar “sana”, quiso que su hijo se encargara de todas las disposiciones de su entierro, así como de los sufragios por el alma:

Lo primero encomiendo mi Alma a Dios nuestro Señor que la crió y redimió con el infinito precio de su sangre pasión y muerte el cuerpo mando a la tierra de que fue formado el qual quiero que sea sepultado donde disponga el citado Antonio Ruiz mi hijo; y con el ábito que este determine, pues toda la disposición de mi entierro, misas y demás sufragios que se han de celebrar por mi Alma la dejo a voluntad del susodicho y que de mis bienes se pague la limosna acostumbrada⁷.

5. El historiador francés Vovelle consideró que esta circunstancia se debió a un fenómeno paulatino de desecristianización en Francia. Michel Vovelle, *Piété baroque déchristianisation en Provence au XVIII siècle* (París: Plon, 1973). Tesis que no compartía Ariès, que vio en la reducción de las mandas una mayor confianza en los ejecutores testamentarios. Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte* (Madrid: Taurus, 1983), 270-271; En los estudios de testamentos españoles tampoco hay síntomas de una mayor laicización en la población. Hernández Domínguez, *La vida en Madrid*, 419; Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias* (Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha, 2000), 575; Máximo García Fernández, “Resortes de poder de la mujer en el Antiguo Régimen: Atribuciones económicas y familiares”, *Studia Histórica. Historia Moderna* 12 (1994): 239; Roberto J. López, *Oviedo: Muerte y religiosidad en el siglo XVIII: Un estudio de mentalidades colectivas* (Asturias: Gobierno del Principado de Asturias, 1985), 192; Marion Reder Gadow, *Morir en Málaga: testamentos malagueños del siglo XVIII* (Málaga: Universidad de Málaga, 1986), 115.

6. Archivo Histórico Provincial de Murcia [en adelante, AHPMU], Sección Protocolos Notariales, Signatura 2818, f. 10r. Murcia, 31 de enero de 1762.

7. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 4736, f. 30v. Murcia, 6 de febrero de 1807.

PRIMEROS PASOS: CERTIFICACIÓN, VELATORIO Y MORTAJA

A pesar de la información oculta para los estudiosos, la mayoría de los otorgantes dejaron testimonio del proceso por el que querían que pasasen sus restos mortales. Algunos testadores mostraron su interés de que un médico competente atestiguará el fallecimiento. Antonia Arce Tomás explicitó que antes de proceder a la sepultura de su cuerpo “se ha de hacer reconocimiento de el por un médico cirujano de los de mejor nota del pueblo nombrado por mi heredero dando al primero por su trabajo quarenta reales”⁸. También se hacía hincapié en que se procediese al enterramiento transcurridas veinticuatro horas:

y cuando se separe de mi cuerpo (el alma) quiero que sea vestido con el habito de las religiosas capuchinas del convento de esta ciudad, y se coloque en ataúd forrado de paño negro, con clavazón dorada y cerrado, en el cual permanezca de manifiesto por veinte y quatro horas lo menos, y que hasta que estén cumplidas no se le de sepultura⁹.

El miedo a ser enterrado vivo fue adquiriendo mayor protagonismo en Europa durante la segunda mitad del siglo XVIII. De hecho, en 1772 se promulgó una ordenanza en Angers donde se prohibía cerrar el ataúd antes de que se cumplieran treinta horas del fenecimiento, y seis más cuando se trataba de una muerte súbita¹⁰. El apogeo de este tema se debió en parte a una obra de 1740 redactada por Jacques-Bénigne Winslow sobre la incertidumbre de los signos de la muerte. La tesis de Winslow gozó de relevancia en la sociedad europea porque el médico parisino Bruhier se interesó por sus teorías, traduciéndolas al francés, con añadidos propios. La obra, titulada *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort*, cultivó un gran éxito, lo que hizo que se realizaran versiones en alemán, italiano, sueco, danés y español¹¹. Si bien, en Murcia se trata de una preocupación que no obtiene una representación notoria en los testamentos consultados, al igual que sucedió en otras áreas como Valencia¹².

Generalmente el cadáver quedaba expuesto en la sala principal de la vivienda, sobre el lecho, la caja o ataúd, alumbrado con velas de aceite o cera. Otras sustancias acompañaban al cuerpo muerto debido a su perdurabilidad como

8. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 4785, f. 160v. Murcia, 26 de abril de 1804.

9. Testamento de la Señora Felipa Abat y Ulloa Sandoval y Olmedilla. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 4303, f. 223r. Murcia, 1 de julio de 1802.

10. Martínez Gil, *Muerte y sociedad*, 358. Vid. Jan Bondeson, *Enterrado vivo, la aterradora historia de nuestro miedo primario* (Barcelona: Editorial B, 2002).

11. Jan Bondeson, *Gabinete de curiosidades médicas* (Madrid: Siglo XIX editores, 1998), 124-15.

12. Ricardo Franch Benavent, “Muerte y religiosidad en la burguesía comercial valenciana del siglo XVIII”, *Estudis* 23 (1997): 335-336.

símbolos de eternidad e inmortalidad. La sal cumplía este requisito, por lo que en ciertas localidades se ponía cerca del cadáver en platos o en pequeñas bolsas que se metían en el ataúd. Como apunta Cruz Sánchez, la sal fue utilizada desde tiempos remotos contra seres malignos como brujas o demonios¹³. Además, era un remedio usado hasta hace relativamente pocos años para evitar el hinchamiento inmediato del cadáver, con la intención de que presentara un buen aspecto durante el velatorio¹⁴. Relacionado con la superstición de las clases humildes, algunos investigadores han constatado que había determinadas personas que se ocupaban directamente de acompañar el cadáver y de amortajarlo, pues se creía que estar mucho tiempo en contacto con el difunto ocasionaba más fallecimientos en la familia¹⁵. Individuos que se encargaban también de quitarles los zapatos, ya que en Murcia se creía que el hecho de conservar el calzado encaminaba a los individuos hacia el Infierno. Sin embargo, no hay que desdeñar las cuestiones económicas y utilitarias, puesto que los zapatos eran complementos caros que se reutilizaban por otros miembros de la familia¹⁶.

El amortajamiento era una práctica trascendente para la comunidad española. Con los hábitos de las órdenes mendicantes los fieles creían que su cuerpo permanecía amparado bajo la advocación del santo elegido mientras durara su juicio universal. En el área murciana la práctica totalidad de los otorgantes quisieron revestir la carne con el halo sagrado, y al igual que en el resto de zonas

13. Pedro Javier Cruz Sánchez, “A propósito de algunos rituales mortuorios relacionados con la sal”, *Estudios del Patrimonio Cultural* 1 (2008): 8-11. Cabe apuntar que este tipo de datos provienen de la investigación etnográfica, de la recogida de testimonios escritos u orales de distintos núcleos de población, principalmente de mediados del siglo XX. Aunque se trata de rituales perpetuados en el tiempo, conviene señalar que se no han hallado constancias documentales en los testamentos analizados.

14. Cruz Sánchez, “A propósito de algunos rituales mortuorios”. En Torre Pacheco se colocaban unas tijeras abiertas sobre el vientre de la mujer muerta de sobreparto y un plato con sal. Lo ponían para que el cuerpo no se hinchara demasiado y para “cortar” cualquier ramificación maligna que atentara contra el alma de la fallecida. José Miguel Rodríguez Buendía, “Ritos de muerte en Torre Pacheco”, *Revista murciana de antropología* 11 (2004): 196. También se utilizaban aguardientes y vinos para frotar los cuerpos. Antonio Cea Gutiérrez, “Los ciclos de la vida: Ritos y costumbres en torno a los difuntos en Salamanca”, *Revista de Dialectología y Tradiciones populares* 40 (1985): 27.

15. Se daba limosna a las monjas encargadas de amortajar los cadáveres y a los hombres que acompañaban a los fallecidos durante tres días. José Antonio Rivas Álvarez, *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII* (Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1986), 123; Salvador Rodríguez Becerra, “Rituales de muerte en Andalucía. Significados y funciones”, en *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*, ed. Francisco Checa y Pedro Molina (Barcelona: Icaria, 1997), 144.

16. Miguel Ángel Mateo Saura, “Ritos funerarios en la huerta de Murcia”, en *Cultura y sociedad en Murcia*, ed. Luis Álvarez Munarriz, Francisco José Flores Arroyuelo y Antonino González Blanco (Murcia: Universidad de Murcia, 1993), 364.

españolas e hispanoamericanas, el hábito más demandado fue el franciscano¹⁷. San Francisco estaba ligado férreamente al Purgatorio, pues se decía que fue el mismo Cristo, cuando se le apareció en el Monte Auvernia en la Toscana, quien le prometió que anualmente podría bajar del cielo el día de su muerte y liberar a todos sus devotos. Las narraciones de los miembros de la orden en torno a las visiones místicas de sus santos más queridos —como Juana de la Cruz— fueron acrecentando los días en que San Francisco descendía para librar a las ánimas de su sufrimiento, como en la Porciúncula el 2 de agosto, y el día de la impresión de sus llagas, el 17 de septiembre¹⁸. El deseo de vestirse con este hábito también se basaba en el intento de asimilación de la humildad de la que esta orden era representante. La teología enseñaba que los más necesitados en esta vida alcanzarían las mayores recompensas en la otra. Esta doctrina fue asimilada por los acaudalados, quienes optaban por mostrar una imagen en la muerte que no se correspondía con su trayectoria en el mundo. El despojo de los bienes terrenales se reflejaba en este acto de supuesta modestia. Dicha práctica quedó evidenciada en el testamento de Francisco Riquelme Robles y Galtero, que solicitó que su cuerpo reposara en la iglesia del convento de San Francisco de Asís, “cubierto con el hábito de dicho señor san Francisco de Asís, descalzo de pie y pierna como si fuera religioso en el fêretro y caja donde se ponen los religiosos de dicho convento¹⁹. Este personaje de la élite nobiliaria murciana no

17. Baudilio Barreiro Mallón, “El sentido religioso del hombre ante la muerte en el Antiguo Régimen. Un estudio sobre archivos parroquiales y testamento notariales”, en *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas. Paleografía y Archivística*. Vol. V. (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1975), 194; Antonio Peñafiel Ramón, *Testamento y buena muerte. (Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII)* (Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1987), 75; James Casey “«Queriendo poner mi ánima en carrera de salvación»: La muerte en Granada (siglos XVII-XVIII)”, *Cuadernos de Historia Moderna Anejos* 1 (2001): 26; Ruth Torres Agudo, “El rostro de la muerte y su ritual en Santo Domingo a través de los testamentos de los siglos XVIII y XIX”, *Clío* (Santo Domingo) 178 (2009): 78; Martín García, “Religiosidad y actitudes”, 162; J. López, *Oviedo: Muerte y religiosidad*, 65; Rivas Álvarez, *Miedo y piedad*, 119; María José de la Pascua Sánchez, *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII* (Cádiz: Diputación Provincial de Cádiz, 1984), 165; Domingo González Lopo, “La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII”, en *La documentación notarial y la historia, Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*, T. II. (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1984), 128; Carmen Sevilla Larrea, “Vivir para morir en el hábito de San Francisco”, en *Historia social urbana. Espacios y flujos*, comp. Eduardo Kingman Garcés (Quito: Flacso, 2009), 97; Juan del Arco Moya, “Religiosidad popular en Jaén durante el siglo XVIII. Actitud ante la muerte”, en *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, T. II coords. León Carlos Álvarez y Santaló, M^a Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra (Barcelona: Anthropos, 1989), 309-327.

18. Domingo González Lopo, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco* (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2002), 330-331.

19. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 3345, f. 264v. Murcia, 22 de febrero de 1762. Fue abuelo de Jesualdo Riquelme Fontes Paz y Castilla, personaje este último que encargó en

sólo deseaba portar este hábito, quería ser enterrado exactamente igual y en el mismo lugar que lo hacían los religiosos de la orden.

Coincidiendo con los resultados obtenidos por Alemán Illán para el año 1795, le siguen en importancia —aunque con notoria diferencia— los hábitos de los capuchinos/as y del Carmen Calzado²⁰. Fundamentalmente fueron las mujeres las que demandaron la mortaja capuchina. En el testamento conjunto realizado por el presbítero Manuel Jiménez de Cisneros y su hermana Manuela, de estado honesto y mayor de veinticinco años, ésta última decidió enterrarse con dicho hábito “riveteado con galon blanco de seda, abito de las mismas madres y las cintas de la cabeza de color del mismo abito”²¹. En otros testamentos también se mencionan la toca y el cordón de la orden. No es habitual que en estos documentos aparezcan los precios de las mortajas, aunque hay algunas excepciones. María Luisa Belluga y Trasegnies, sobrina-nieta del cardenal Belluga, pagó tres mil reales al convento de las madres capuchinas por su mortaja²².

Las diferentes advocaciones de la Virgen tienen una notable representación en la elección del hábito, fundamentalmente entre el sexo femenino. La Madre de Cristo era considerada como intercesora por excelencia y además de elegírsela como abogada y defensora para el juicio particular, muchos devotos quisieron

1776 el Belén al escultor Francisco Salzillo. Obra que, tras la muerte del artista en 1783, continuaría su discípulo Roque López, junto a su taller, hasta su conclusión en 1800. Expuesto actualmente en el Museo Salzillo, se trata del primer Belén de gran envergadura que se realizó en Murcia para el espacio doméstico, donde se incluyeron diversos tipos humanos, animales y arquitectura doméstica y palaciega. *Vid.* Concepción De la Peña Velasco, “Un Belén para Jesualdo Riquelme. La naturaleza modelada”, en *El Belén de Salzillo*, coord. Germán Cantero Martínez (Murcia: Museo Salzillo, 2013), 11-49; En la documentación hay casos similares al de Francisco Riquelme Robles, como se aprecia en el testamento de José Jordán y Putarque, que quiso ser sepultado en la iglesia del convento de san Francisco de Asís en la “capilla mayor frontero del altar de dicho Glorioso Santo, el qual durante mi entierro y exequias ha de estar descubierto con cuatro velas encendidas; y dicho mi cuerpo vaya cubierto con el hábito y cordón de dicho mi Seráfico Padre San Francisco conducido en la caja en que se entierran los religiosos de dicho convento, si el reverendo padre guardián de el, lo permitiese, y si no, se conduce en la caja de dicha mi parroquia de Señor San Pedro y si el cura de ella no se contentase con una cosa moderada por razón de los derechos de quarta funeral, en este caso quiero ser sepultado en la iglesia de dicha mi parroquia en la parte y lugar que eligiesen dichos mis albaceas”. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 3698, sin foliar. Murcia, 24 de noviembre de 1762.

20. Resultados que obtuvo de la consulta de veintiséis protocolos notariales. El porcentaje más elevado corresponde al hábito franciscano: 60.06, seguido del capuchino con un 6.43, el del Carmen calzado con un 4.64 y el de San Juan de Dios con un 3.05. Anastasio Alemán Illán, “Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia Moderna* 9 (1988): 101-102.

21. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 2361, f. 80r. Murcia, 29 de enero de 1787.

22. Su padre era Antonio Belluga y Blasco, Gobernador de la Villa de Alsina y de la Morella, Regidor de la ciudad de Motril y Teniente coronel del Regimiento de Caballerías de Granada. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 2617, f. 249r. Murcia, 26 de junio de 1796.

reforzar esta protección llevando la mortaja de sus órdenes. Fueron múltiples los devocionarios que ensalzaban su misericordia. En Murcia se publicaron varios a lo largo del siglo y siempre se hacía referencia a su compasión y a la eficacia de su labor²³. El hábito y escapulario del Carmen fueron frecuentemente demandados, piezas vinculadas desde tiempos remotos con diversos milagros que siguieron ensalzándose a lo largo de los siglos para destacar sus cualidades profilácticas. Desde el momento en que Simón Stock recibió el escapulario del Carmen, se le asociaron historias de curaciones, extinción de fuegos y plagas, concesión de victorias militares o poder para domesticar a los animales. Aunque lo más relevante era su poder de mediación para reducir las penas del Purgatorio²⁴. Como cabeza del obispado de Cartagena, Don Diego de Rojas y Contreras, Caballero de la Orden de Calatrava, quiso que se le amortajase con dicho escapulario:

que además de las vestiduras con que debe ser cubierto, y corresponden a su Dignidad Episcopal, se le ponga también el escapulario de Nuestra Señora del Carmen, y el del Orden de Calatrava, del qual es S.S.J. Caballero profeso²⁵.

Los miembros del clero y del estamento militar solían demandar ser enterrados con las vestiduras propias de su cargo²⁶. Aunque a veces lo complementaban con una doble mortaja²⁷ —principalmente la franciscana— o con escapularios. Por ejemplo, Ignacio María Sandoval y Lisón Hermosa Espejo, Capitán y Ayudante Mayor en el Regimiento y Caballero del hábito de Santiago, quiso que su cuerpo fuera cubierto con su uniforme y manto capitular poniéndosele debajo el escapulario de San Francisco²⁸.

23. Vid. la obra del lorquino Pedro Morote Pérez Chuecos, *Novedades de la nueva Gracia de María. Sermones de los Misterios, y Festividades de la Celestial Princesa Inmaculada* (Murcia, Imprenta de Cartagena: convento de San Francisco, 1755), 573.

24. Simón Grassi, *Tesoro del Carmelo abierto a todos los fieles de ambos sexos que visten devotamente el Santo Escapulario* (Barcelona: Librería religiosa; 1864), 28. De otros escapularios como el de la Virgen de los Dolores, la Merced y la Concepción también se decía que proveían milagros.

25. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 2721, f. 346v. Murcia, 17 de noviembre de 1772.

26. Vid. Francisco José Sanz de la Higuera, “Vestiduras, hábitos, papeletas y ataúdes. El cadáver clerical en el Burgos del siglo XVIII”, *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 12 (2005): 215-246.

27. El uso de la doble mortaja es infrecuente, aunque en ocasiones las clases acomodadas la demandaban cuando pertenecían a varias cofradías. Como ejemplo citar que Juan Togores y Robles manifestó su deseo de ser “enterrado donde fuera feligrés al morir con interior hábito de San Agustín y exterior de la Señora María Santísima de las Mercedes en cuya orden soy hermano y cofrade en el convento de esta dicha ciudad”. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 3797, f. 495v. Murcia, 14 de julio de 1749.

28. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 2617, f. 389v. Murcia, 23 de junio de 1796.

En las mujeres se dio otra variante de amortajamiento. Algunas quisieron abandonar este mundo con una imagen asociada al modelo de vida que habían llevado. La castidad era una virtud ensalzada por la Iglesia como una de las cualidades más nobles del *bello sexo*. Así, las mujeres de estado honesto a veces se enterraban con atributos vinculados a la pureza:

Coronaban los antiguos á los muertos con flores, para recordar á los vivos la brevedad de esta vida. Este uso de la antigüedad ha quedado entre nosotros en algunas partes á favor de las doncellas y de los párvulos²⁹.

Como símbolos de virginidad e inocencia, algunas doncellas se enterraban con coronas florales y una palma, junto a vestidos blancos o hábitos religiosos. Por ejemplo, el cuerpo de Isabel Mota, amortajado con el hábito de las dominicas, fue puesto “en ataúd cerrado, forrado en lienzo de color de garzota y guarnecido de su forrado de color rosa, y tachuelas doradas y adornada con palma y guirnalda de flores, conforme a su estado de doncella”³⁰.

El temor a ser enterrado sin los privilegios espirituales de los hábitos religiosos, llevó a ciertos individuos a precaver esta cuestión cuando se veían en la necesidad de realizar un largo viaje, ante los imprevistos que pudieran surgir:

Declara que por quanto se halla próximo a hacer ausencia de esta referida ciudad para la provincia de Extremadura a diligencias propias por si le aconteciese la muerte en el camino, es su voluntad, que su cuerpo sea cubierto con el hábito que visten los religiosos de Nuestro Padre San Agustín, y si hubiese convento de este orden en el pueblo donde le cogiese, y sino con el de cualesquiera otra religión³¹.

LA COMITIVA DE DESPEDIDA

El cortejo fúnebre iba en procesión desde la casa del difunto a la iglesia o cementerio elegido para la sepultura. Las mandas testamentarias sobre la comitiva tenían dos motivaciones: despedida de familiares, amigos y vecinos y búsqueda de plegarias. Aunque el séquito funeral mostraba también la condición social del implicado. En los testamentos no suele haber mención a los familiares en

29. Miguel de Azero y Aldovera, *Tratado de los funerales y de las sepulturas* (Madrid: Imprenta Real, 1736), 13. A los niños fallecidos también se les ataviaba con estos elementos. Eran las denominadas “vestiduras de ángeles”. Dorothy Tanck de Estrada, “Muerte precoz. Los niños en el siglo XVIII”, en *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre la tradición y el cambio*, T. III, coord. Pilar Gonzalbo Aizpuru (México: El Colegio de México, 2005), 219.

30. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 3737, f. 281r. Murcia, 30 de agosto de 1791.

31. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 5933, f. 213r. Cartagena, 13 de septiembre de 1781.

esta procesión, aunque formaban parte de ella. Su protagonismo quedaba relegado a los últimos puestos del cortejo, ya que los primeros estaban ocupados por la cruz, el cura, el sacristán, los beneficiados, los clérigos, el enterrador, los hermanos cofrades y los pobres³². La ley advertía a las personas allegadas de que no debían mostrar un lamento excesivo, absteniéndose de rasgar sus cabellos o suspirar en exceso, ya que conferirían a la muerte un significado extremadamente triste que nada tenía que ver con la felicidad que todo cristiano debía mostrar al pensar en la resurrección³³.

Por lo general, los individuos estaban adscritos a alguna cofradía, independientemente de su posición social, si bien, fueron los mejor dotados económicamente los que pertenecían a varias a la vez. Estas asociaciones cumplían varios cometidos, pero en lo que respecta al entramado de los actos mortuorios su labor consistía en lo siguiente: que el individuo muriera en paz espiritual con la Iglesia, intentando anular la excomunión, en caso de existir; que recibiera los últimos sacramentos; asistir al cortejo fúnebre con los signos propios de la hermandad, es decir, estandarte, bandera y cruz; proporcionarle mortaja si no hubiese podido pagársela y permitir que el funeral se celebrase en su capilla propia³⁴. Era frecuente que los otorgantes reclamaran la asistencia de los cofrades con sus hachas y estandartes:

Soy hermano de la Archicofradía del Santísimo Sacramento propia de los escribanos de este numero, y de las cofradías del Señor San Fulgencio, la de Ánimas, y Señor San Roque Sitas en esta parroquial (San Francisco), es mi voluntad asistan a mi entierro y hagan por mi alma e intención aquellos sufragios y oficios que se acostumbran hacer³⁵.

32. *Vid.* ilustraciones de los cortejos fúnebres del área salmantina en Cea Gutiérrez, “Los ciclos de la vida”, 31.

33. Se contrataba a plañideras para que crearan un ambiente de aflicción exacerbado. Estas manifestaciones habían sido condenada desde la Edad Media por parte de la Iglesia y la Monarquía. Sin embargo su práctica llegó hasta el Setecientos y, aunque de manera muy aislada, se conservó en algunos pueblos hasta principios del siglo XX. Juan Madariaga Orbea, *Historia social de la muerte en Euskal Herria* (Tafalla: Txalaparta, 2007), 139. Torres Agudo cita un legajo de 1786 de Santo Domingo con los gastos de un funeral por el que se pagaron noventa y siete pesos por los llantos de una tal María Núñez y sesenta y ocho por su indumentaria de luto. Torres Agudo, “El rostro de la muerte”, 84.

34. Dionisio Borobio García, *Hermandades y Cofradías: entre pasado y futuro* (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2003), 42; Joaquín Rodríguez Mateos, “«Bien a los muertos y utilidad para los vivos». El auxilio funerario en las cofradías de la modernidad”, en *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (Siglos XVI-XX)*, coord. José J. Hernández Palomo (Sevilla: CSIC, 2004), 445-470; Anastasio Alemán Illán, “Sociabilidad, muerte y religiosidad popular: las cofradías de Murcia durante el siglo XVIII”, en *La religiosidad popular*, 361-383.

35. Testamento del escribano Manuel José Martínez Caballero. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 5952, f. 193v. Cartagena, 29 de octubre de 1766. Sobre la vinculación entre

A menudo se incluían los recibos de tales actuaciones. En la partición de los bienes que quedaron tras el fallecimiento de Micaela Vicente se insertó el recibo de la cofradía de Ánimas de Santa Eulalia, consistente en cien reales derivados del alquiler de hacheros, el paño de la cruz, dos bayetas, veinticuatro hachas y cinco libras de cera consumida³⁶. Grandes personalidades de la nobleza murciana se relacionaron con cofradías, instituciones que se beneficiaron de sus aportaciones. Un caso señero fue la cofradía de Jesús, que contó en el siglo XVIII con las contribuciones del Regidor Joaquín Riquelme y del Bailío de Lora Francisco de Avellaneda. Bajo su mecenazgo se realizaron varios pasos procesionales de Salzillo o las pinturas murales de Pablo Sistori para el interior de la iglesia de Jesús³⁷.

Muchas personas declararon ser miembros de las hermandades Sacramentales y de las Benditas Ánimas, especializadas estas últimas en la reducción de las penas del Purgatorio. Se recomendaba a los fieles que oraran por las Benditas Almas, pues era un acto misericordioso que les otorgaría privilegios cuando fallecieran:

en remuneración de haber cedido tus obras por otras almas, acepte Dios después las de otros por la tuya. Y más te importa trabajar, para que Dios acepte por ti una misa, que para que se digan por ti cien mil; porque con una, y su aceptación, saldrás del Purgatorio; y con cien mil no aceptadas, te quedarás en él³⁸.

Cuando a partir de 1787 comenzó la andadura para establecer los cementerios extramuros como lugares apropiados de enterramiento, también se produjeron ciertos cambios en la trayectoria del recorrido de los cortejos fúnebres. Tradicionalmente el cuerpo era conducido desde la casa del finado al interior de la iglesia con objeto de proceder a los oficios fúnebres y el enterramiento. No obstante, al igual que se estimaba perjudicial para la salud que los cadáveres poblaran estos recintos sagrados, también se instó a que los cuerpos se mantuvieran en el exterior de los templos mientras durasen las misas funerales, para, posteriormente, conducirlos a los cementerios. Generalmente se colocaban en

ciertas cofradías con determinados oficios y estamentos sociales, así como para ahondar en el debate historiográfico relativo a dichas instituciones *vid.* Carlos Lozano Ruiz y Margarita Torremocha Hernández, “Asistencia social y cofradías en el Antiguo Régimen. Historiografía, líneas de investigación y perspectivas”, *Chronica Nova* 39 (2013): 19-46.

36. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 3149, f. 524r. Murcia, 2 de diciembre de 1742.

37. Vicente Montojo Montojo, “La Cofradía de Jesús: nobleza y clero de Murcia en la Guerra de la Independencia”, en *Historia y sociabilidad. Homenaje a la Profesora María del Carmen Melendreras Gimeno*, coords. Juan Bautista Vilar, Antonio Irigoyen y Antonio Peñafiel (Murcia: Universidad de Murcia, 2007), 410-411.

38. *Singular arbitrio, y Santa Industria, para que con brevedad salgas del Purgatorio* (Murcia: Vicente Llofriú, 1704), 17.

los pórticos, aunque en Murcia, debido a su escasez, se construyeron anexas a las iglesias unas pequeñas edificaciones que simulaban las viviendas urbanas, las llamadas “Casicas de Ánimas”, como la que se conserva en el lazo izquierdo de la Puerta de los Apóstoles de la catedral³⁹. Las cofradías de Ánimas eran las encargadas de depositar los cadáveres en estos lugares y de trasladarlos al cementerio.

En el *Expediente General de las Cofradías del Reino* que mandó realizar el Conde de Aranda, las cofradías de Ánimas y las Sacramentales fueron las que salieron mejor paradas, puesto que se dedicaban a labores asistenciales como el cuidado de sus miembros enfermos y los sufragios por los difuntos. En dicho informe los intendentes de Córdoba, Sevilla y Toledo, entre otros, defendieron su utilidad⁴⁰. Aunque Aranda considerara estériles las cofradías de Ánimas, sí que defendió las sacramentales y las de socorro puesto que valoraba el esfuerzo social y asistencial que realizaban⁴¹.

En Cartagena había una gran devoción por la Virgen de la Correa de la iglesia del convento de San Agustín y muchos habitantes eran hermanos de ella. Los cofrades de esta hermandad habían contado con numerosas indulgencias concedidas por los Papas a lo largo de los siglos, motivo por el que los hermanos de la orden elaboraron un libro a principios del Setecientos para que los fieles supieran cuáles eran los privilegios que gozarían si se relacionaban con ella⁴².

Aparte de las hermandades y cofradías que tenían como obligación entre sus normas la de asistir al séquito fúnebre de sus miembros, los testadores a menudo reclamaban la asistencia de pobres al cortejo. A veces se requería que cuatro de ellos portaran el féretro o la tapa del mismo. El resto, normalmente entre doce y veinticuatro —aunque a veces aparecen sesenta o incluso todos los pobres de la Casa de la Misericordia⁴³— seguía el ataúd con hachas encendidas,

39. Emilio A. Riquelme Gómez, “La Casica de las Ánimas. Una dependencia del culto funerario en la Catedral de Murcia”, en *Actas del Congreso: El comportamiento de las catedrales españolas, del Barroco a los Historicismos*. (Murcia: Universidad de Murcia, 2003), 23-30.

40. Inmaculada Arias de Saavedra Alías y Luis M. López-Muñoz, “La política ilustrada ante la religiosidad popular. Intendentes y cofradías en el reinado de Carlos III”, en *Política, religión e Inquisición en la España Moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, coords. Pablo Fernández Albaladejo, José Martínez Millán y Virgilio Pinto Crespo (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1996), 85-105.

41. Antonio Rumeu de Armas, *Historia de la previsión social en España. cofradías, gremios, hermandades, montepíos* (Madrid: Revista de Derecho Privado y Editorial Pegaso, 1944), 404.

42. *Diario de Indulgencias de la Correa de N. P. S. Agustín, en la Archi-Cofradía de N. Señora de la Consolación, concedidas por veinte y dos Sumos Pontífices, registradas en la Bula, y Sumario de Clemente X, que las confirma, y concede otras de nuevo. Y ahora ultimamente, otra vez confirmadas, y aumentadas por Benedicto XIII* (Murcia: Viuda de Teruel, 1727).

43. Testamento de José Fontes Barrionuevo “gentilhombre de la boca de su Magestad” e hijo del Regidor Antonio Fontes: “le acompañen la Santa Cruz y sacristán de dicha parroquial con todos

símbolos de la fe y la resurrección. La asistencia de los más desfavorecidos estaba relacionada con el deseo de los individuos de conseguir un buen número de plegarias y, especialmente, porque consideraban que los pobres eran los principales benefactores de la eterna gloria.

Debido a la intención de los ilustrados de acabar con la ociosidad, cada vez se criticó con mayor vehemencia la costumbre de dar limosnas a los mendigos que vagabundeaban por las calles. Este motivo fue la causa por la cual comenzaron a requerirse en los testamentos pobres de la Casa de Misericordia⁴⁴. El principio básico de este tipo de instituciones era la reinserción social por medio del trabajo y la religión. Sin embargo, la teoría no se correspondía con la práctica y eran pocos los que conseguían salir con un puesto laboral. Murcia fue un buen ejemplo de ello. Tras su reapertura en 1752 —el primer intento se realizó entre 1739 y 1745— y hasta 1760 no se halla referencia sobre persona alguna que hubiera conseguido salir de la Casa con una situación que mereciera ser nombrada. Además, fue atacada desde diversos sectores por su insalubridad, mala gestión económica y falta de recursos⁴⁵.

En relación a la mentalidad de la época por la que había que contribuir a potenciar la productividad y a desterrar los comportamientos ociosos y las conductas conflictivas que el simple hecho de encontrarse en una situación de pobreza podía llevar aparejado, destaca el testamento conjunto del II Marqués de Camachos y su mujer, la Marquesa de la Casa Tilly. Aunque la cita es extensa

los pobres de la Casa de Misericordia de esta ciudad con sus achas encendidas, sin mas pompa ni ostentación que la expresada”. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 2341, f. 126v. Murcia, 31 de diciembre de 1775. Esta referencia fue también analizada por Alemán Illán, “Actitudes colectivas ante”, 109. Sobre esta institución *vid.* José J. García Hourcade, “La Real Casa de la Misericordia de Murcia y la racionalización de la asistencia en la segunda mitad del siglo XVIII”, en *Sapere aude: el “Atrévete a pensar” en el siglo de las luces*, coords. Francisco J. Guillamón Álvarez y José J. Ruiz Ibáñez (Murcia: Universidad de Murcia, 1996), 37-52 y M^a Trinidad López García, “Aproximación a la gestión municipal del Real Hospicio y Casa de Misericordia de Murcia en el último tercio del siglo XVIII: las temporalidades de los jesuitas” en *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, coords. Francisco J. Campos y Fernández de Sevilla (Madrid: Ediciones Escorialenses, 2006), 427-452.

44. Esta situación fue apuntada también por Peñafiel Ramón para el área murciana y por Casey para Granada. Antonio Peñafiel Ramón, “Panorama de la vida murciana en la Edad Moderna”, *Militaria* 16 (2002): 52; Casey, “«Queriendo poner mi ánima”, 33. Sin embargo, en otras zonas como Galicia occidental, eran los mendigos los que más recibían las limosnas por los funerales. El motivo era que el dinero iba parar directamente a los vagabundos, no así en las instituciones de caridad, que por la cantidad de trabajadores que había en ellas, eran los pobres los últimos en gozar de las dádivas. González Lopo, “La actitud ante la muerte”, 133. Relacionado con esto, en ocasiones se prefería dejar donaciones a los pobres vergonzantes, es decir, a aquellas personas decentes, como viudas empobrecidas o doncellas sin dote, abocadas a la ruina.

45. José J. García Hourcade, “Itinerarios de miseria. (Los pobres murcianos frente a los mecanismos asistenciales)”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 14 (1994): 69-75.

merece la pena reproducirla porque refleja cuáles eran las personas que más preocupaban y que, por ende, más se debía ayudar, aunque intentando hacerlo por medio de instituciones que las encaminaran hacia una conducta renovada y productiva:

Queremos que al fallecimiento de cada uno de nos se invierta el quinto de los bienes que resulten pertenecernos respectivamente en cinco iguales partes: que la primera se empleará en misas y sufragios por nuestras almas y las de nuestra intención según dispongan nuestros albaceas; la segunda se dará para el sustento de los pobres enfermos del santo Hospital de Caridad de esta ciudad; la otra se dará para la subsistencia de los pobres presos de la cárcel de esta ciudad, y para las infelices que reciben en la Casa de Misericordia de ella, de por mitad en ambos objetos; bien entendido que si se restableciese el convento de monjas franciscas de la Purísima Concepción de esta ciudad que ha quedado sin religiosas por las que han fallecido en él del actual contagio que padece este vecindario y ha obligado a extraer las que quedaban sin haber sido comprendidas en aquella suerte, queremos que de lo que importa dicha quinta parte se extraigan tres mil reales para ayuda de los reparos interiores que haya de hacerse en dicho convento, para usar de él sin peligro ni recelo; y en este caso solo se destinará lo restante a los pobres de la cárcel y de los de la Misericordia; la otra servirá para dotar a doncellas huérfanas y de honesta vida naturales de esta ciudad y de la Villa de Alguazas (...) y la restante se distribuirá en socorro y limosna a pobres vergonzantes, naturales así mismo de esta dicha ciudad y de la Villa de Alguazas⁴⁶.

Conformado el séquito, debía elegirse el camino más corto para llegar a la iglesia con objeto de que “no parezca otra especie de procesión de lucimiento”⁴⁷. En esta época ya se atisba una disminución en la ostentación que se hacía en ellos en años precedentes. Dos pudieron ser los motivos más relevantes. Por un lado, el acatamiento de las normas dictadas por el clero y la monarquía, por otro, la mayor intimidad que había ido adquiriendo la experiencia de la muerte, relacionado con las teorías de tintes jansenistas que circularon por España, especialmente a través de las obras del obispo de Lovaina Van Espen, que defendía la piedad interiorizada y el destierro de los excesos que se cometían en los actos religiosos. Un ejemplo representativo se halla en el testamento del presbítero y prebendado de la catedral de Murcia Ramón Rubín de Celis, que incorporó las enseñanzas de Van Espen al programa de estudios del Seminario

46. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 6584, f. 410r. Cartagena, 19 de noviembre de 1804.

47. Pedro Gómez Bueno, *Instrucciones mortuorias: ó Reglas para los enterramientos, y funerales de los Fieles Difuntos, en los Pueblos Cristianos* (Cádiz: Imprenta de la Casa de Misericordia, 1802), 55.

de San Fulgencio de Murcia⁴⁸. En su última voluntad explicitó “que no vayan a mi entierro misericordiosos y llorones”, añadiendo que no deseaba más de cuatro hachas al ser

número suficiente para salvar la significación de la Fe en que vivi y e muerto, y ruego a mi Ilustrísimo Cabildo no ponga impedimento en la execución de esta mi voluntad, pues tanto mas se defrauda a los Pobres, quanto se gasta en pompa⁴⁹.

Por su parte, Luis Avellaneda y Salad, hijo del Regidor Lope González de Avellaneda, advirtió a sus albaceas que

procuren lo menos que se pueda gastar, en el fausto y pompa de dicho mi entierro, pues quiero y es mi voluntad que el exceso que se hubiere de hacer mas, que a un pobre entierro, se distribuya por dichos mis albaceas, en dar de comer a los pobres de dicha mi parroquial, para lo que se haga, una prudente regulación⁵⁰.

Tampoco quisieron algunos que a la llegada al templo hubiera “concurriencia de musica, ni otro aparato que demuestre pompa o vanidad”⁵¹. No obstante, siguió habiendo ejemplos fastuosos. Juan Francisco González de Rivera, Regidor de Cartagena, comentó en el testamento en virtud de poder que realizó en nombre de su madre que había sido sepultada con gran opulencia, incluyendo: “túmulo, onras y de mas formalidades que se acostumbran”⁵². La frase “que se acostumbran” resulta representativa de lo que constituían las pompas fúnebres de los acaudalados, pudiéndose interpretar que aquellas personas adineradas que apostillaban su negación a hacer ostentaciones en su funeral lo hacían precisamente porque no era lo acostumbrado. Sin embargo, como ya argumentó Casey con

48. *Vid.* Cayetano Mas Galvañ, “Jansenismo y regalismo en el Seminario de San Fulgencio de Murcia”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante* 2 (1982): 259-290 y “Tres Seminarios españoles del Setecientos: Reformismo, Ilustración y Liberalismo”, *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos* 3 (2004): 177-190.

49. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 2380, f. 435r. Murcia, 31 de mayo de 1795. Manda recogida también por Anastasio Alemán Illán, “Comportamientos funerarios y estatus social de una élite de poder local. Murcia, siglo XVIII”, *Studia Histórica. Historia Moderna* 22 (2000): 190.

50. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 3695, f. 101r. Murcia, 15 de mayo de 1764.

51. Testamento de María de la Encarnación de Vera y Rocafull, viuda del “Bailío Don Alfonso de Alburquerque Ladrón de Guevara, Teniente general que fue de la Real Armada”. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 6587, f. 163v. Cartagena, 20 de junio de 1806.

52. AHPMU Sección Protocolos Notariales, Signatura 5672, f. 84r. Cartagena, 18 de agosto de 1772. Pueden analizarse otras mandas en Murcia solicitando el boato típico de años anteriores en Alemán Illán, “Comportamientos funerarios”, 186-188; M^a José Cuesta García de Leonardo, “Los túmulos funerarios en las altas jerarquías sociales. La reproducción del modelo regio lejos de la corte”, *Imago: revista de emblemática cultural y visual* 6 (2014): 65-79.

algún ejemplo⁵³, en ciertas cláusulas hay evidencias de que las prácticas más intimistas se estaban convirtiendo en habituales, precisamente porque se tenía que recordar cuáles debían ser las exequias propias de la condición social de los implicados. Así, Juan de María, Contraamaestre de la Clase de Primeros de la Real Armada del Departamento de Cartagena y su mujer quisieron que se les aplicasen “las exequias que corresponden según nuestro estado y caudal”⁵⁴.

LA INHUMACIÓN

Los fieles mostraban, en la mayoría de las ocasiones, su intención de que su cuerpo se depositara en un ataúd. Era una práctica que no agradaba a los ilustrados, en tanto que generaba una serie de gastos innecesarios en su adquisición y decoración. Hay que tener en cuenta, como se tratará más adelante, que en estas críticas subyacía la intención de acabar con los enterramientos en el interior de las iglesias para hacerlo en los cementerios. En las primeras la caja era necesaria para evitar problemas de olores y otras cuestiones sanitarias, en los segundos el reposo en tierra sagrada al aire libre en las zonas extramuros de las ciudades propiciaba los enterramientos de los cuerpos sin necesidad de objeto alguno que los albergara.

Pero la tradición fue más fuerte y los monarcas consintieron las inhumaciones en las iglesias, aunque con algunas condiciones relativas al ataúd, como la prohibición del uso de colores estridentes y telas sobresalientes. Práctica que se cumplió, pues los testadores casi siempre disponían que sus féretros estuvieran forrados de paño negro. Sólo en circunstancias especiales se contempló la posibilidad de ser enterrado sin caja. Por ejemplo, José Ayllón y Bermúdez, Interventor y Visitador de la Real Renta de Salinas, que quiso ser sepultado en el panteón de la iglesia de San Francisco Javier con su ataúd, apuntó en una de las cláusulas que si debido a su corpulencia no cabía en la caja se enterrase sin la misma en el nicho correspondiente⁵⁵. Por otro lado, en los panteones o capillas familiares era necesario sacar los huesos de las cajas para que cupieran los nuevos finados. El Secretario del Santo Oficio de la Inquisición, Antonio Irlas y Álvarez, quiso ser enterrado en la iglesia parroquial San Pedro en su capilla de la Invocación del Santísimo Cristo de la Esperanza, en la bóveda donde estaba enterrada su madre. Sin embargo, especificó que

53. Alude a una manda de 1703 en la que se pedía que el entierro fuese “en público, y con toda solemnidad y acompañamiento correspondiente”. Casey, “«Queriendo poner mi ánima”, 31.

54. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 6397, f. 24v. Cartagena, 10 de febrero de 1808.

55. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 2616, f. 183r. Murcia, 9 de julio de 1795.

por ser pequeña puede ser que no coja dicho mi cuerpo quiero que en tal caso se saquen los huesos de la dicha de la caja en que estuvieren como también los de un hijo mío que allí se halla enterrado y unos y otros se pongan en un rincón de la misma bóveda⁵⁶.

El lugar de enterramiento prioritario en esta época seguía siendo la iglesia, principalmente la parroquia. El triunfo definitivo de la parroquia como lugar de enterramiento estuvo estrechamente vinculado al influjo de Trento, ya que la potenció como parte de la tarea re-cristianizadora. En Murcia los prelados las realzaron como lugares de enterramientos. Belluga apoyó la labor parroquial como un modelo a imitar por los fieles y sus sucesores continuaron esta obra con gran efectividad ya que, como señala Alemán, el enterramiento en ermita retrocedió a principios de siglo, terminando por desaparecer en la última década⁵⁷. Aunque algunos murcianos expresaron su deseo de inhumarse en iglesias conventuales, la mayoría quiso que sus restos mortales descansasen en la iglesia parroquial de su feligresía o en la que lo fueran al morir. A diferencia de lo que ocurría con las exequias, hay muy pocos ejemplos en los que se deje a la elección de los albaaceas el lugar de reposo de los restos mortales. Así pues, la mortaja y el sitio de sepultura eran los dos elementos en los que se decidía con mayor determinación.

En Cartagena, por el contrario, la mayoría de las personas quisieron ser enterradas en conventos, destacando el de San Francisco, seguido de Santo Domingo, el Carmen y San Agustín, donde se hallaba la capilla de la Virgen de la Correa a la que tanta devoción se tenía en esta zona. Esto fue así hasta los primeros años del reinado de Carlos IV, momento en que el campo santo comenzó a competir con fuerza con el enterramiento conventual, a diferencia de lo que ocurrió en Murcia.

Aunque en los inicios del cristianismo los cuerpos se inhumaban lejos de los núcleos de las ciudades, a partir de la Edad Media el clero comenzó a permitir la sepultura en territorio sacro y desde entonces hasta principios de la Edad Contemporánea —en algunos lugares— la idea de descanso de los restos mortuorios estuvo indisolublemente unida al poder mediador del lugar sagrado. Los cadáveres poblaban los interiores y exteriores próximos a las iglesias, colocándose bajo el suelo, en capillas particulares o de cofradías, en bóvedas laterales, en las proximidades del altar mayor los más pudientes y en los atrios o patios el resto. Los fieles creían que se trataba del lugar propicio para que sus almas gozaran de las virtudes espirituales, pues era un espacio donde continuamente se renovaba el misterio eucarístico⁵⁸.

56. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 2695, f. 243r. Murcia, 19 de octubre de 1765.

57. Anastasio Alemán Illán, *Entre la Ilustración y el Romanticismo. Morir en Murcia. Siglos XVIII y XIX* (Murcia: Kiosco JMC, 2002), 316.

58. Vid. M^a del Carmen Bermejo Lorenzo, *Arte y arquitectura funeraria. Los cementerios de Asturias, Cantabria y Vizcaya (1787-1936)* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1998), 17-29.

En el siglo XVIII la situación comenzó a ser insostenible. El pavimento de numerosas iglesias de parroquias y conventos se rompía con asiduidad para sacar los cuerpos descompuestos, trasladar los huesos a los osarios y depositar en su lugar más cadáveres. Los ilustrados quedaron horrorizados ante este tipo de situaciones, pero fueron principalmente los motivos sanitarios los que llevaron a que se iniciara la batalla contra los enterramientos en las iglesias y se volviera a retomar la antigua costumbre de los cementerios extramuros. Los restos mortuorios fueron perdiendo su halo trascendental hasta el punto de que podían llegar a ser perjudiciales para la salud pública. Además empezó a creerse que era un agravio realizar las prácticas religiosas en un ambiente rodeado de olores corrosivos por la carne putrefacta⁵⁹.

Aunque a finales de siglo comenzaron los intentos por establecer el campo santo como lugar de enterramiento, se estuvo lejos de obtener resultados satisfactorios, puesto que ciertos eclesiásticos y políticos hicieron caso omiso a los informes, tratados y disposiciones regias. Sin olvidar la resistencia de un pueblo acostumbrado a velar a sus muertos en sus templos y a distinguirse socialmente dentro de ellos más allá de la muerte⁶⁰. En los años setenta Ponz ya se hacía eco de la necesidad urgente de que se estableciesen los cementerios como enterramiento común a todas las clases sociales, pero fue a partir de los ochenta cuando salieron a la luz diversas obras de intelectuales ilustrados que señalaban minuciosamente los peligros sanitarios de las sepulturas en las iglesias, al tiempo que amparaban la defensa del campo santo con estudios documentados sobre leyes, tratados y sermones a lo largo de la historia del cristianismo. Entre otros, comenzaron esta labor informativa autores como Bruno Fernández, Azero y Aldovera, Bails y Huesca⁶¹.

Los desencadenantes para que la monarquía actuara con determinación fueron las graves epidemias que azotaron a varias localidades, especialmente en Pasajes —Guipúzcoa— en 1781⁶². Carlos III dictó una real orden en 1784 en

59. Gómez Bueno, *Instrucciones mortuorias*, 33; M^a José Collado Ruiz, “La salida de los enterramientos de las iglesias hacia los cementerios extramuros en la capital granadina. Un largo y difícil proceso”, *Tiempo y Sociedad* 12 (2013): 138-163.

60. Vid. Ana M^a Martínez de Sánchez, “«La resurrección de los muertos»: significado del espacio sepulcral”, *Hispania Sacra* 57 (2005): 109-140.

61. Francisco Bruno Fernández, *Disertación físico-legal de los sitios y parages, que se destinan para las sepulturas* (Madrid: Isidoro de Hernández Pacheco, 1783); De Azero y Aldovera, *Tratado de los funerales*, Benito Bails, *Pruebas de ser contrario a la práctica de todas las naciones, y a la disciplina eclesiástica, y perjudicial a la salud de los vivos enterrar los difuntos en las iglesias y los poblados* (Madrid: Joaquín Ibarra, 1785); Ramón de Huesca, *Nueva instancia a favor de los cementerios contra las preocupaciones del vulgo* (Pamplona: Viuda de Ezquerro, 1792).

62. La causa de esta epidemia fue la gran cantidad de cadáveres que se amontonaban en el interior de la iglesia parroquial. Miguel Ángel Cuenya, “Los Espacios de la muerte. De panteones, camposantos y cementerios en la ciudad de Puebla. De la Colonia a la Revolución”, *Nuevo Mundo*.

la que volvía a ser oficial enterrarse en los cementerios extramuros —como ya se recogía en las Partidas— y tres años más tarde fue ratificada por una cédula real. Sin embargo, se permitían algunas excepciones, puesto que la intención era ir aleccionando a la sociedad y al clero para que, paulatinamente, se obtuvieran resultados homogéneos en todas las zonas. Así, se dio prioridad a los lugares donde hubiera epidemias, seguido de las áreas más pobladas y, finalmente, de las parroquias que tuvieran mayores feligresías⁶³.

La aplicación de la norma no tuvo la respuesta esperada, fundamentalmente por dos motivos. En primer lugar, no ayudaba a que el común de las gentes entendiera la necesidad de esta nueva práctica, el hecho de que la ley permitiera que se inhumase dentro de los templos a los poseedores de capillas. En segundo lugar, la construcción de cementerios acarrea un notable desembolso que debía salir del patrimonio de la Iglesia y los Ayuntamientos y ninguno estuvo dispuesto a llevarlo a cabo en un principio. Hecho que se complicó cuando la economía nacional comenzó a resentirse. Otros factores también influyeron en la falta de acatamiento de la ley, como, por ejemplo, las tensiones que surgieron entre el estamento eclesiástico y el resto de instituciones laicas que querían mediar en un asunto que había sido competencia exclusiva de la Iglesia desde tiempos inmemoriales. Además, el hecho de sacar los cadáveres de sus tumbas para trasladarlos a los cementerios provocó el enojo de los fieles, testigos de cómo se profanaban los cadáveres de sus antepasados. Ante estos problemas, los partidarios del cambio trataron de aportar soluciones. Al igual que se estimaba el mar como un lugar sagrado donde era legítimo arrojar los cadáveres cuando los individuos morían navegando, Cabarrús creía que la tierra debía tenerse en la misma consideración⁶⁴. También alertaba sobre los vapores mefíticos que emanaban

Mundos Nuevos. Colloques, no. 8 (2008), <http://nuevomundo.revues.org/15202>. (Consultado el 12 de febrero de 2015).

63. José L. Santonja Cardona, “La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el Antiguo Régimen”, *Revista de Historia Moderna* 17 (1998-1999): 34; Mercedes Granjel y Antonio Carreras, “Extremadura y el debate sobre la creación de cementerios: un problema de salud pública en la Ilustración”, *Norba. Revista de Historia* 17 (2004): 69-91.

64. Los componentes de las fragatas a menudo se veían en la tesitura de realizar su testamento a bordo de los navíos, debido a achaques en la salud o al enfrentamiento con otras navegaciones. En la documentación notarial de Cartagena hay varios libros de protocolos dedicados en exclusividad a estos navegantes, pues en cada embarcación había uno o dos notarios, además de algún sacerdote. En estas circunstancias los testadores solicitaban que su cuerpo fuera depositado en el agua para evitar enfermedades: “Y si falleciese en la navegación, ejecutando el Real Servicio señalo por mi sepulcro la mar, y que se me apliquen por mi alma todos los sufragios y misas que puedan decir los dos o más sacerdotes que en la razón hubiere en el navío hasta el día en que llegue a puerto”. Testamento de Pedro Alejandro Trogmorton Trujillo Paniagua y Cárdenas, Capitán de fragata de la Real Armada. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 6199, f. 92r. Cartagena, 7 de julio de 1763.

de las sepulturas de los templos. Por tanto, para animar a que se cumplieran las órdenes reales, concluyó esta carta sobre la sanidad pública con unos principios básicos, necesarios para la correcta puesta en práctica de las mismas:

para remediar tan lamentable barbarie, no conozco más que una firmeza inexorable por parte del Gobierno, no sólo contra la práctica en sí misma, sino contra la codicia que la inventó y la fomenta: es preciso que dotado competentemente el clero, todas sus funciones sean gratuitas: es menester que los entierros sean uniformes, y suprimir las sacrílegas distinciones de nuestra ridícula vanidad (...) es menester, ó hacer con la tierra lo que se ha hecho con la mar, declarándola sagrada, ó establecer cementerios comunes fuera de las poblaciones, reservando los cenotafios de los templos para los pocos hombres que hayan merecido esta especie de inmortalidad⁶⁵.

No obstante, debieron hacerse algunas matizaciones para que los fieles no contemplaran tantas diferencias entre las iglesias y los cementerios. Entre ellas, se especificó que en éstos habría símbolos piadosos como grandes crucifijos, alegorías de la muerte y capillas. También se dictaminó que estarían cercados para evitar las profanaciones, que se eliminarían las malas hierbas y que no se situarían lejos de los pueblos para que los cortejos fúnebres pudieran llegar a ellos⁶⁶.

Hasta principios del siglo XIX siguieron dictándose diversas disposiciones legales porque el acatamiento de la ley de 1784 se había producido de una manera muy dispar en el país y la tradición de inhumarse en las iglesias prevalecía en la mayoría de las ciudades. Desde la proclamada por Carlos IV en 1796, Moreno Atance enumera un total de ocho disposiciones hasta el año 1814, que solían coincidir con épocas de epidemias⁶⁷. En los testamentos de la ciudad de Murcia apenas hubo deseo de que los restos mortales descansasen en cementerios hasta los años veinte del Ochocientos⁶⁸. No obstante, cabe decir que se crearon dos cementerios importantes, el de Puerta de Orihuela (1796), al este de Murcia, y el de Puerta de Castilla o de la Albatalía, al noroeste de la población, aunque

65. Francisco Cabarrús, *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública* (Vitoria: Imprenta de Don Pedro Real, 1808), 315-316.

66. Instrucciones de este tipo pueden consultarse en Ramón de Huesca, *Nueva instancia a favor*, 100-102 y Antonio Ponz, *Viage de España ó Cartas en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella*, T. XIV (Madrid: Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1787), 168-192.

67. Ana M^a Moreno Atance, *Cementerios murcianos: arte y arquitectura* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Tesis doctoral, 2005), 25, <http://eprints.ucm.es/tesis/ghi/ucm-t28599.pdf> (Consultado el 15 de febrero de 2015); Salvadora Nicolás Gómez, *La morada de los vivos y la morada de los muertos: arquitectura doméstica y funeraria del siglo XIX en Murcia* (Murcia: Universidad de Murcia, 1994).

68. Alemán Illán, "Actitudes colectivas ante", 110.

este último se construyó a principios del XIX por la elevada tasa de mortalidad motivada por las epidemias de 1804 y 1811⁶⁹.

La situación de Cartagena era diferente, principalmente por su enclave geográfico. Se trataba del principal puerto marítimo del Mediterráneo donde llegaban multitud de extranjeros que terminaban por asentarse en la zona. Hacia 1774 existía un cementerio de entierro exclusivo de musulmanes. En 1778 se construyó el cementerio del Hospital de la Caridad fuera de la ciudad, puesto que había uno anexo al mismo que había quedado infestado de cadáveres. Por su parte, el Hospital de Marina trasladó el cementerio, que desde mediados de siglo había tenido anejo, a la zona de Santa Lucía, iniciándose las obras en 1785⁷⁰.

El Hospital de la Caridad era una institución apreciada por los cartagenos. En varias mandas testamentarias se le hicieron donaciones para la curación de sus enfermos o para el culto de su iglesia:

Que se reparta (...) otra onza al Real Hospital de la Caridad de esta ciudad para ayuda al sustento de los pobres enfermos que se reciben en él para ser socorridos es sus dolencias y enfermedades⁷¹;

Para el santo Hospital de la Virgen de la Caridad de Cartagena una cadena de plata, chorrillos de oro con rosetas, cruz de oro y cinco anillos de lo mismo que tengo en mi poder para que se invierta en la manutención de los pobres enfermos que entran en dicho hospital⁷²;

Para el hermano mayor de la hermandad de Nuestra Señora de los Dolores que se venera en el Santo y Real Hospital de la Santa Caridad seiscientos reales de vellón para que los distribuya en cera y aceite que alumbré a tan gran Soberana Imagen⁷³.

Los informes que mandó la ciudad de Cartagena cuando Carlos III quiso recopilar información sobre el estado de los enterramientos en su país tuvieron bastante relevancia. Fundamental fue la memoria que ordenó realizar el intendente de la Marina, Alfonso de Alburquerque, donde figuraban los comentarios de seis médicos especialistas en epidemias y contagios. Principalmente para

69. Para un estudio en profundidad del proyecto, patronos e historia de los dos cementerios *vid.* Moreno Atance, *Cementerios murcianos*, 53-67.

70. El trasiego de personas de distintos países en la ciudad hizo que se tuviera presente la necesidad de edificar construcciones para inhumaciones de individuos no católicos. *Vid.* Juan B. Vilar, “El Cementerio Británico de Cartagena, primera necrópolis protestante en la Región de Murcia (1846-1874)”, *Anales de Historia Contemporánea* 15 (1999): 385-412.

71. Testamento de Manuela de Borja y Poyo, hermana de Francisco de Borja, Marqués de Camachos y Capitán General de Marina del ejército de Cartagena. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 6584, f. 398v. Cartagena, 1 de noviembre de 1804.

72. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 5965, f. 359v. Cartagena, 4 de diciembre de 1786.

73. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 6199, f. 35r. Cartagena, 20 de febrero de 1763.

evitar la propagación de las enfermedades infecciosas, propusieron desaguar la zona pantanosa del Almarjal, trasladar el cementerio que había al lado del Hospital de la Caridad a las afueras de la ciudad y crear un Jardín Botánico en su lugar⁷⁴. En 1787 el cartagenero Rodón y Bell, médico militar, publicó un tratado sobre el modo de tratar e impedir las enfermedades contagiosas. Además de recomendar que no hubiera basura ni animales muertos en las calles, que los presos se asearan más a menudo, que las cárceles tuvieran mejor ventilación, y que no se amasase el pan con agua de los pozos, instó a que se alejaran los cementerios de los núcleos de población⁷⁵.

Manuel Zalvide, Comisario de Guerra de Marina del Departamento de Cartagena, escribió una obra donde relataba las fases de construcción del nuevo cementerio del Hospital de la Caridad. Publicada en 1783, se tituló *Noticias del origen y progresión del Real Hospital de Caridad de Nuestra Señora de los Dolores*. En 1800, su mujer Manuela de Zaldua, ya viuda, aludió a la relación que el matrimonio había tenido con esta institución:

que mi cuerpo se deposite en el Santo y Real Hospital de la Caridad y sea sepultado en la bóveda que lo está mi citado marido, cuyo sitio le fue a él y a mi concedido en acuerdo formal por la Junta de Gobierno de dicho Hospital, en atención a nuestra inclinación y amor a la Santa Casa⁷⁶.

Los párrocos y frailes agradecían con el máximo favor, es decir, con un lugar privilegiado de sepultura, a las personas que los hubiesen ayudado en el mantenimiento de sus iglesias. Por ejemplo, los miembros del convento del Carmen Descalzo de Cartagena premiaron al caballero José de Aguilar con un emplazamiento en su iglesia para que se enterrara con su familia, por haber favorecido la construcción y el dorado de uno de los retablos. Así lo relataron los monjes:

José de Aguilar ha dado al dicho Convento tres mil reales de vellón para hacer un retablo del altar colateral de la Señora Santa Ana, y quinientos reales de vellón para ayuda a dorarlo (...) y que por este motivo, a instancia del referido caballero, y del buen deseo, que tiene aquella mencionada comunidad de servirle, ha determinado esta, por voto secreto, el darle una sepultura, o bóveda al pie del referido altar⁷⁷.

74. Moreno Atance, *Cementerios murcianos*, 195.

75. Martín Rodón y Bell, *Relacion de las epidemias, que han afligido a la ciudad de Cartagena, sus causas y metodo curativo arreglado à los mas celebres Autores* (Cartagena: Pedro Ximénez, 1787), 35; Francisco Guillén Grima y Fernando de San Eustaquio Tudanca, "Los orígenes de la epidemiología en Cartagena. La obra de Rodón y Bell", en *VIII Congreso Nacional de Historia de la Medicina*, T. II (Murcia: 1986), 718-729.

76. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 5633, f. 213v. Cartagena, 5 de febrero de 1800.

77. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 5618, f. 139r. Cartagena, 26 de mayo de 1773.

De igual forma, el canónigo de Murcia —primero lo fue de Sigüenza— historiador y censor de la Económica murciana, Juan Lozano y Santa, al tratar sobre su lugar de enterramiento, recordó sus acciones benefactoras como argumento principal para que se cumpliera su voluntad:

y si falleciere fuera de esta ciudad quiero se me entierre en la respectiva parroquia y siendo en la Villa de Jumilla, en la capilla de San Sebastián de los Lozanos, por ser patrono de ella, cuyo retablo mandé fabricar siendo Canónigo Penitenciario de la Catedral de Sigüenza por los años de mil setecientos sesenta y quatro, substituyéndolo en lugar del antiguo⁷⁸.

Los miembros de cofradías tenían asegurado su enterramiento en terreno sagrado. Aunque algunos no lo especificaran, la gran mayoría, consciente de este privilegio y apelando a sus derechos para que no hubiera descuidos, dejaron constancia de ello con frases del tipo “como hermano que soy de ella”, “de cuya cofradía soy hermano”, “como soy cofrade”, “de donde soy su indigna hermana”, etc.

De igual forma, algo muy importante para los fieles era la cohesión familiar tras la muerte, motivo por el que varios testadores quisieron sepultarse junto a sus seres queridos. Algunos contaban con alguna capilla, bóveda, panteón o carnero propio de su estirpe: “bajo la lámpara del altar mayor, en carnero que tengo y que nombran de los Siles”⁷⁹; “en la bóveda que hay en la capilla de Santa María del Socorro que es propiedad de mi familia en la parte y lugar que pareciese a mis albaceas”⁸⁰; “en la capilla de Santo Tomás propia de uno de los mayorazgos que posé el otorgante que se halla en el convento de Nuestro Gran Padre San Agustín de esta Ciudad fabricándose bóveda para ello”⁸¹. Otros simplemente manifestaron su anhelo de descansar “donde se halla sepultada mi prima y mujer legítima”, “donde se haia enterrado mi padre”, “donde se enterraron sus padres y suegros”, etc.

En ocasiones también se hacía referencia a las inscripciones de las lápidas, como otro de los recursos para asegurarse los sufragios por el alma. Por medio de estas frases los fieles trataban de perpetuar su memoria e incitar a los feligreses a rezar por ellos. El Caballero de la Orden de Santiago, Sebastián de Rueda

78. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 4228, f. 584v. Murcia, 11 de noviembre de 1803.

79. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 5664, f. 38v. Cartagena, 10 de febrero de 1769. *Vid.* M^a José Collado Ruiz, “Mando mi cuerpo a la tierra. La elección de la sepultura en el Arzobispado de Granada en la Edad Moderna”, *Revista del CEHGR* 23 (2011): 117-120.

80. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 2818, f. 10r. Murcia, 31 de enero de 1762.

81. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 5672, f. 84r. Cartagena, 18 de agosto de 1772.

y Chillerón, quiso que hubiese en su sepulcro “una lápida, si pudiere hallarse blanca, y no negra, con un rótulo que diga: aquí yaze un cadáver de un feligrés de esta parroquia, rueguen a Dios por él”⁸².

Como ya se ha apuntado, en Cartagena el enterramiento en cementerios se produjo antes que en Murcia. Sin embargo, aunque dispusiera de estos lugares de sepultura antes de las pragmáticas citadas, en la ciudad no se generalizó el deseo de inhumarse en campo santo hasta 1804, debido, principalmente, a los estragos que causó la epidemia de fiebre amarilla. En varias mandas testamentarias se refiere la muerte de algún allegado por dicha enfermedad. Manuela de Borja, al igual que hiciera su hermano, el II Marqués de Camachos, dejó testimonio de este padecimiento:

Y últimamente quiero que sucesivo a mi muerte se hagan celebrar veinte misas rezadas a beneficio del Alma de Pedro, cuyo apellido no tengo presente, que ha estado sirviendo de page en casa de dicho Exmo. Señor mi hermano, ya pocos días falleció de la epidemia que aflige este pueblo⁸³.

Este brote, iniciado en Cádiz en 1800 y que se extendió por diversas ciudades andaluzas hasta afectar a zonas levantinas como Alicante, diezmó de tal manera la población cartagenera que en poco tiempo los cementerios de la ciudad se hallaban infestos de cadáveres, lo que hizo que la Junta de Sanidad se viera en la obligación de instar a la construcción de uno nuevo⁸⁴.

Pero además, comenzó a elegirse el cementerio porque “está prevenido por la superioridad para todas las clases de que se compone el estado”, sin distinciones ni privilegios. Quizá en estos años ya fuera frecuente que el común de las gentes, del poderoso al menos pudiente, acabara en este lugar. Únicamente los más notables de la ciudad y los miembros más destacados del clero tendrían el privilegio de enterrarse dentro de las iglesias. Sea como fuere, a partir de 1804 la mayoría de los otorgantes mencionaron el campo santo como lugar de enterramiento, a veces apostillando “según y como últimamente está mandado por Reales Ordenes” y en otras ocasiones dejando constancia de que ya era

82. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 2673, f. 194r. Murcia, 26 de noviembre de 1758. Fue un poeta murciano del que sólo hay constancia de un soneto de alabanza al Padre Pajarilla. Redactó su testamento él mismo. Francisco J. Díez de Revenga y Mariano de Paco, *Historia de la literatura murciana* (Murcia: Universidad de Murcia, 1989), 195.

83. AHPMU, Sección Protocolos Notariales, Signatura 6584, f. 399v. Cartagena, 1 de noviembre de 1804.

84. Mercedes Pascual Artiaga, “La ciudad ante el contagio: medidas políticas y administrativas dictadas en la epidemia de fiebre amarilla de 1804 en Alicante”, *Asclepio* 54, no. 1 (2002): 125-153; Rafael Torres Sánchez, *Aproximación a las crisis demográficas en la periferia peninsular. Las crisis de Cartagena durante la Edad Moderna* (Cartagena: Concejalía de Cultura, 1990), 149-150; Moreno Atance, *Cementerios murcianos*, 208.

costumbre entre los fieles, además de tratarse del lugar “que corresponde” y el “destinado para los entierros”.

CONCLUSIONES

La inquietud de la Iglesia sobre el aumento del hedonismo y su relación con el desolador destino de las almas tras el fallecimiento tuvo consistencia en la disminución en torno a la meditación en el óbito. Una “despreocupación” o inicios de secularización que quizá se prolongó a la hora de redactar el testamento y que podría explicar la ausencia o menor desarrollo de determinadas mandas. Pero lo que no se puede negar, según se indica explícitamente en algunos testamentos, es que hubo un aumento en la confianza hacia los albaceas y un intento de manifestar en la muerte el despojo de la ostentación que tanto proclamaba la doctrina eclesiástica, junto al deseo de una piedad intimista e interiorizada enaltecida por las teorías vinculadas al jansenismo.

A pesar del formulismo de los testamentos y teniendo en cuenta el hecho de que no todas las personas pudieron dejar testimonio escrito de sus últimas voluntades, lo cierto es que esta fuente sigue permitiendo ahondar en las creencias y ritos generalizados en las sociedades del pasado. Aunque en la mayoría de los discursos teológicos se concedía más importancia a los actos que podían reducir las penas del alma, no fue menos relevante la necesidad de que los restos mortales recibieran el tratamiento establecido por la doctrina oficial, al estimar que los rituales en torno al cuerpo muerto eran decisivos para el posterior destino del alma.

Revestir la carne con un hábito religioso, con el anhelo de proyectar una apariencia de santidad y de beneficiarse de las indulgencias que el hecho de llevarlo reportaba en el tránsito, fue una constante en los testamentos consultados y, como en otras ciudades españolas, el hábito de San Francisco fue el más solicitado. Salvo las excepciones de algunos militares y dignidades sacerdotales que quisieron enterrarse con las vestiduras propias de sus cargos, todas las clases sociales cubrían sus restos mortales con un hábito religioso e incluso con una doble mortaja en la creencia de que así podrían disminuir su estancia en el Purgatorio.

El discurso teológico abogaba por la igualdad ante la muerte. Las riquezas temporales nada importaban a la hora del tránsito. Motivo por el que determinados aristócratas se detuvieron en reseñar en sus últimas voluntades el anhelo de ser inhumados con los hábitos de las órdenes religiosas defensoras de la pobreza y la humildad, incluso descalzos de “pie y pierna” como lo hacían los frailes de la orden franciscana. Esta modestia, aunada al mayor recogimiento que adquirió todo lo relacionado con el óbito, también quedó reflejada en la disminución de la pompa fúnebre y en el requerimiento de pobres en el cortejo, fundamentalmente

de la Casa de la Misericordia, conforme a las recomendaciones ilustradas que instaban a ayudar a las personas de estos centros en detrimento de los mendigos para acabar con la ociosidad.

Advertencias que, sin embargo, no se siguieron —al menos de forma inmediata— en lo que respecta al lugar de enterramiento. Las sepulturas parroquial y conventual siguieron siendo las más demandadas por la población, pese a las disposiciones regias que exhortaban a los fieles a enterrarse en los cementerios extramuros de las ciudades para acabar con los problemas higiénico-sanitarios que acarrearba la ingente cantidad de cadáveres inhumados en las iglesias. Diversos fueron los motivos, en los que se entremezclaron tensiones entre la normativa eclesiástica y gubernamental y la oposición del común de las gentes, que se negaba a aceptar un reglamento que atentaba contra la tradición y sus creencias más arraigadas. Tuvieron que reaparecer las epidemias para que se generalizara el enterramiento en el cementerio, como ocurrió en Cartagena tras el contagio de fiebre amarilla de principios del siglo XIX.

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán Illán, Anastasio. “Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII.” *Cuadernos de Historia Moderna* 9 (1988): 95-120.
—*Entre la Ilustración y el Romanticismo. Morir en Murcia. Siglos XVIII y XIX*. Murcia: Kiosco JMC, 2002.
- Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1983.
- Azero y Aldovera, Miguel de. *Tratado de los funerales y de las sepulturas*. Madrid: Imprenta Real, 1736.
- Bails, Benito. *Pruebas de ser contrario a la práctica de todas las naciones, y a la disciplina eclesiástica, y perjudicial a la salud de los vivos enterrar los difuntos en las iglesias y los poblados*. Madrid: Joaquín Ibarra, 1785.
- Bartolomé Bartolomé, Juan Manuel. “Entre la tierra y el cielo: el precio de la salvación eterna para las familias campesinas de Sahagún en el siglo XVIII.” *Estudios humanísticos, Historia* 2 (2003): 61-80.
- Bondeson, Jan. *Enterrado vivo, la aterradora historia de nuestro miedo primario*. Barcelona: Editorial B, 2002.
- Bruno Fernández, Francisco. *Disertación físico-legal de los sitios y parages, que se destinan para las sepulturas*. Madrid: Isidoro de Hernández Pacheco, 1783.
- Casey, James. “«Queriendo poner mi ánima en carrera de salvación»: La muerte en Granada (siglos XVII-XVIII).” *Cuadernos de Historia Moderna Anejos* 1 (2001): 17-43.
- Cea Gutiérrez, Antonio. “Los ciclos de la vida: Ritos y costumbres en torno a los difuntos en Salamanca.” *Revista de Dialectología y Tradiciones populares* 40 (1985): 21-68.
- Collado Ruiz, M^a José. “Mando mi cuerpo a la tierra. La elección de la sepultura en el Arzobispado de Granada en la Edad Moderna.” *Revista del CEHGR* 23 (2011): 117-120.
- “La salida de los enterramientos de las iglesias hacia los cementerios extramuros en la capital granadina. Un largo y difícil proceso.” *Tiempo y Sociedad* 12 (2013): 138-163.

- Cózar Gutiérrez, Ramón y Francisco de Borja Caparrós Gutiérrez. “La muerte ante la batalla. Actitudes religiosas y mentalidades colectivas en Almansa a principios del siglo XVIII,” *Cuadernos de Historia de España* 83 (2009): 247-274.
- Cruz Sánchez, Pedro Javier. “A propósito de algunos rituales mortuorios relacionados con la sal.” *Estudios del Patrimonio Cultural* 1 (2008): 5-14.
- Cuesta García de Leonardo, M^a José. “Los túmulos funerarios en las altas jerarquías sociales. La reproducción del modelo regio lejos de la corte.” *Imago: revista de emblemática cultural y visual* 6 (2014): 65-79.
- Gil Muñoz, Margarita. “Actitudes religiosas ante la muerte: marinos en el Madrid del siglo XVIII.” *Revista de Historia Naval* 111 (2010): 81-89.
- Gómez Bueno, Pedro. *Instrucciones mortuorias: ó Reglas para los enterramientos, y funerales de los Fieles Difuntos, en los Pueblos Cristianos*. Cádiz: Imprenta de la Casa de Misericordia, 1802.
- González Lopo, Domingo. *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2002.
- Granjel, Mercedes y Antonio Carreras. “Extremadura y el debate sobre la creación de cementerios: un problema de salud pública en la Ilustración.” *Norba. Revista de Historia* 17 (2004): 69-91.
- Hernández Domínguez, Julián. *La vida en Madrid a través de la muerte. La muerte en la Parroquia de San Sebastián de Madrid (1760-1810)*. Madrid: UNED. Tesis doctoral, 2014, <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:GeoHis-Jhernandez/Documento.pdf>.
- Huesca, Ramón de. *Nueva instancia a favor de los cementerios contra las preocupaciones del vulgo*. Pamplona: Viuda de Ezquerro, 1792.
- López, Roberto J. *Oviedo: Muerte y religiosidad en el siglo XVIII: Un estudio de mentalidades colectivas*. Asturias: Gobierno del Principado de Asturias, 1985.
- Lozano Ruiz, Carlos y Margarita Torremocha Hernández. “Asistencia social y cofradías en el Antiguo Régimen. Historiografía, líneas de investigación y perspectivas.” *Chronica Nova* 39 (2013): 19-46.
- Madariaga Orbea, Juan. *Historia social de la muerte en Euskal Herria*. Tafalla: Txalaparta, 2007.
- Martín García, Alfredo. “Religiosidad y actitudes ante la muerte en la montaña noroccidental leonesa: el Concejo de Laciana en el siglo XVIII.” *Estudios Humanísticos. Historia* 4 (2005): 149-176.
- Martínez de Sánchez, Ana M^a. “«La resurrección de los muertos»: significado del espacio sepulcral.” *Hispania Sacra* 57 (2005): 109-140.
- Martínez Mira, M^a Isabel. “Los marcadores discursivos y la negociación de poder en testamentos masculinos y femeninos españoles (siglos XVI-XVIII).” *Tonos Digital* 27 (2014), <http://www.tonosdigital.com/ojs/index.php/tonos/article/view/1146/714>, (Consultado el 16 de enero de 2015).
- Mateo Bretos, Lourdes. “La Historiografía de la muerte: trayectoria y nuevos horizontes.” *Manuscripts* 12 (1994): 321-356.
- Mateo Saura, Miguel Ángel. “Ritos funerarios en la huerta de Murcia”. En *Cultura y sociedad en Murcia*, editado por Luis Álvarez Munarriz, Francisco José Flores Arroyuelo y Antonino González Blanco, 359-376. Murcia: Universidad de Murcia, 1993.

- Moreno Atance, Ana M^a. *Cementerios murcianos: arte y arquitectura*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral, 2005, <http://eprints.ucm.es/tesis/ghi/ucm-t28599.pdf>.
- Novísima Recopilación de las Leyes en España*. Madrid: Sancha, 1805.
- Pascua Sánchez, M^a José de la. *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*. Cádiz: Diputación Provincial de Cádiz, 1984.
- Pascual Artiaga, Mercedes, “La ciudad ante el contagio: medidas políticas y administrativas dictadas en la epidemia de fiebre amarilla de 1804 en Alicante”, *Asclepio* 54, no. 1 (2002), 125-154.
- Peñafiel Ramón, Antonio. *Testamento y buena muerte. (Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII)*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1987.
- Reder Gadow, Marion. *Morir en Málaga: testamentos malagueños del siglo XVIII*. Málaga: Universidad de Málaga, 1986.
- Riquelme Gómez, Emilio A. “La Casica de las Ánimas. Una dependencia del culto funerario en la Catedral de Murcia.” En *Actas del Congreso: El comportamiento de las catedrales españolas, del Barroco a los Historicismos*, 23-30. Murcia: Universidad de Murcia, 2003.
- Rivas Álvarez, José Antonio. *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1986.
- Rodón y Bell, Martín. *Relacion de las epidemias, que han afligido a la ciudad de Cartagena, sus causas y metodo curativo arreglado à los mas celebres Autores*. Cartagena: Pedro Ximénez, 1787.
- Rodríguez Mateos, Joaquín. “«Bien a los muertos y utilidad para los vivos». El auxilio funerario en las cofradías de la modernidad”, en *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (Siglos XVI-XX)*, coordinado por José J. Hernández Palomo, 445-170. Sevilla: CSIC, 2004.
- Santonja Cardona, José L. “La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el Antiguo Régimen.” *Revista de Historia Moderna* 17 (1998-1999): 33-44.
- Sanz de la Higuera, Francisco José. “Vestiduras, hábitos, papeletas y ataúdes. El cadáver clerical en el Burgos del siglo XVIII.” *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 12 (2005): 215-246.
- Singular arbitrio, y Santa Industria, para que con brevedad salgas del Purgatorio*. Murcia: Vicente Llofriú, 1704.
- Tanck de Estrada, Dorothy. “Muerte precoz. Los niños en el siglo XVIII.” En *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre la tradición y el cambio*, T. III, coordinado por Pilar Gonzalbo Aizpuru, 213-246. México: El Colegio de México, 2005.
- Vilar, Juan B. “El Cementerio Británico de Cartagena, primera necrópolis protestante en la Región de Murcia (1846-1874).” *Anales de Historia Contemporánea* 15 (1999): 385-412.
- Vovelle, Michel. *Piété baroque déchristianisation en Provence au XVIII siècle*. París: Plon, 1973.