

## COMPORTAMIENTOS FUNERARIOS Y ESTATUS SOCIAL DE UNA ÉLITE DE PODER LOCAL. MURCIA, SIGLO XVIII

### *Funeral behaviours and Social Status of a vocal Power elite. Murcia, 18th Century*

Anastasio ALEMÁN ILLÁN

Depto. CCSS - Geografía e Historia. IES de Abarán. Murcia

RESUMEN: Estudio sobre el ritual funerario en Murcia durante el siglo XVIII, con especial atención a las actitudes de la élite de poder local y la nobleza local titulada.

*Palabras clave:* nobleza, estatus, ritual, muerte, escatología, miedo.

ABSTRACT: Study about funeral ritual in Murcia over XVIII century, with special attention on elite's and local nobility attitudes.

*Key words:* nobility, status, ritual, death, escatology, fear.

#### 1. INTRODUCCIÓN. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN Y FUENTES

El presente trabajo tiene su origen en la realización de nuestra tesis doctoral que dirigida por el doctor D. Javier Guillamón Álvarez fue leída en la Facultad de Letras de la Universidad de Murcia en septiembre de 1992. En aquel trabajo, estudiábamos las actitudes ante la muerte de los murcianos de finales del Antiguo Régimen (siglo XVIII), tomando como fuentes la literatura religiosa y sobre todo sermonaria y las actas notariales de testamento, intentando comprobar la adecuación o inadecuación entre discurso clerical y prácticas sociales, usando además una metodología mixta; «*impresionista*» es decir tradicional para la literatura religiosa usando la terminología de Michel

Vovelle<sup>1</sup>; cuantificada y serial para los testamentos, entendiendo que tanto los datos estadísticos como los discursos se complementan, condicionan y explican mutuamente, bien convergiendo o bien divergiendo.

Para el discurso clerical nos decidimos por estudiar las oraciones fúnebres, conscientes de su abundancia y de su configuración como uno de los *mass media* de la época moderna<sup>2</sup>. Este género fuertemente estereotipado, lastrado por su circunstancialidad concreta que lo hace ser casi una suerte de hagiografía laica inscrito en el ciclo festivo oficial<sup>3</sup>, no es sin embargo tan inmóvil y fosilizado como a primera vista pudiera parecer, al menos desde el último tercio de la centuria, cuando, por ejemplo, se verifica una revalorización de la *hora mortis* (agonía) como recurso estratégico y ya claramente ideológico contra la muerte nada crispada del filósofo. Entre las supuestas cualidades y actitudes que se predicaban de los personajes objeto de oración o panegírico fúnebre está como un

1. Véase: VOVELLE, Michel: *Ideologías y mentalidades*. Ariel. Barcelona, 1985, pp. 25-50. El maestro provenzal comentaba allí entre otras las obras de precursores tales como Huizinga o Ariés, siendo la obra de éste, *El hombre ante la muerte* (Taurus. Madrid, 1983), una síntesis modélica en tanto en cuanto maneja un gran número de fuentes y propone modelos de desenvolvimiento multiseccular de los sentimientos, representaciones mentales, y actitudes ante la muerte. Las fuentes pueden y deben ser múltiples y los enfoques metodológicos también, no limitándose a la cuantificación y la seriación, tal y cómo era entendida la llamada Historia de las mentalidades en los años 80. Sobre la crítica de la práctica historiográfica de los terceros *Annales* nos remitimos a VAQUERO, Julio: «Mentalidades e ideologías», en *La Historia a debate* (tomo II), BARROS, Carlos (Editor). Xunta de Galicia. Coruña, 1995, pp. 25-25.

2. La Iglesia católica se reservó siempre el papel de intermediaria entre los fieles y la verdad revelada, el dogma o simplemente la ortodoxia, frente a la doctrina reformada del libre examen. A ello hay que unir (e incluso seguir como consecuencia parcial de lo anterior) el alto índice de analfabetismo en el sur católico de Europa. Con esas premisas es la oralidad, vertebrada en tres fuentes (teatro, romance y sermón) la principalísima forma de acceso a la cultura de élite para la masa inculta. De ello se sirvieron los partidarios y también los detractores del Antiguo Régimen, en una evidente politización del púlpito. Sobre esto véase: DUFOUR, Gerard (Editor): Estudio preliminar a *Sermones revolucionarios del Trienio Liberal (1820-1823)*. Instituto Juan Gil Albert. Diputación de Alicante. Alicante, 1991, pp. 7-57.

3. La oración fúnebre es parte de una fiesta oficial impulsada por el corregidor con el concurso pactado de los dos poderes básicos de la sociedad murciana del siglo XVIII, el Cabildo catedralicio y el Concejo municipal. Se trata de demostrar y reiterar la fidelidad municipal murciana a la Monarquía de los Borbones a la llegada de un heredero que sustituyera al difunto rey o reina. En el ciclo festivo se integra el panegírico fúnebre por el difunto/a. Esto también se ve ampliado a personajes localmente importantes, tales como obispos, priores de conventos, o laicos poderosos, como el marqués de los Vélez o el padre de Floridablanca. El pacto al que nos referimos tiene plasmación factual y además documental, a propósito de la primera muerte real borbónica, la de la reina D.<sup>a</sup> María Luisa Manuela de Saboya acaecida en 1714. Véase: *Libro de Actas Capitulares del Archivo Histórico Municipal de Murcia* (AHMM). Año 1714. F.: 113-114 (11-VI-1714). Sobre todo esto nos remitimos a nuestra tesis (*Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII*), capítulo II, pp. 70-154.

tópico, extraído de manuales *ad hoc*<sup>4</sup>, el de ser caritativos, pero en el sentido de limosneros y también el de realizar obras benéficas. De las 24 oraciones fúnebres estudiadas para la realización de este estudio hemos detectado la primera de las cualidades aludidas en 9 ocasiones y 11 veces la segunda, repitiéndose en algunas de la oraciones fúnebres ambas cualidades que teóricamente adornaban a los personajes objeto de oración fúnebre, en lo que es evidente construcción de un estereotipo humano propuesto como modelo. Esto, además de ajustarse bien a los moldes temáticos del género, es lógico que sea así pues el púlpito local está, en este asunto al menos, en manos de los mendicantes y/o jesuitas hasta su expulsión, evolucionando después la preferencia hacia oradores sacros extraídos del Cabildo catedralicio hacia finales de la centuria<sup>5</sup>, siendo por tanto los hipotéticos grandes beneficiarios del caudal de limosnas, legados y otras dádivas que demostrarán la fe, como prescribía la doctrina aceptada para todo buen católico desde el Concilio de Trento<sup>6</sup> y como han demostrado varios estudios regionales, tales como los de Baudilio Barreiro para la nobleza asturiana y María José de la Pascua para el caso gaditano, al configurarse las pompas barrocas a finales del siglo XVI, esto es, en coincidencia con la contrarreforma católica<sup>7</sup>.

4. Véase: VALERA, Javier: *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*. Turner. Madrid, 1990, pp. 55, 116 y 144.

5. La nómina de los predicadores es la siguiente: 20 clérigos regulares frente a 4 seculares. Del clero regular son preferidos los órdenes mendicantes: franciscanos con seis obras y dominicos con tres, pero ante todo destaca la Compañía de Jesús que hasta en seis ocasiones fue el núcleo del que partieron las ideas. El clero catedralicio empieza a predominar hacia finales de siglo (tres de las cuatro últimas oraciones fúnebres de nuestra serie las pronunciaron canónigos de la catedral, lo que prueba la secularización definitiva y hasta politización de la que hablaba Gerard Dofour. Entre ellos predomina por no decir impera el elemento reaccionario, ideológicamente hablando, como es el caso del magistral Dr. Pedro Antonio de Eguía, autor de la oración fúnebre por Luis XVIII de Francia, hacia 1826, perteneciente al círculo del significado absolutista deán Ostolaza. Sobre esto último nos remitimos a la obra de Francisco Candel Crespo. Véase: CANDEL CRESPO, Francisco: *La azarosa vida del deán Ostolaza*. Academia Alfonso X el Sabio. Murcia, 1981, pp. 168-169 para el sermón citado y también 185-196 para una visión más general de las relaciones del polémico clérigo con otros elementos clericales murcianos. En la oración fúnebre por Luis XVIII de Francia creemos advertir la mano de Ostolaza o al menos su influencia, cuando se queja amargamente de los *destrozos del atrabiliario filosofismo* del siglo. También nos encontramos en nómina al polifacético historiador y erudito local canónigo y más tarde censor de la Real Sociedad de Amigos del país de Murcia, Dr. Juan Lozano y Santa, encargado por el Ayuntamiento de decir la oración fúnebre del padre de Floridablanca hacia 1786, en la que contrapone la figura del *filósofo cristiano* (supuestamente D. José Moñino Gómez) a la del filósofo a secas, para después arremeter contra Bayle, Voltaire, Diderot, D'Alembert y Rousseau, citándolos expresamente. Véanse ambos documentos en el Archivo Histórico Municipal de Murcia (AHMM), signaturas 1-D-18 y 12-C-12 respectivamente.

6. Sobre esto nos remitimos a DELUMEAU, Jean: *El catolicismo. De Lutero a Voltaire*. Labor. Barcelona, 1973, pp. 12-53.

7. Baudilio Barreiro notaba en un estudio clásico sobre el tema cómo la presencia de los pobres en el cortejo fúnebre es de rigor a finales del siglo XVI, mientras que es desconocida o casi en la

Hay que decir también, para entender en sus adecuados términos el presente trabajo, que nos estamos moviendo dentro de unos marcos mentales en el terreno escatológico que nos remiten a la codificación culta de los espacios-tiempos que siguen a la muerte y que conciben, como una posibilidad tenida por real la del purgatorio, fenómeno que se debe según Le Goff a la escolástica clásica del siglo XIII, aunque se puede atestiguar incluso antes<sup>8</sup>. Prevenirlo y obviarlo incluso, en tanto que un pequeño por transitorio infierno, es la clave esencial de la red de gestos que envuelven la muerte cristiana primero y católica después; clave que estaba perfectamente operativa en la mente de la generalidad los españoles del siglo XVIII, como lo prueba la vigencia de las creencias en las ánimas del purgatorio, el ángel custodio, etc como ha estudiado recientemente el profesor Teófanos Egido, en la publicística del momento y antes que él, en estudios casi todos ellos de corte cuantitativo y serial autores como Rivas Álvarez para el caso sevillano, Peñafiel Ramón para el caso murciano de la primera parte de la centuria que nos ocupa, Marión Reder en el caso de Málaga durante el primer cuarto del siglo, María José de la Pascua en el Cádiz de la primera mitad de la centuria, Olga López i Miguel para Mataró o Manuel Hernández para Canarias, además de los casos castellanos con una mayor base geográfica y multiseccular duración cronológica, tales como los trabajos de Máximo García Fernández para Valladolid y comarca o Francisco Javier Lorenzo Pinar para Zamora y Tierra del pan<sup>9</sup>.

---

primera mitad de esa centuria. Véase: BARREIRO MALLÓN, Baudilio: «La nobleza asturiana ante la muerte y la vida», en *Actas del Segundo Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*. Volumen II. Sección 3ª. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1984, pp. 39 a 41. Por su parte María José de la Pascua constata que es en las sinodales de finales del XVI en el obispado de Cádiz (1591) cuando se verifica la configuración y codificación de las pompas mortuorias y su tipología. Véase: DE LA PASCUA SÁNCHEZ, María José: *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*. Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1984, pp. 163-164.

8. Las tesis de Le Goff en: LE GOFF, Jacques: *El nacimiento del purgatorio*. Taurus. Madrid, 1981. La clave para Le Goff es que la mente medieval, y ya desde entonces en adelante, concibe la escatología como polarizada en torno a las nociones espaciales (más que temporales) de *subir, atravesar, salir*. El Purgatorio es así más un espacio, un lugar reversible y atravesable que un tiempo. Los sermones que hemos analizado que no son oraciones fúnebres así lo prueban (véase el capítulo V de nuestra tesis). Sobre esto último véase: LE GOFF, Jacques: «Los gestos del Purgatorio», en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Gedisa. Barcelona, 1985, pp. 44-51.

9. Una síntesis reciente sobre las creencias colectivas del momento y las prácticas que le van aparejadas, a través de la publicística, lo podemos hallar en: EGIDO, Teófanos: «Religión», en AGUILAR PIÑAL, Francisco: *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Trotta-CSIC. Madrid, 1996, pp. 739-814. El estudio serial y cuantificado de los testamentos dieciochescos tuvo una pléyade de estudios en la década de los 80 y primeros 90. Sin ánimo de ser exhaustivos, hemos manejado para el presente trabajo los siguientes: RIVAS ÁLVAREZ, José A.: *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*. Diputación Provincial de Sevilla. Sevilla, 1986. PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *Testamento y buena muerte (Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII)*.

Es obvio que para encontrarnos con lo que la época llamaba bella o *buena muerte* (la ritualizada, canónica y ortodoxa) hay que buscar en los testamentos en tanto que actas de última voluntad. En ellos hallamos el aspecto concreto, significativo, de la caridad mortuoria, como una más de las estrategias de gran valor para la salvación personal de los otorgantes. Pero lo encontramos en acto, no en potencia o en discurso como es en el caso de las oraciones fúnebres. Comprobaremos las *apropiaciones* según la propuesta metodológica de Roger Chartier para la Historia cultural o la «percepción de la muerte», contando y también leyendo, tal y como sabiamente sugiere a su vez el profesor Teófanos Egido<sup>10</sup>, socialmente operativas que se han verificado en el seno de la sociedad murciana durante el siglo XVIII en este asunto. Centraremos la atención, preferentemente, en los grupos socialmente dominantes, la élite de poder local y la nobleza titulada murciana<sup>11</sup>, por razones obvias: son los que más bienes

---

Academia Alfonso X el Sabio. Murcia, 1987. DE LA PASCUA SÁNCHEZ, M.<sup>a</sup> José: *ob. cit.* LÓPEZ I MIGUEL, Olga: *Actituds col.lectives davant la mort i discurs testamentari al Mataró del segle XVIII*. Rafael Dalmau. Mataró, 1987. REDER GADOW, Marión: *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII*. Universidad de Málaga-Diputación Provincial de Málaga. Málaga, 1986. HERNÁNDEZ, Manuel: *La muerte en Canarias en el siglo XVIII. (Un estudio de historia de las mentalidades)*. Ayuntamiento de La Laguna- Centro de la Cultura Popular Canaria. Santa Cruz de Tenerife, 1990. GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo: *Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*. Junta de Castilla y León. Valladolid, 1996. LORENZO PINAR, Francisco Javier: *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1991.

10. Adoptamos plenamente la propuesta metodológica de Roger Chartier para la Historia de la cultura. Este autor propone, creemos que acertadamente por lo que tiene de enriquecedor este planteamiento, considerar los productos culturales no como *objetivos*, es decir, con valor en sí mismos, sino *objetivados*, es decir, como son para nosotros, *apropiándonos* de ellos. En este caso concreto se trata de ver cómo era ejercida real y socialmente la caridad por parte de la élite social murciana ya que era predicada los sermones como una medida más de la batería de gestos para una buena muerte. Sobre esta interesante perspectiva metodológica véase: CHARTIER, Roger: *El mundo como representación. Historia cultural entre práctica y representación*. Gedisa. Barcelona, 1992, pp. 30-36 y 52-53. Por otros caminos, esta perspectiva ya había sido suscitada también por Michel Vovelle cuando afirmaba: «*Historia de las mentalidades: estudio de las mediaciones y de la relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y la manera en que la cuentan y aun en que la viven*». El subrayado es nuestro. Es sinónimo de las tesis de Chartier sólo que dicho de otra manera. En *ob. cit.*, p. 19. Sobre las propuestas de Teófanos Egido véase: EGIDO, Teófanos: «Mentalidades y percepciones colectivas», en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y CREMADES GRIÑÁN, Carmen María (editores): *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Actas de la 2.<sup>a</sup> Reunión Científica de la A.E.H.M.* Universidad de Murcia. Murcia, 1993, pp. 57-71.

11. Entendemos por élite de poder local al grupo que ostenta y ejerce el poder municipal, o sea los regidores del Concejo y también la pequeña nobleza titulada local en trance de hacerse absentista desde 1730-1760 y que ha obtenido el paso del señorío al título desde los últimos Austrias a los primeros Borbones. Así mismo estimamos que deben ser considerados pertenecientes a este selecto, pero no totalmente cerrado grupo de la sociedad murciana del setecientos los miembros familiarmente emparentados con el Regimiento de la ciudad y que se sientan en el otro gran poder

temporales poseen y los que más obligados moralmente al menos y en principio están a demostrar externamente su posición y dar pautas de conducta al resto de los grupos sociales, tal y como demostró hace tiempo el maestro J. A. Maravall, para el pleno Barroco y Javier Guillamón para el siglo XVIII<sup>12</sup>. Además, ni que decir tiene que un estudio de estas características roza, cuando no invade

---

real y fáctico de la sociedad murciana local, el Cabildo de la Catedral (deán, canónigos-dignidades, racioneros y prebendados). Por último creemos que deben ser incluidos en el grupo los jurados, primero por ser frecuentemente perpetuos, es decir, patrimoniales, y segundo por ser frecuentemente los agentes locales de la nobleza titulada cortesana murciana desde mediados del siglo XVIII. Las respectivas esposas, también ya que se practicaba la endogamia social y también estamos hablando de una mera cuestión de estatus o sea de posición social, independientemente del papel económico de la mujer en aquellos momentos. La delimitación que hacemos es primero familiar y social, más que meramente institucional, pues las familias desbordan los marcos del Regimiento del Concejo y del Cabildo y son frecuentes los lazos de parentesco de los hombres que integran ambas instituciones. Los contornos sociales y mentales del grupo han sido muy bien definidos por el profesor Eiras Roel para el caso de Santiago cuando afirma. *Así pues, la condición de individuo preeminente de la sociedad urbana del momento exige reunir a la vez fortuna, prestigio, poder y respetabilidad social ( y no necesariamente linaje noble, aunque la mayor parte de de sus individuos vivan noblemente, y un elevado porcentaje posean patentes de hidalguía o nobleza, casi siempre reciente)*. Véase: EIRAS ROEL, Antonio: «Las élites urbanas de una ciudad tradicional: Santiago de Compostela a mediados del siglo XVIII», en *Actas del 2.º Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. Vol. II*. Universidad de Santiago de Compostela Santiago de Compostela, 1984, p. 121. Para establecer estos límites sociológicos hemos usado a los autores siguientes: PÉREZ POVEDA, Arthur Philippe y ALARCÓN PEDREÑO, Antonio Amalio: «Puxmarín-Fajardo, Molina-Junterón. Estrategias familiares en el proceso de transición entre señorío jurisdiccional y nobleza titulada en la Murcia del setecientos», en *Actas del Congreso Internacional Historia de la familia. Una nueva perspectiva sobre la sociedad europea* (Ejemplar fotocopiado). Murcia, 1994, pp. 1041-1050. HERNÁNDEZ FRANCO, Juan: «Cultura de élites y estratificación social en la España moderna. Aproximación metodológica a través de los estatutos de información de limpieza de sangre», en HERNÁNDEZ FRANCO, Juan (editor): *Familia y poder. Sistemas de reproducción social en España (siglos XVI-XVIII)* Universidad de Murcia. Murcia, 1995, pp. 81-99. LAMBERT-GORGES, Martine: «Imágenes de la familia y de la respetabilidad social a través de las encuestas de las Órdenes militares (siglos XVI-XVII)», en *idem* al anterior, pp. 19 a 48. PÉREZ PICAZO, M.ª Teresa: «De regidor a cacique: Las oligarquías municipales murcianas en el siglo XIX», en SAAVEDRA, Pegerto y VILLARES, Ramón (editores): *Señores y campesinos en la Península ibérica (siglos XVIII-XX)*. Vol. 2º. Consello de cultura galega y Crítica. Barcelona, 1991, pp. 16 a 37. GUILLAMÓN ÁLVAREZ, Javier: *Regidores de la ciudad de Murcia. (1750-1836)*. Universidad de Murcia- Academia Alfonso X el Sabio. Murcia, 1989.

De todos estos estudios citados observamos la reiteración de nombres familiares que nos vamos a encontrar en nuestra documentación: Fajardo, Roda, Puxmarín Riquelme, Fontes, Barnuevo, Melgarejo, Sandoval, Saurín ( o Saorín), Ortega, Carrillo, Torres, Avellaneda etc...

12. Sobre estos aspectos nos remitimos al concepto de honor y honra que es grupal (estamental), externo, exhibible, y directivo en tanto que modelo a seguir, aspiración general, incluso en el utilitarista siglo XVIII (en el que únicamente se pretendió devolver honorabilidad a los artesanos, quitando vileza al trabajo manual, aunque siempre dentro de los marcos sociales y mentales de la sociedad estamental). Véase: MARAVALL, José Antonio: *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Siglo XXI. Madrid, 1979 y GUILLAMÓN ÁLVAREZ, Javier: *Honor y honra en la España del siglo XVIII*. Universidad Complutense. Madrid, 1980.

decididamente, el ámbito de lo sociológico y de lo antropológico, ya que establece una serie de reglas (no escritas sino simbólicas) de relación y comportamiento sociales en el microcosmos social urbano murciano de finales del Antiguo Régimen. Precisando más, diremos que nos vamos a centrar en el ritual mortuario socialmente escenificado, esto es, en el cortejo fúnebre que acompaña al cuerpo del difunto y en algunos aspectos del velatorio del cadáver. Hablamos pues de lo que acontece tras la muerte, o al menos de las intenciones de los testadores para esos tan decisivos y numinosos momentos para la escatología primitiva como es la mentalidad habitual (por ser la más extendida) en época preindustrial<sup>13</sup>.

Para proceder al estudio de las actitudes ante la muerte realizamos dos tipos de muestreo en la gran masa de actas de testamentos disponibles en el Archivo Histórico Provincial de Murcia. Uno por años-testigo en las fechas de 1705, 1730, 1755, 1775, 1795 y 1825, y otro, complementario y cronológicamente paralelo al anterior considerando intervalos más largos y flexibles de tiempo: 1705-1720, 1750-1760 y 1790-1800<sup>14</sup>. Este último incorporaba además un criterio sociológico

13. La comunidad de vivos y muertos es un rasgo estructural evidente de la mentalidad primitiva de poblaciones extraeuropeas. Desde este momento la muerte, en tanto que hecho cultural, es rodeada de una mitología y/o simbología que la dota de contenido y la explica para el hombre, *domándola* de alguna manera. De ahí que el cadáver y el tiempo que sigue de forma inmediata a la muerte sea rodeado de implicaciones graves e importantes para la integración adecuada o no en esa otra especie de segunda realidad que es lo que sigue a la muerte, a lo que el cristianismo llamó purgatorio. Para esto nos remitimos a THOMAS, Louis Vincent: *Antropología de la muerte*. FCE Méjico, 1983, pp. 26-33, 195-267, 297-325 y 473 y ss. Que el imaginario mental colectivo popular todavía está informado hasta fechas bien recientes de esto nos lo demuestra el trabajo del antropólogo Lisón Tolosana sobre la Santa Compañía en Galicia. Este autor manejando la fuente oral y los documentos de época ha descifrado esa construcción mental colectiva que es la procesión nocturna de almas penantes, viendo sus paganos orígenes, su transformación en la Edad Media y moderna y su manipulación por parte de la Iglesia parroquial, con un enfoque a caballo de lo antropológico y lo histórico. Véase: LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas*. Akal. Madrid, 1998. Ni que decir tiene que este estudio revela, además, la sutil e históricamente cambiante dialéctica entre cultura oficial y cultura popular.

14. Para el primero de los sondeos reunimos un total de 952 actas de testamento, que se corresponden a un total de 1134 testadores, ya que algunos de los testamentos son dobles y hasta triples. Para el segundo de los sondeos, el que llamaremos sociológico reunimos un total de 543 actas que se corresponden a 618 testadores. Los Protocolos notariales consultados, todos ellos pertenecientes al Archivo Histórico Provincial de Murcia (en adelante AHPM) son los que se corresponden a las siguientes signaturas: 760, 990 bis, 1724, 2606, 2743, 2903, 2968, 3058, 3104, 3202, 3279, 3427, 3500, 3561, 3586, 3655, 3743, 3793, 3896, 3906, 3936 para el año 1705. núms. 2325, 2426, 2459, 2488, 2530, 2631, 2764, 2892, 2898, 2923, 3111, 3187, 3272, 3294, 3491, 3496, 3574, 3597, 3682, 3763, 3813, 3887, 3992 para el año testigo de 1730. núms. 2409, 2439, 2513, 2590, 2668, 2686, 2787, 2815, 2863, 2919, 2959, 2989, 3031, 3052, 3174, 3198, 3279, 3329, 3398, 3411, 3452, 3489, 3855, 3966, 3968, 4033, 4079 y 4101 para el año testigo de 1755. núms. 2341, 2342, 2417, 2447, 2522, 2560, 2703, 2723, 2826, 2847, 3004, 3036, 3078, 3216, 3239, 3240, 3371, 3389, 3431, 3526, 3554, 3603, 3639, 3712, 3713, 3806, 4051, 4090, y 4091 para el año testigo de 1775. núms. 2376, 2377, 2455, 2529, 2548, 2582, 2622, 2661,

en su configuración, a fin de intentar soslayar el peligro metodológico de la supuesta homogeneidad social de las mentalidades colectivas, una de las principales impugnaciones tradicionales de la antes llamada *Historia de las mentalidades* junto a su vaguedad conceptual<sup>15</sup>. De esta manera, hemos distinguido hasta seis grupos sociales: élite de poder local, clero, profesionales liberales, burguesía de los oficios, comerciantes y habitantes del medio rural murciano (término municipal de la ciudad de Murcia, tanto de huerta —regadío— como campo —secano—)<sup>16</sup>. Las condiciones están pues dadas para la comparación de las actitudes colectivas así observadas, combinando el análisis de las dos muestras construidas por nosotros y jugando con la diacronía y la sincronía de los

---

2683, 2736, 2868, 3097, 3154, 3268, 3351, 3443, 3447, 3482, 3544, 3505, 3620, 3633, 3954, 4072 para el año testigo de 1795 haciendo la salvedad de que como dos escribanías no contaban con el protocolo correspondiente a dicho año optamos por tomar en consideración el del año siguiente núms. 4184, 4236, 4266, 4360, 4383, 4394, 4412, 4435, 4480, 4508, 4517, 4553, 4616, 4678, 4812, 4840, 4896, 4925, 4926, 5007, 5022, 5058 y 5076 para el sondeo del año 1825.

Para el sondeo por cortes cronológicos y criterio de estructura social, se han consultado los siguientes protocolos, haciendo también constar que no señalamos los reutilizados de la primera muestra: 2366 al 2375, 2378 al 2385, 2406, 2410, 2411, 2470, 2471, 2473 al 2476, 2481, 2505, 2508, 2510, 2511, 2527, 2550, 2553, 2562, 2564, 2580, 2586 al 2589, 2592, 2594, 2608, 2611 al 2620, 2624, 2677 al 2679, 2687, 2688, 2693, 2733, 2742, 2744, 2746, 2750, 2751, 2753 al 2756, 2758, 2759, 2783 al 2786, 2788, 2790, 2828 al 2832, 2865, 2867, 3266, 3416, 3474, 3540, 3669, 3670, 3671, 3673 al 3677, 4016, 4223 y 4226.

15. La noción de mentalidad como concepto supuestamente interclasista, es decir de época, a la manera de Maravall (en su libro sobre *La cultura del Barroco*. Ariel. Barcelona, 1983) fue puesta en circulación por Carlo Ginzburg el reivindicar y presentar su magnífico estudio individual y no colectivo (esto es, de microhistoria de las mentalidades, perfectamente legítimo y hasta recomendable, cuando todavía no se estilaba tal enfoque) de los aspectos mentales de la realidad histórica del molinero Menocchio. Véase: GINZBURG, Carlo: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Muchnik Editores. Barcelona, 1986, pp. 24-27. Por su parte, Josep Fontana, ha matizado su primera opinión muy negativa (*tarea poco seria* la llamaba) sobre la Historia de las mentalidades que expresaba en *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Crítica. Barcelona, 1982, p. 171. Posteriormente le achaca su ambigüedad conceptual que puede ser aprovechada por «toda clase de embaucadores y lo que es peor podemos estar ofreciendo a las jóvenes generaciones de historiadores que se inician en la investigación una cobertura puramente nominal para una práctica carente de rigor». La cita está extraída de FONTANA, Josep: *La historia después del fin de la historia*. Crítica. Barcelona, 1992, pp. 111-112. Con todo, hoy en día sigue siendo necesaria una disciplina que venga a llenar el hueco entre la historia de las ideas y la historia social, se llame como se llame, por ejemplo Historia cultural o Historia social de las ideas dentro de esta última. Sobre esto nos remitimos a la revisión conceptual e historiográfica que en su día (mediados de los ochenta) llevó a cabo Peter Burke y que ha sido editada hace poco en castellano. Véase: BURKE, Peter: *Formas de Historia cultural*. Alianza. Madrid, 2000, pp. 207-230.

16. Hemos procedido como por ejemplo hace José Antonio Rivas Álvarez, en su estudio sobre las actitudes ante la muerte en Sevilla (siglo XVIII) o en otro ámbito geográfico y cronológico (Asturias a caballo de los siglos XVIII y XIX) Julio Antonio Vaquero Iglesias. Véase: RIVAS ÁLVAREZ, José Antonio: *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*. Diputación de Sevilla. Sevilla. 1986. y VAQUERO IGLESIAS, Julio Antonio: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Siglo XXI. Madrid, 1991.

fenómenos detectados, aunque siempre dentro de los parámetros de la larga duración como la más adecuada para el estudio de las representaciones mentales y las actitudes que las acompañan y expresan.

## 2. EL CORTEJO FÚNEBRE Y LA FIGURA DEL POBRE ENTRE LOS GRUPOS DE ÉLITE

### 2.1. Contexto general. Análisis diacrónico

Una vez el cuerpo amortajado debe conducirse a la iglesia o al cementerio (según la elección del testador) para los sufragios y el entierro. Es el momento del cortejo fúnebre. La situación de este indicador se puede seguir a través del CUADRO 1. En él, hemos actuado atribuyendo valores convencionales a las diversas posibilidades que íbamos observando y clasificándolas de menor a mayor complejidad o barroquismo.

De este cuadro, varias conclusiones parecen desprenderse. También estimamos que las formas concretas de presentarse este indicador y su evolución cronológica debe ser matizada o concretada en función de la complementariedad y el cruce de los dos tipos de sondeos de actas notariales que manejamos.

La primera constatación que hacemos es que a una cierta diversificación y descuido de la práctica del cortejo fúnebre durante el primer tercio del siglo XVIII (relativa tan sólo por otra parte ya que los tipos A, A1, G y F copan la mayoría de las últimas voluntades) sucede una segunda fase en la que todo parece más convencional y homogéneo. Son los años 1775 y 1795 en donde los tipos A, G, y sobre todo A1 (que supone la llamada al cura de la parroquia, con la cruz y el sacristán además de la voluntad de los albaceas). El punto de inflexión entre ambas fases parece estar hacia 1740-1750. Fijémonos para determinar esto, cómo en 1705 casi un 30% de los otorgantes o no especifican nada o dejan el asunto de las pompas mortuorias en manos de sus albaceas (tipos E y F). En 1730 el interés de los otorgantes por este aspecto de la red de gestos de la muerte de antaño ha subido bastante pues el porcentaje de los tipos E y F (no especificar o dejarlo a voluntad de los albaceas) se ha reducido a la mitad, alcanzando un 15,04% y ya en 1755 es menor de un 8%. Y al mismo tiempo observamos cómo, paralelamente, va creciendo el número de aquellos que o bien mandan asistir lo imprescindible (cruz, cura y sacristán de la parroquia a la que pertenecen, o sea lo que hemos denominado tipo A), o bien, y sobre todo de aquellos que una vez que han solicitado el acompañamiento mínimo, delegan en sus albaceas por si estos quisieran añadir algún aditamento extraordinario (tipo A1): 12,97% en 1705, 29,65% en 1730, 51,08% en 1755 y el máximo de 66,20% en 1775.

Se detecta pues, tomando como criterio la estricta y personal voluntad del testador una aparentemente creciente despreocupación por la pompa barroca en

los cortejos fúnebres. Sin embargo, éste es un aspecto del problema de la muerte que refleja bien el hecho de que las resistencias mentales al cambio son o pueden ser muy operativas en la historia cultural pues la presión social o la costumbre, como queramos llamarla, expresada por los albaceas, puede diferir de la voluntad personal e íntima de la persona que hace testamento. Por eso antes hemos usado el término aparente para designar lo observado desde la mera consideración de la estadística. Hay que ser conscientes de que esa «voluntad de los albaceas» no es posible estudiarla; se nos escapa a la observación, a no ser que comparemos los poderes para testar con los testamentos por poder, pero estas últimas actas son minoría y por tanto sus conclusiones no deben cuantificarse para extraer conclusiones estadísticamente fiables. Con todo, parece claro que la generalidad de los murcianos se ha despreocupado de reglamentar con precisión este aspecto del ritual funerario: entre 6-7 de cada 10 de los que testan hacia el último tercio de la centuria, lo que contrasta con el escaso margen de acción que se les concedía a los albaceas en otras latitudes, caso de Valladolid por ejemplo<sup>17</sup>.

## 2.2. *La simplicidad y el rechazo teórico de la vana pompa*

El siglo XVIII murciano queda jalonado por tanto, entre dos momentos bien contrastados en lo que se refiere a la manifestación externa, en forma de cortejo fúnebre, de la piedad barroca: el primer tercio en el que todavía se manifiesta muy viva dicha piedad barroca (grupos D, H, y sobre todo el G es decir, cortejos funerarios en los que se integra el clero tanto secular como regular, alcanzando cotas no despreciables en 1705 y 1730 de más del 25% en conjunto de los tres tipos propuestos) y el último tercio en el que el tono general es más discreto. Las décadas centrales del siglo serían las del cambio de sensibilidad en este terreno. Además de todo esto, el siglo XIX trae una importante novedad ya intuida a finales de la centuria anterior: el creciente papel de las cofradías en lo tocante al cortejo fúnebre (tipo llamado por nosotros J). Esta delegación que hace el testador ya había comenzado hacia finales del siglo XVIII si invocamos ahora la muestra por años testigo: 20 casos, es decir, algo más del 6% en 1795 y se afianza treinta años más tarde: 22 casos, o sea, cerca de un 12% de los otorgantes. A esta última cifra habría que añadir esos 11 casos más en los que junto a los albaceas aparece la cofradía como los depositarios de la confianza del difunto (tipo I, con un 5,88%, lo que elevaría la «cuota de confianza», si se nos permite la expresión, de las cofradías hasta más allá del 17%, esto es: la tercera posición en el *ranking* de preferencias del año testigo de 1825). Esta irrupción súbita de la responsabilidad

17. Véase.: GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo, *op. cit.*, pp. 192-208.

de la cofradía en los ritos funerarios ya la notábamos y dimos cuenta de ella en otro lugar<sup>18</sup>. Resulta muy novedosa por tardía si la comparamos con la acentuada confianza y recurso a la cofradía de otros lugares de España a lo largo de todo el siglo XVIII, como es el caso de Cádiz, en donde un 43,42% de los que eligen cortejo fúnebre piden la asistencia de la/s cofradía/s o en el caso de Zamora, con porcentajes similares<sup>19</sup>.

Se puede observar también cómo las comunidades conventuales son prácticamente desconocidas fuera de sus conventos desde mediados de siglo. Ha caído en desuso verlos como cortejo fúnebre tras el cadáver. Por contraposición, el clero secular (toda la gama del tipo G) se mantiene aunque con oscilaciones a lo largo del período considerado, recuperando incluso posiciones en los sondeos de 1.795 y 1.825, respecto de los niveles de 1.755 y 1.775.

Comprobamos también y otra vez cómo el desapego por reglamentar personalmente el cortejo fúnebre (tipos E y F es decir, o no especificar nada o dejarlo a voluntad de los albaceas) parece ser fenómeno brusco y a caballo de la bisagra de 1800. Así, en el sondeo de 1825 el interés por reglamentar el cortejo añadiéndole algo más de lo imprescindible (cruz, cura y sacristán de la iglesia parroquial de donde se es feligrés) se ha dejado casi sólo a los albaceas (tipos A1 y F) y en menor grado a las cofradías a las que se dice pertenecer. Coincide aquí la cronología y la brusquedad del proceso en los casos murciano y vallisoletano, pues Máximo García señala cómo en Valladolid entre 1800 y 1830 pasa de un 22,7% a un 64,2% la delegación de responsabilidades en cuanto a la realización de las pompas mortuorias en los albaceas<sup>20</sup>.

Por todo lo dicho, habrá que afirmar que durante la segunda mitad del siglo en Murcia las pompas barrocas devienen arcaizantes, están en regresión, aunque todavía no han desaparecido del todo. Esta última afirmación se puede concretar mucho más usando de otro indicador a la manera vovelliana, es decir, cruzar la información testamentaria que se nos presenta fragmentada. Se trata de comprobar el cuándo, el cómo y el quién de las cláusulas de rechazo de la pompa y la vanidad mundana que nos encontramos en los testamentos<sup>21</sup>.

18. Véase: ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: «Sociabilidad, muerte y religiosidad popular. Las Cofradías en Murcia durante el siglo XVIII», en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y otros (coordinadores): *La religiosidad popular*, vol. II. Anthropos. Barcelona, 1989, pp. 361- 383.

19. Véase: DE LA PASCUA, María José: *op. cit.*, p. 169. Y LORENZO PINAR, Francisco Javier: *op. cit.*, pp. 149-151.

20. Confróntese: GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo: *op. cit.*, p. 193.

21. Véase: VOVELLE, Michel: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle*. Editions du Seuil. París, 1978, pp. 94-96. Para Vovelle, hay dos maneras de seguir la actitud de los notables provenzales ante la vanidad. La de los hechos y la de las intenciones. Este último camino

Hemos, en este sentido, de entender como tal rechazo de la pompa, tanto el rechazo explícito del tipo: «...y le han de acompañar la santa Cruz, cura y sacristán sin otra ostentación y profanidad, pagándose los derechos acostumbrados...», tal y como deseaba Ginés Madrid García, en 1775<sup>22</sup>; así como otras maneras indirectas de aspirar a la simplicidad del entierro, en «caja llana» o «sin clavazón dorado», etc... o el ser enterrado «descalzo de pie y pierna», como fue el caso de algunas personas de nota, como por ejemplo el de D. Ignacio Romo, regidor, en 1719<sup>23</sup>, o el caso realmente llamativo de D. Cristóbal Antonio de Bustos Carrasco, señor de Cotillas, marqués de Corvera<sup>24</sup>, testador que manda

---

es ahora el que nos interesa aunque somos conscientes, y ejemplos no nos faltan de ello, de que a veces la voluntad de los testadores y la realidad de lo que ejecutaron los albaceas no coincidió. Es lo que se trasluce de la confrontación de los poderes para testar y los testamentos otorgados en virtud de tal poder.

22. AHPM Ante: Bernardino José Navarro. Prot. núm. 3.554, f. 113vto. De 1 de agosto de 1775.

23. AHPM Ante: Pedro Fajardo Calderón. Prot. núm. 2.801, f. 139. De 16 de julio de 1719. El gesto es una imitación de la manera conventual de enterrarse pues afirma: «...cubierto con hábito y cordón de dicha seráfica orden en ataúd de madera forrado en bayeta negra con los pies descalzos y las manos metidas dentro de las mangas, como se acostumbra en dichos religiosos...» Esto es una prueba más de la influencia franciscana, atestiguada también por la preferencia por la mortaja de dichos mendicantes. Véase sobre este aspecto concreto del ritual mortuario murciano: ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: «Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII», en *Cuadernos de Historia moderna*. núm. 9 Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense. Madrid, 1988, pp. 100-105.

24. AHPM Ante: Antonio Blanes Jiménez de León. Prot. núm. 2.513, f. 539-558. De 26 de agosto de 1755. El marqués quiso ser velado de esta forma: «... y mi miserable cuerpo mando a la tierra de que fue formado y para el cumplimiento de la disposición de su entierro y considerando será del agrado de Dios, es mi voluntad quede en carnes, sin más que unos paños menores que tengo prevenidos, sin medias ni zapatos y antes de expirar sobre una cruz que en el suelo se hará de ceniza y puesto en cruz mi cuerpo en la forma dicha, y después se amortajará con el hábito el más viejo de los padres del señor San Diego, franciscanos descalzos, los brazos cruzados, metidos en las mangas de dicho hábito como así se entierran sus religiosos sin hacer la barba ni tapete y por cabeceras tres ladrillos...».

Como vemos, se repite esa mezcla de actos de origen diverso e interpretación también polisémica: rechazo de la pompa, sin duda, pero ritos de integración del difunto, propios de la escatología primitiva también, por más que el marqués no acertara a representárselos así y los interpretara en clave de sencillez cristiana. Esto prueba que pueden convivir perfectamente una ideología (en este caso de tipo religioso) y una mentalidad. Sobre la escatología primitiva y los ritos de integración del difunto en su nuevo estado véase el reciente trabajo de BARLEY, Nigel, titulado *Bailando sobre la tumba*. Anagrama. Barcelona, 2000, pp. 99-125. El interés por los ritos mortuarios ha sido antiguo para los antropólogos, en tanto que rito de pasaje tal y como lo describió en su momento Van Gennep, y tal y como lo demuestran, por ejemplo los trabajos de Frazer o el de Thomas. Para la definición de rito de paso, véase: Van GENNEP, Arnold: *Los ritos de paso*. Taurus. Madrid, 1986. Por su parte Frazer insistió en la comunidad de vivos y muertos como una de las bases de la mentalidad primitiva en su clásica obra *La rama dorada*. FCE, Madrid, 1991, pp. 775-785. Carácter monográfico tiene la obra de Thomas. Véase: THOMAS, Louis Vincent: *Antropología de la muerte*. FCE Méjico, 1983.

hacer, en un interesante, por significativo y revelador de una mentalidad, ejercicio de contradicción, una serie de decorados sacros para ciertas novenas que dejaba fundadas por su testamento otorgado en 1755 en la iglesia del convento de Santa Ana, mostrándose por tanto como un consumado escenógrafo<sup>25</sup>. A veces, sin embargo, esta modalidad de la pobreza y sencillez del buen cristiano está presente en personas que no eran de relumbrón, como es el caso del maestro de obra prima, o lo que es lo mismo, zapatero, Andrés Martínez Cano: «... y en cumplimiento de su voluntad» ( se trata de un testamento por poder otorgado por su viuda) «su cuerpo fue sepultado el día catorce de dicho mes de marzo pasado (...) cubierto su cuerpo con el hábito de la Tercera Orden de Nuestro Padre San Francisco, como lo llevó en vida, descalzo de pie y pierna, ataúd de madera forrado en negro...»<sup>26</sup>. El origen de esta variante concreta de rechazo de la pompa y búsqueda de la humildad y sencillez para presentarse ante el Dios, que es la desnudez de los pies, habrá de buscarse en los mendicantes y muy probablemente, como prueba el testimonio anterior, en los terceros franciscanos. También habría que considerar dentro de esta categoría general de rechazo de la vanidad y pompa, otras manifestaciones más discretas, pero no menos reales: la exposición del cadáver no en la cama (que uno imagina en ciertas casas, con doseles, colgaduras, etc...) sino, como dicen las fuentes, sobre «un bufete» o sea mesa, tal y como fue el caso, por ejemplo, de la condesa de Montealegre, D.<sup>a</sup> Josefa Puxmarín y Fajardo,

25. El marqués disponía así: «Ítem es mi voluntad que para las Novenas de las Benditas Ánimas del Purgatorio en lugar de túmulo se ponga el bufete de una pieza de madera de caoba y para que la cubra se haga un paño grande de terciopelo negro con una cruz en cuadro en medio de terciopelo carmesí a proporción, y dicha cruz sea guarnecida por todos lados de una franja estrecha de oro fino o plata; declaro que en los nueve días de cada novena haya tres sermones en el primer día, medio y último de los predicadores de crédito de esta ciudad y para todas las referidas festividades se gaste la pólvora que corresponda y todo cuanto llevo expresado para su ejecución se entienda ha de ser a correspondencia de las rentas (...) y habiéndose de celebrar todos los reverentes cultos de las festividades expuestas en el templo de mi Señora Santa Ana de esta ciudad, y para su adorno es mi voluntad que a cada lado del altar mayor se fabrique un poyo cuadrado y sea la piedra para su mayor firmeza ya a la altura igual de la mesa de dicho altar y que en cada uno se pongan los dos escritorios que tengo especiales del más estimable charol de color de carmín con matices dorados y cristales, todo a la mayor perfección y asimismo a simétrica proporción a la urna ( en que se ha de colocar la imagen que en mi oratorio tengo de María Santísima de la Piedad) toda de cristales y engarces de ellos de talla y dados del mismo color y oro a correspondencia de los dichos escritorios de charol...» En AHPM ante Antonio Blanes Jiménez de León. Prot. núm. 2513. De 26 de agosto de 1755, f. 548-549. El marqués otorgó otro testamento ante José Zomeño. Protocolo 4102. De 30 de septiembre de 1756. Ha sido publicado por Antonio Peñafiel en *op. cit.*, pp. 186-207.

26. AHPM ante: Nicolás Ibáñez Navarro. Prot. núm. 3.058, f. 106vto-107. De 27 de abril de 1.705. La pertenencia a la Tercera Orden Franciscana vuelve a indicar el origen de este gesto de la pierna descubierta.

en 1722<sup>27</sup>, o el de la condesa del Valle de San Juan, D.<sup>a</sup> María de Roda Fajardo en 1757. Esta última se refería así a los albaceas:

... a quienes encargo encarecidamente que luego que fallezca, sin permitir pompa alguna en mi casa, cama colgada ni otro adorno señoril que el mundo estila, hagan poner mi cuerpo en caja de madera forrada de bayeta negra, sin adorno de clavazón, cubierto con el hábito de la Señora Santa Rita de Casia, mi especial devota, el mismo que visten las religiosas agustinas descalzas y sobre bufete o mesa, en la sala de la casa en que falleciere<sup>28</sup>.

Este jugoso testimonio nos produce varias reflexiones. Como vemos, hemos penetrado por un momento en lo más recóndito de un rito funerario de estilo antiguo: de origen medieval, como es la exposición del cadáver. Algo que todavía a mediados del siglo XVIII, debía de estar extendido (nótese el subrayado que hemos introducido en la cláusula anterior) y que hemos sorprendido casi sin querer, para despecho de aquellos que no creen en la utilidad de los testamentos como fuente histórica. Además de esto, cabe decir que sospechamos que la necesidad de recordar categóricamente el rechazo de la pompa a los albaceas, era porque socialmente, o al menos en ciertos ambientes, de élite, aquella era aceptada y de rigor, más que rechazada. Hay una verdadera conciencia de casta o de élite, que prueba que las cláusulas testamentarias son algo más que meras fórmulas estereotipadas o el reflejo inconsciente de las costumbres en un tema muy dado a las resistencias mentales como es el de las actitudes ante la muerte. Así por ejemplo, D. Lorenzo Fuster y Bomaitín, regidor perpetuo del Ayuntamiento le

27. AHPM ante: Pedro Espinosa de los Monteros. Prot. núm. 2.759, f. 143vto. De 28 de junio de 1722.

28. AHPM ante: José Leandro de Castilblanque. Prot. núm. 2.672, f. 184vto. De 18 de julio de 1757. El subrayado, que es nuestro, prueba, a contrario, la permanencia del rito de la exposición del cadáver. Es la manera de morir de los grandes de la Edad Media: pública, tal y como nos ha narrado Georges Duby para el caso de Guillermo el mariscal. Por ello, el marqués de Corvera se dispone con los brazos en cruz sobre una de ceniza, imitación de Cristo y adopción simbólica de su lugar ante la muerte. Gesto de declaración (no oral por supuesto) de fe y de asunción simbólica del cuerpo doliente de Cristo, una especie de ofrenda propiciatoria, ahora que está a punto de emprender el gran viaje. Por ello, se hacía la barba a los cadáveres y se los aseaba o se exponía el cuerpo sobre la cama o sobre la mesa o el suelo para los más escrupulosos, y por fin, por ello, el cortejo fúnebre lleva a enterrar con el ataúd destapado. Hasta para eso los poderosos debían dar ejemplo y hacer concreta la muerte de los demás, cuando éstos los vieran, bien en lugar del velatorio o bien, mejor todavía, desfilando su cadáver por las callejuelas de aquella Murcia de finales del Antiguo Régimen. Véase para esto ARIÉS, Ph.: *El hombre ante la muerte*. Taurus. Madrid, 1983. pp. 20-25 y 139-142. Y también DUBY, George: *Guillermo el mariscal*. Alianza. Madrid, 1987. pp. 1-31.

aconseja a su heredero, D. Francisco Fuster y Molina, hacia 1752, en su testamento cerrado:

Lo primero hijo mío te encargo el santo temor de Dios pues sin ése no se consigue lo que se desea y para comprobación de este tema dice el Espíritu Santo estas verdaderas palabras: *initius sapientiae est timor domine*, que para conseguir una cosa buena, el fin es necesario tomar por principio el temor de Dios y la verdadera e innegable observación de sus divinos preceptos de donde se infiere que siendo consiguiente antecedente tan verdadero tus fines serán excelentes que es lo primero que te propuse. Lo segundo es hijo carísimo que los hijos que proceden de buenos padres, de ilustres familias y de noble parentesco deben siempre con reflexión mirar sus nobles y honrados procedimientos portándote en un todo como quien eres y la ilustre sangre que te asiste...<sup>29</sup>.

Prácticamente de la misma época es este otro testimonio, que gracias a ser un testamento otorgado por poder nos introduce en lo más recóndito del rito mortuorio. Es el testamento del inquisidor, licenciado D. Juan Guemes Nubla, canónigo de la catedral de Burgos:

Y de dicho poder usando. Declaro en primer lugar que el Señor D. Juan Guemes falleció bajo su disposición y pasó a mejor vida, el dieciséis de referido mes de septiembre e inmediatamente se amortajó con el hábito de la Orden de Nuestro Padre San Francisco y sobre él, las vestiduras sacerdotales y en esta forma se puso en una de las salas principales de su habitación en ataúd cerrado sobre una mesa bajo dosel y en la cebecera un crucifijo con dieciocho luces rodeando el cuerpo otras seis, con doce hachas que formaban círculo a la mesa donde estaba puesto y en esta conformidad pasaron a sus casas, las Comunidades de los Conventos de Santo Domingo, San Francisco...<sup>30</sup>.

Con las premisas anteriores y teniendo en cuenta todas las variantes posibles, hemos cuantificado el fenómeno observado del rechazo de la aparatosidad de los cortejos o pompas mortuorias, valiéndonos ahora del sondeo sociológico. Y vemos cómo este tipo de cláusulas avanzan muchas posiciones conforme va consumiéndose el siglo. En 1705-1720 son 10 de entre todos los otorgantes de los cinco grupos representados en el sondeo que denominaremos sociológico; hacia 1750-1760 son ya 16, y en 1790-1800 son 24. Traducido a porcentajes

29. AHPM ante: Francisco Espinosa de los Monteros. Prot. núm. 2787. Cuadernillo sin foliar tras el núm. 366. De 7 de abril de 1752.

30. AHPM ante: Francisco Espinosa de los Monteros. Prot. núm. 2790, f.: 317-322. De 9 de noviembre de 1758.

comprobamos cómo el avance es lento pero sostenido: 5,85%, 8,51% y 9,26%, respectivamente.

La misma reiteración de estos testimonio, nos lleva a ser prudentes. El hecho de que se repitan cada vez, ¿no quiere decir que las tradiciones plenamente barrocas estaban muy bien arraigadas? Antes de contestar a esto hay que decir que la fiebre de la austeridad se manifiesta en todos los grupos menos en el de los habitantes del medio rural, donde tenemos que jamás se produce nada de rechazo de la mundana vanidad. Esto prueba una cosa: su estilo de morir es más austero, más callado, menos llamativo. Las causas son diversas: o no disponen de los bienes suficientes para organizar un fasto aparente o no quieren invertir en representación mortuoria, y sobre todo, no ostentan un estatus social que les impulse a mantener un determinado «tren de muerte».

En otro orden de cosas, no por casualidad, claro, los casos más numerosos de rechazo de la pompa se dan entre los integrantes de la élite: 19 casos de los 50 documentados. Y en mucha menor medida entre el clero: 8 casos. Con todo, estos porcentajes son bastante más reducidos que los atestiguados en Cádiz por María José de la Pascua<sup>31</sup>, pudiendo por tanto transmitirnos la imagen de una sensibilidad especialmente inclinada a la ostentación del estatus y por ello de un barroquismo muy bien arraigado y excepcionalmente tardío. El resto se lo reparten los demás grupos.

Lo que parece evidente es que en la segunda mitad del siglo XVIII asistimos a un momento crítico en este evanescente terreno de las sensibilidades. Por una parte, las pompas barrocas son cada vez más rechazadas y hay voces muy explícitas al respecto (sobre todo partiendo de la Iglesia) pero junto a ellos también hay una facción conservadora de la población que sigue aferrada a la manera tradicional de morir. Son los notables urbanos, por lo que al cortejo fúnebre se refiere. Veamos portavoces de ambos bandos. Primero dejaremos «hablar» a los tradicionales que demandan incluso una pompa y circunstancia que estaba llegando a ser ya si no rareza propia de otros tiempos, sí cuestionada. De esta forma, D.<sup>a</sup> Antonia González de Avellaneda Roda y Fajardo, condesa del Valle de San Juan, por su testamento de 1789 afirma:

... el cual quiero y es mi voluntad sea sepultado con la pompa y demás aparato fúnebre que corresponde y es debido a mi ilustre y distinguido nacimiento...<sup>32</sup>.

31. Véase. DE LA PASCUA, María José: *op. cit.*, p. 168. La *voluntad de humillación* de la que habla esta autora se expresa en el dato de que el 38,46% de los testadores de la clase alta que eligen tipo de exequias en la primera mitad del siglo XVIII añaden la prohibición de que en éstas figure cualquier cosa que pueda motivar vanidad. .

32. AHPM ante: José de Moya y Quiñones . Prot. núm. 2.540, f. 126. De 14 de agosto de 1789.

También exigía un entierro *según mis circunstancias*<sup>33</sup>, D. Antonio Fontes Carrillo y Ortega. El hecho de ser director de la Real Sociedad de Amigos del País, institución presuntamente ilustrada, no le había impedido, antes al contrario, demandar un entierro como el de los por entonces (él testa en 1790) viejos tiempos. Desde luego el bueno de D. Antonio tal vez era víctima de lo que llamaremos contradicción irreductible entre las demandas sociales y familiares de su posición y las demandas personales relacionadas con la salvación del alma: un supuesto ilustrado en la vida, no adornado teóricamente con el defecto de orgullo, tal y como recogían expresamente los Estatutos de la Real Sociedad murciana<sup>34</sup>, pero un barroco en la muerte. Y es que a veces la posición social determina ese conflicto al que antes aludíamos. Con todo y para hacerle justicia a D. Antonio conviene saber que el aspecto de su caridad mortuoria es ligeramente diferente al de otros, tal vez porque los tiempos de finales de siglo estaban ya cambiando, como más adelante tendremos ocasión de explicar.

Es también el caso de D. Francisco María Sandoval y Espejo, regidor perpetuo del Ayuntamiento, maestrante de la de Valencia y capitán del Regimiento de Infantería Provincial quien en 1775 otorgaba el testamento, por poder, de su esposa, D.<sup>a</sup> María Josefa Zarandona<sup>35</sup>. En el poder ella dejaba todo *comunicado* a su marido. ¿Qué hizo éste? Disponer su entierro de esta manera: colocar el cuerpo en ataúd cerrado «con dos llaves y adornado con clavazón dorado», conducirlo a San Nicolás de madrugada, como era la moda por entonces en el mundo anglosajón y en ciertos lugares de la España mediterránea, según Lorenzo Pinar<sup>36</sup>, a hombros de cuatro frailes de San Juan de Dios y acompañándole también «dieciocho clérigos de paga, la música de la capilla de religiosas agustinas de Corpus Christi» con otros clérigos y personas «de convite» (comida funeral por ello; recompensa por la asistencia como figurantes pero también pervivencia camuflada del viejo ágape entendido como rito de integración del difunto), veinticuatro pobres de la Misericordia «con hachas de cera encendidas» y por fin la Cofradía de Santiago de la espada «de caballeros hidalgos». Además de todo ello y antes del entierro

33. AHPM ante: Ventura Blanes y Rubio. Prot. núm. 2.527, f. 41. De 25 de mayo de 1790.

34. Los Estatutos de la Real Sociedad de Amigos del País de Murcia prescribían que el cargo de director debía recaer en persona *afable, accesible y laboriosa y que esté libre de orgullo y de preocupaciones vulgares*. Citado en: VELÁZQUEZ MARTÍNEZ, Matías: *La Sociedad Económica de Amigos del País del Reino de Murcia: la institución, los hombres y el dinero (1777-1820)*. Consejería de cultura. Murcia, 1989. p. 142.

35. AHPM ante: Joaquín López Molina. Prot. núm. 3.371, f. 8-17. De 7 de enero de 1775.

36. Confróntese: LORENZO PINAR, Francisco Javier: *op. cit.*, p. 156. Por su parte Ana Guerrero Mayllo también ha demostrado la existencia de entierros nocturnos para las élites madrileñas de la época de los Austrias en GUERRERO MAYLLO, Ana: *Familia y vida cotidiana de una élite de poder. Los regidores madrileños en tiempos de Felipe II*. Siglo XXI. Madrid, 1993, pp. 372-374.

acudieron a responsar el cuerpo nada menos que seis comunidades conventuales: San Agustín, San Francisco (regulares observantes), Santo Domingo, N.<sup>a</sup> Señora de la Merced, Santísima Trinidad y Carmen calzado. No cabe duda: D.<sup>a</sup> María Josefa tuvo un entierro de los de primera. Como los de antaño. La palabra que cabría aplicar a este caso sería sin duda espectacular. Si evocamos la fúnebre comitiva de noche, con frailes, pobres, luces, música y caballeros en las estrechas callejuelas del barrio de San Nicolás, el resultado buscado, dentro del viejo *ethos* barroco (maravillar, cautivar, exteriorizar una posición social) debía resultar bastante logrado. ¡Qué diferencia con esos casi anónimos entierros de los integrantes del medio rural probables campesinos! En ellos el único testigo del dolor de familiares y amigos eran el cura, el sacristán y el porteador de la cruz de la parroquia, y raramente nadie más.

Conviene resaltar también la persistencia bien tardía de ritos paganizantes de integración del difunto, concretamente ágapes funerarios, tal y como prueban, para criticarlos testimonios como el siguiente, quien a la hora de ordenar su entierro, afirma:

...con la asistencia que dispongan dichos albaceas a cuya voluntad dejo toda la demás pompa fúnebre encargándoles como les encargo particularmente la moderación en los gastos y el que eviten el lujo, pompa y vanidad tan indebida a un miserable pecador...A consecuencia de ello y con el mismo fin prohibo estrechamente que en el dicho día de mi fallecimiento y posteriores se guarde y observe por mis familiares, hermanos y demás consanguíneos luto ni duelo alguno según la mundana costumbre que hasta aquí se ha observado (el documento es de 1825) y de consiguiente, prohibo igualmente a los mismos que en los expresados días reciban plato o fineza alguna de los que se acostumbra en semejantes casos y que son más propios de una boda que de un funeral, en la inteligencia que si alguno de ellos, que no lo espero, se recibiese fineza de esta clase por el mismo hecho quiero quede privado de la herencia, manda o legado o cualquier otro beneficio que hubiera de recibir por este mi testamento y la parte que por ello había de pertenecerle se distribuya entre los pobres a disposición de mis albaceas<sup>37</sup>.

Este testimonio no es una excepción puesto que ágapes funerarios eran también algo normal en otros lugares de España. La Iglesia los disfrazó de ofrendas y eran bastante comunes en la España atlántica e interior como lo prueban los trabajos de Roberto López sobre Oviedo o el de Xavier Castro para

37. Testamento de D. Juan Belmonte Ramos. Ante: Mariano Valero Sevilla. Prot. núm. 4.925, f. 443-48. De 12 de junio de 1825.

Galicia y el de Máximo García para Valladolid<sup>38</sup>. En Murcia están documentadas libaciones más o menos ritualizadas por parte de algunos eruditos-folkloristas de finales del siglo XIX, tales como Mariano Ruiz-Funes García, quien menciona el caso de beber en la taberna tras el entierro de huertanos a la voz de «esta lagrimica para el difunto»<sup>39</sup>.

Viene además esto a demostrar que es pura retórica el tópico de la oratoria fúnebre de la muerte como igualadora social, por un lado, y por otro resulta evidente que los sectores sociales de élite eran bastante impermeables, por lo menos hasta mediados de siglo, a la pastoral de la sencillez y de la *vanitas* que se proyectaba desde el púlpito con ocasión de oraciones fúnebres, con lo que de paso, resulta que por fuerza, el género sermonario se nos muestra puramente estratégico y rabiosamente consolador, en el sentido en el que hablaba el profesor Álvarez Santaló<sup>40</sup>, antes de ideologizarse radicalmente en el último tercio del siglo XVIII cuando emerge la ilustración y la filosofía o al menos los tibios atisbos de cierta renovación ideológica que tienen como escenario el Seminario de San Fulgencio y en menor medida la Real Sociedad de Amigos del País de Murcia<sup>41</sup>.

38. Véase: LÓPEZ, Roberto: *op. cit.*, pp. 105-107. Véase para el caso gallego una pequeña monografía de CASTRO PÉREZ, Xavier: «Vida cotián e mentalidades na historia da alimentación galega: banquetes funebres, animas e velorios», en CASTRO, Xavier y DE JUAN, Jesús (editores): *Mentalidades colectivas e ideoloxías (VI Xornadas de Historia de Galicia)*. Deputación Provincial de Ourense. Ourense, 1992, pp. 243-257. Para el caso vallisoletano nos remitimos a GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo: *op. cit.*, pp. 186-187. Este autor menciona el hecho de que incluso existía un menú tipo perfectamente reglamentado.

39. Véase: RUIZ-FUNES GARCÍA, Mariano: *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de Murcia*. Academia Alfonso X el Sabio. Murcia, 1983 (reimpresión), pp. 64-65.

40. Confróntese: ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos: «El texto devoto en el Antiguo Régimen», en *Chronica Nova* núm. 18. Universidad de Granada. Granada, 1990, pp. 9-35.

41. El episcopado de Rubín de Celis muestra ciertas novedades ideológicas que desde el Seminario de San Fulgencio van a tener cierto eco en la Murcia finisecular. Para el asunto que ahora invocamos nos remitimos a VIÑAO FRAGO, Antonio: «El Colegio-Seminario de San Fulgencio, liberalismo e Inquisición», en *Áreas* núm. 6. Editora Regional de Murcia, 1986, pp. 17-48. También nos remitimos a MAS GALVAÑ, Cayetano: «Jansenismo y regalismo en el Seminario de San Fulgencio de Murcia», en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia moderna*. núm. 2, 1982, pp. 259-290. También es muy revelador al artículo del mismo autor antes citado, sobre la figura del arcediano de Chinchilla D. José Pérez, vinculado a los ilustrados valencianos y responsable (rector en la década de los 70 de la institución) de una gran parte de la reforma del plan de estudios de San Fulgencio antes incluso de la llegada a Murcia del obispo Rubín, chocando por ello con los regulares, especialmente con los dominicos. Véase: MAS GALVAÑ, Cayetano: «Un aspecto de la influencia valenciana en la renovación de los estudios: José Pérez y la reforma del Seminario de San Fulgencio de Murcia», en ALBEROLA, Armando y LA PARRA, Emilio (editores): *La Ilustración española*. Instituto Juan Gil-Albert. Alicante, 1986, pp. 151-173.

### 3. EL POBRE EN LOS CORTEJOS FÚNEBRES O DE LA MISERICORDIA AL SERVICIO DEL PODER LOCAL

Por lo demás, entrevemos gracias a los ejemplos propuestos anteriormente, lo que era una pompa barroca en un ejemplo tardío, aunque todavía no excepcional: monjes, cirios, pobres, música, cofradías, personas «de convite...» ¿Quiénes son éstas? ¿Para qué se las llama? La respuesta la encontramos en aquellos otros que criticando todas estas manifestaciones aparatosas, de paso nos las han descrito de forma indirecta. Vamos a dejar hablar ahora, por tanto a los representantes de ese otro grupo que invocábamos más arriba. Son algunos individuos que muy a finales de siglo se muestran muy en desacuerdo con todas estas demostraciones que todavía eran conocidas y practicadas. Un purista, del grupo *montañés* (no nos atrevemos a usar el término jansenista, pero muestra una gran inclinación a esta postura) como es el presbítero y prebendado de la catedral, D. Ramón Rubín de Celis, aludido por el profesor Viñao Frago como integrante del círculo ilustrado del entorno del obispo de iguales apellidos y que tuvo problemas con la Inquisición vallisoletana por posesión de libros prohibidos<sup>42</sup>, nos va a servir de portavoz hacia 1797. Lo primero pide ser enterrado «en tierra y no en bóveda», pero he aquí la gran novedad: en el cementerio, y no en la iglesia como sería la norma hasta bien entrado el siglo XIX murciano<sup>43</sup>. Pero hay más, pues en una de las cláusulas de su testamento leemos:

... y que no vayan al entierro misericordiosos ni llorones(...). Mandó que en el día del entierro y el de las honras no se pongan más de cuatro hachas, número suficiente para salvar la significación de la fe en que viví y he muerto y ruego a mi Ilustre Cabildo no ponga impedimento a la ejecución de esta mi voluntad pues tanto más se defrauda a los pobres cuanto se gaste en pompa<sup>44</sup>.

42. Confróntese: VIÑAO FRAGO, Antonio: «El Colegio-Seminario de San Fulgencio: Ilustración, liberalismo e Inquisición», en *Áreas* núm. 6. Editora Regional de Murcia, Murcia, 1986, pp. 24-25.

43. El primer cementerio separado de las iglesias que se abre en Murcia es el de la Puerta de Orihuela, hacia 1796. Pues bien, de los casos de otorgantes que testan en la década final del siglo XVIII y de los que tenemos el testamento, ninguno se manda enterrar en dicho lugar, y sólo será a partir de las epidemias de 1810-12 cuando se generalice, forzosamente, tal práctica. Sobre el cementerio véase: DÍAZ CASSOU, Pedro: *Tradiciones y costumbres de Murcia. Almanaque folklórico, refranes, canciones y leyendas*. Academia Alfonso X el Sabio. Murcia, 1983, p. 91. También nuestra tesis, pp. 610-624.

44. AHPM Ante: Juan Mateo Atienza. Prot. núm. 2.380, f. 434vto-435. De 31 de octubre de 1797.

Profundizaba nuestro prebendado diseñando un entierro como se ve verdaderamente simple pidiendo también expresamente que las comunidades conventuales no salieran de sus conventos a responsar el cadáver.

Más explícito fue otro prebendado catedralicio de la misma cuerda ideológica, D. Felipe Antonio Bazán Corzana, quien en 1795 decía:

... suplicando a dicho Ilustrísimo Cabildo que respecto a ser mi ánimo el excusar toda pompa y pareciéndome poderse evitar la concurrencia de los dos llorones que de ordinario se ocupan de llevar la tapa de la caja con que se han de cubrir el cadáver; vayan en su lugar dos pobres de la casa Hospicio de Misericordia...<sup>45</sup>.

Existía pues un núcleo clerical cuyas actitudes ante la muerte están marcadas por la simplicidad y la interiorización a finales del siglo XVIII. Pero también ha pasado a otros sectores sociales, a una fracción de la población urbana que no podemos cuantificar pero cuya existencia es innegable. Sirva, como ejemplo, lo que nos dice una viuda, de un comerciante, D.<sup>a</sup> Joaquina García Romero, hacia 1796. Le encargaba a los albaceas:

«... se abstengan de todo exceso de vanidad y pompa que no sirva de edificación a los fieles»<sup>46</sup>. Se rechaza pues el sentido ejemplarizante y de catarsis colectiva de las pompas mortuorias barrocas propio de la primera mitad del siglo XVIII señalado para el caso murciano por el profesor Peñafiel Ramón<sup>47</sup>. En realidad estamos ya, en el tramo final del siglo XVIII, ante mentalidades contrastadas: unas son arcaizantes, las otras, las menos, ya claramente contemporáneas. Estas personalidades filojansenistas rechazaban ya como intolerables ciertas prácticas muy antiguas y arraigadas en la cuenca del Mediterráneo. Ellos las interpretaban ideológicamente, rechazando el estrato mental consciente (las interpretaban como una ostentación intolerable para un buen cristiano), sin percatarse que, además, tales actitudes admiten un análisis más profundo (que no anula sin embargo al anterior) y que es el puramente antropológico. Eran también supervivencias de creencias mágico-religiosas ritualizadas, de origen pagano, tal como estudió Gabriele de Rosa para el sur de Italia y en nuestro país, desde el punto de vista

45. AHPM ante: Diego Vázquez López. Prot. núm. 3.954, f. 15vto-16. De 21 de enero de 1795.

46. AHPM ante: Juan Mateo Atienza. Prot. núm. 2.379, f. 977vto. De 22 de noviembre de 1796.

47. Este autor señala el carácter ejemplarizante de la muerte en *op. cit.*, p. 104

antropológico, María del Mar Llinares para el caso de los «mouros, reina lupa, ánimas, Compañía...» en Galicia<sup>48</sup>.

Más allá de los elementos concretos integrantes del cortejo fúnebre hay un elemento constante que se repite en toda pompa barroca: la visión del cadáver. Primero en la exposición, luego en el velatorio, que como sabemos, quizás por el miedo a ser enterrado vivo, comienza a dilatarse temporalmente y privatizarse, verificándose a veces en la casa del difunto y/u otras veces en la iglesia, en las últimas décadas del siglo XVIII<sup>49</sup> y finalmente en el cortejo fúnebre, que frecuentemente era con el féretro destapado, tal y como se desprende de algunas cláusulas testamentarias. Un ejemplo de esto, o sea de la dilatación temporal del velatorio nos lo proporciona la reveladora cláusula del testamento de D.<sup>a</sup> Leonor de Gonzaga, marquesa de Beniel, casada en terceras nupcias con D. Gil Francisco de Molina y Junterón en su testamento fechado hacia 1705. En él podemos leer:

Mando que mi cuerpo no se lleve a enterrar hasta tanto que no se hayan cumplido veinticuatro horas de estar difunto lo que ordeno por algunos casos que han sucedido, y encargo la conciencia de mis albaceas.

Este caso permanece aislado a principios de siglo y el rastro del miedo a ser enterrado vivo no vuelve a reaparecer hasta mediados de la centuria, y precisamente en la heredera del marquesado de Beniel, D.<sup>a</sup> Francisca de Saavedra y Barrionuevo, hacia 1756. Aproximadamente es la misma imagen que sacamos de los casos de Málaga y Cádiz, estudiados por Marión Reder y María José de la Pascua respectivamente<sup>50</sup>. Más tarde, ya a finales de la centuria, cuando hay una

48. Véase DE ROSA, Gabriele: «Magismo e pietá nel Mezzogiorno d'Italia» en RUSSO, Carla (editora): *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*. Guida editori. Nápoles, 1976, pp. 443-498. Véase para el imaginario popular gallego: LLINARES GARCÍA, María del Mar: *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Akal. Madrid, 1990, pp. 37-56 y 95-101 para el purgatorio y las ánimas penantes.

49. Sobre esto véase: ARIÉS, Philippe: *El hombre ante la muerte*. Taurus. Madrid, 1983, pp. 300-302 y VOVELLE, Michel: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle*. Editions du Seuil. París, pp. 79-82. Según Ariés el gesto de diferir el entierro como síntoma del miedo a ser enterrado vivo empieza a dejar huella testamentaria (lo que no significa que no existiera antes como tabú) hacia 1660-1670, esto es, Murcia presenta un retraso respecto a Francia de un siglo, si exceptuamos el caso aislado de D.<sup>a</sup> Leonor de Gonzaga, mujer que procede de allende las fronteras culturales de la pequeña comunidad local murciana. Este aspecto del asunto que nos ocupa lo traté en mi artículo: ALEMÁN ILLÁN, Anastasio: «La muerte en la sociedad murciana finales del Antiguo Régimen: un estudio cuantitativo de testamentos», en *Contrastes. Revista de Historia moderna*. Universidad de Murcia. Murcia, 1987, pp. 71-90. Más por extenso nos remitimos a nuestra tesis, pp. 445-455.

50. Las autoras citadas constatan la escasez de casos en los que se trasluce (pues es un asunto bastante opaco) este miedo y su prueba: el dilatar el velatorio del cadáver. Ambas documentan sendos casos aislados, el de Málaga el de un genovés, y el de Cádiz un noble (Barón de Oña y coronel de

cierta difusión social del fenómeno (retrasado un siglo respecto al caso francés estudiado por Ariés y Vovelle), encontramos otros testimonios muy reveladores, como es el caso del regidor perpetuo y decano del Concejo, D. Alejo Díaz Manresa,, quien hacia 1798, dice:

Y el cuerpo mando a la tierra de cuyo elemento fue formado, el cual quiero sea sepultado con dos hábitos, el uno interior, con su cordón de Nuestro Padre San Francisco y el otro exterior de Señora Santa Teresa de Jesús (...) y que sea sepultado a las treintaseis horas o a lo menos treinta de cuando haya fallecido.

Pero la palma se la lleva, sin embargo, D. Jacinto Sanz de Andino y Carrúa, que se autotitulaba «caballero de la Real Orden de Carlos III e intendente general de Marina jubilado», el cual testa en 1825 y afirma:

... el cual quiero sea sepultado donde tiene dispuesto el Gobierno y es mi decidida voluntad que aun cuando a mi fallecimiento no estuviese mi casa en estado de estrechez, a mi entierro no asistiré más que la parroquia, vistiéndose mi cadáver con el hábito que visten los religiosos de San Francisco de Asís no dándole sepultura hasta que se advierta la corrupción sin que se me hagan exequias particulares...<sup>51</sup>.

Así pues comprobamos una motivación nueva, finisecular, que viene a reforzar y prolongar en el tiempo el viejo rito ya antes existente de la exposición del cadáver entre los notables urbanos.

De ahí que sean frecuentes también las peticiones de dos pobres o dos hermanos de San Juan de Dios para llevar la tapa de la caja dentro del cortejo fúnebre. El cadáver se constituye entonces en un factor de catarsis colectiva en manos de la Iglesia y un factor de exhibición de estatus en manos de las élites sociales. Como bien ha apuntado Louis Vicent-Thomas<sup>52</sup>, al gestionar la Iglesia

---

Dragones), de primeros y mediados de siglo respectivamente. Confróntese: REDER GADOW, Marión: *op. cit.*, p. 108 y DE LA PASCUA, María José: *op. cit.*, p. 168.

51. Las referencias de archivo de los documentos señalados desde la cita anterior son las siguientes: Testamento de D.<sup>a</sup> Leonor de Gonzaga: AHPM ante: Pedro Espinosa de los Monteros. Prot. núm. 2743, f. 271-282. De 24 de septiembre de 1705. Testamento de D.<sup>a</sup> Francisca de Saavedra y Barrionuevo AHPM ante: Francisco Espinosa de los Monteros. Prot. núm. 2788, f. 370-376. En este documento la sucesora de D.<sup>a</sup> Leonor, dice: *...previniendo que todo el tiempo que permaneciere mi cuerpo en las casas principales de mi habitación se mantenga puesto al pie de la escalera principal permaneciendo en el tiempo de veinticuatro horas.* (f. 371) Testamento de D. Alejo Díaz Manresa AHPM ante: Antonio de Cánovas Hilario. Prot. núm. 2664, f. 243-258. De 30 de octubre de 1798. Testamento de D. Juan Belmonte Ramos. AHPM ante: Mariano Valero Sevilla. Prot. núm. 4925, f. 443-448. De 12 de junio de 1825.

52. Véase: VICENT-THOMAS, Louis: *op. cit.*, p. 311.

(vía frailes en cortejos y/o responsos, en la parroquia) el cadáver, lo introduce en un conjunto mítico enunciado ritualmente que contribuye de alguna manera a «matar» al muerto: por una parte domestica al difunto al depositarlo en manos de hombres de Dios y al encerrarlo en lugar sagrado, pero, por la otra, su presencia angustiante en el cortejo y en las tumbas, que se veían y se olían en las iglesias, devuelve salvajemente a cada uno a su singularidad originaria, es decir, nos pone delante y nos recuerda nuestra propia caducidad temporal, nuestra propia finitud, nos recuerda que somos polvo y en polvo nos hemos de transformar si utilizamos el lenguaje eclesiástico.

Por su parte, el noble o simplemente el poderoso que se exhibe o hace exhibir su cadáver u otro de su estirpe lo único que hace, además de exorcizar ritualmente y domar la propia muerte (cosa vana por otra parte) es hacerla fecunda para los supervivientes<sup>53</sup>. Fecunda en el sentido de apuntalar socialmente un prestigio estamental adquirido hacía pocas generaciones en el caso murciano o incluso en vías de consecución en pleno siglo XVIII. El difunto de élite está pues preso entre dos pasiones contrapuestas: o seguir el mensaje evangélico sobre pobreza y sencillez o seguir las reglas no escritas de su estilo de muerte. Este dilema básico es el que inconsciente y a veces hasta conscientemente expresan algunas de las cláusulas testamentarias contradictorias y ambiguas antes reproducidas. En el centro de esta contradicción adquiere significado pleno la figura del pobre, incorporado a los cortejos fúnebres. Para abordar este aspecto del asunto que nos ocupa vamos a comenzar insertando una, en apariencia, cláusula contradictoria. La encontramos en el testamento de D. José Fontes Barrionuevo, Gentilhombre de Su Majestad, y perteneciente a lo más florido del núcleo de notables y oligarcas murcianos de finales del Antiguo Régimen (el documento es de 1775). Dice así:

Lo primero encomiendo mi ánima pecadora a Dios Nuestro Señor que la crió y redimió con el precio infinito de su divina pasión y muerte (...) y le acompañen (al cadáver), la Santa Cruz, cura y sacristán de dicha parroquia (San Pedro) con todos los pobres de la casa de Misericordia de esta ciudad con hachas encendidas, sin más pompa ni ostentación que la expresada y de todo se pague la limosna acostumbrada de mis bienes porque así es mi voluntad<sup>54</sup>.

53. Sobre la muerte fecunda, es decir, útil véase: VICENT-THOMAS, Louis: *op. cit.*, pp. 236-241. La muerte fecunda puede serlo en varios sentidos. Uno social: como ejemplo a seguir por otros, y otro familiar o privado y al mismo tiempo también social en el sentido de colectivo, esto es, supraindividual (no al nivel de las relaciones) que es la tranquilización pedagógica del bien morir (ritualmente hablando). Por ello, una buena muerte es signo de bienaventuranza, de salvación, de ingreso en eso que los testamentos llaman Corte celestial o Jerusalén celestial (el ámbito propio del difunto bien integrado).

54. AHPM ante: José Martínez Serrano. Prot. núm. 2.341, f. 125vto-126. De 31 de julio de 1775.

El testimonio es, lo repetimos, de 1775, es decir, cuando el rechazo de la pompa ya está ciertamente extendido, aunque fuera retóricamente. La importancia de la Misericordia como institución que aglutina, polariza, y encauza la caridad de la élite lo probamos por este testimonio que corresponde al codicilo de D. Lope González de Avellaneda y Sandoval, regidor, quien especifica clara e inequívocamente lo siguiente:

Manda que los pobres que en dicho su testamento previene asistan a su entierro con hachas encendidas sean de los que existen en la casa de Misericordia, a quienes se les dé la regular limosna y además de ello se entreguen cien reales de vellón para ayuda a la manutención de todos los que hay en la referida casa<sup>55</sup>.

Otro testimonio de mediados de siglo (1753) es el siguiente. Pertenece al testamento de D.<sup>a</sup> Andrea de Paz, viuda de D. Juan Sánchez Dávila, regidor de la ciudad de Ávila:

Lo primero ofrezco mi Ánima a Dios nuestro Señor que la crió y la redimió con su preciosísima sangre pasión y muerte y le ruego humildemente que por su infinita misericordia y por los méritos de Nuestro Señor Jesucristo la haga como espero heredera del reino del cielo y porque el cuerpo humano fue formado de polvo de la tierra y separado que sea del alma se ha de convertir en tierra y doy el mío a ella luego que su Majestad sea servido llamarme y vaya cubierto mi cuerpo con el hábito de que visten las religiosas del Convento de Señora Santa Clara y puesto en un ataúd forrado en negro y quiero y encargo la conciencia a mis testamentarios que se haga un entierro sin pompa ni otro acompañamiento que el de Santa Cruz, cura y sacristán, seis sacerdotes y veinticuatro pobres de la Casa de Misericordia para que lleven mi cuerpo y otros que vayan delante con hachas encendidas y por ello se les dé la limosna acostumbrada y en cuanto a lo demás muy preciso lo dejo a la disposición de dichos mis albaceas sobre que vuelvo a encomendarles la conciencia para que por todos los medios eviten se haga mi entierro lo más humildemente y así lo prevengo para su ejecución<sup>56</sup>.

¿Por qué se persiste en conservar al pobre asociado a los cortejos fúnebres? ¿Es que eso acaso no es vanidad y además de grueso calibre pues se convocaba no unos cuantos de los pobres misericordiosos (esos mismos que antes veíamos rechazaba expresamente el prebendado Rubín de Celis) sino a todos o a un número muy elevado al menos? Hoy, sin duda, lo calificaríamos de tal, pero los parámetros mentales de entonces eran bien diferentes.

55. AHPM ante: José Bastida. Prot. núm. 2511, f. 193-194. De 4 de mayo de 1752.

56. AHPM ante: Mateo Fernández de Córdova. Prot. núm. 2815. De 23 de julio de 1753.

## 4. LA IMAGEN MENTAL DEL POBRE Y SU UTILIDAD SOCIAL PARA LA ÉLITE

Es el pobre de Cristo lo que encontramos aquí. Es el pobre entendido como imagen viviente de la idea abstracta de pobreza. Es la encarnación bajo forma humana de un ideal de sencillez y pobreza primitivos del cristianismo, tal como estudió en su momento Julio Caro Baroja<sup>57</sup>. Esta idea, de origen una vez más medieval, la encontramos magníficamente arraigada en el grupo del clero desde inicios del siglo, en plena época del barroquismo mortuorio. Por ejemplo, el prebendado D. Domingo García Caravaca, en 1709 instituye una pía memoria cargada sobre una hacienda que deja vinculada a sus herederos, consistente en una comida a cinco pobres...

...que representen a Jesús, María y José, Señor San Joaquín y Señora Santa Ana y que la comida sea con la decencia debida a los que representan dichos pobres y después de haber comido se les ha de dar a cada uno dos reales de plata para que compren con ellos para cenar en sus casas...<sup>58</sup>.

Lo mismo cabe decir de la manda del racionero D. Nicolás González de Avellaneda Sandoval y Roda, de mediados de siglo y cuyos apellidos delatan unas ilustres y endogámicas familias oligárquicas locales:

Mando que si después de mi fallecimiento se encontrare en mi casa algunas piezas de lienzo recio, paño pardo, bayeta u otro cualquier género de ropa con la que yo acostumbraba a vestir a pobres, toda ella se le entregue a D. Gregorio Canales, mi capellán, para que la distribuya en la forma y modo que le tengo comunicado. Y quiero que en el día de Señor San José, inmediato después de mi fallecimiento, se vistan con la intervención del dicho D. Gregorio, cinco pobres en honor de Jesús, María, José, Joaquín y Ana, en la conformidad que yo lo ejecutaba todos los años en semejante día y que rueguen a Dios por mi alma<sup>59</sup>.

57. Véase: CARO BAROJA, Julio: *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI-XVII)*. Sarpe. Madrid, 1985, pp. 431 y ss. Según la visión que del problema nos proporcionó Julio Caro Baroja, eran a los ricos y poderosos a los que más les interesaba servirse de pobres y/o frailes para que por su intercesión, buscar un lugar en la Gloria. Por ello mismo, son los más locuaces en pedir en sus testamentos simplicidad y poca pompa. De nuevo se trata de un gesto típicamente medieval. Véase: DUBY, Georges: Guillermo... *op. cit.*, pp. 22-31. En Murcia lo atestiguó para la Baja Edad Media Amparo Bejarano Rubio. Véase: BEJARANO RUBIO, Amparo: *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos bajomedievales*. Ayuntamiento de Cartagena. Cartagena, 1990, pp. 43-46.

58. AHPM ante: Antonio Jiménez de León. Prot. núm. 2.827, f. 137vto. De 3 de junio de 1709.

59. AHPM ante: José Bastida. Prot. núm. 2.508, f. 13-13vto. De 5 de diciembre de 1745.

También el arcediano de Cartagena, Dr. D. Ginés Gómez de la Calle había unido la idea de cinco pobres con sus equivalentes celestiales:

Ítem. Es mi voluntad que luego que yo fallezca se le dé limosna de mis bienes quince ducados de vellón a cinco pobres, tres ducados a cada uno, de esta forma: a una doncella, a un niño y a un viejo en nombre del alto misterio de Nuestra Señora, San José y el Niño y a un viejo y una vieja casados in facie ecclesiae en nombre de San Joaquín y Señora Santa Ana, aunque no sean de la parroquia...<sup>60</sup>.

Pero éste no es todavía el pobre de los cortejos fúnebres. El uno es normalmente *vergonzante* e en términos de la época, es decir, anónimo, y libre, no recluido, pertenece a la parroquia y existe un contacto con él, seguramente se le daría limosna más de una vez a la salida de misa, por ejemplo, como era tan frecuente. El pobre del cortejo fúnebre es el de la Casa de Misericordia, en número normalmente de 12 ó 24 ( a veces fracciones de 6 ó 18) y con hachas. Es el pobre recogido, aislado, integrado y adoctrinado entre los muros de una institución eclesiástica. La Misericordia canaliza por tanto una caridad de alto contenido simbólico. El número sencillo o doble, completo o fraccionado, recuerda al número de los apóstoles y por tanto conserva su valor religioso como intercesor privilegiado para el más allá. Sus oraciones pagadas, no desinteresadas, pesan muchos quilates en la bolsa de la salvación personal de los poderosos. Su presencia en los cortejos fúnebres es el mejor exponente de una sociedad (la de los vivos y los muertos, y también, la de sólo los vivos) en la que hay ciertas relaciones interpersonales basadas en la reciprocidad, tal como señala Stuart Wolf<sup>61</sup>. La cuestión es intercambiar bienes temporales (dinero) por bienes espirituales (oraciones). Por ello, no se trata de una caridad ejercida con el pobre en libertad, con el pícaro, con el no integrado socialmente, con ese individuo que tiene que ganarse la vida gracias a sus «habilidades» e «industrias» como estudió José Antonio Maravall<sup>62</sup>, ni es una caridad anónima y privada, ejercida con el pobre *vergonzante*, es decir, secreto, no público, independientemente de que este último género de caridad también sea un gesto muy practicado por la élite. El uno no vale, por sospechoso (así por ejemplo en los *Estatutos de la Misericordia* de 1781 se prohibían juegos de dados, tabas, naipes... dentro de los muros de la institución), el otro porque no asegura la publicidad del gesto, el que se conozca por los demás

60. AHPM ante: Miguel de las Peñas Torralba. Prot. núm. 3.677, f. 433vto. De 6 de abril de 1697.

61. Véase: WOOLF, Stuart: *Los pobres en la Europa moderna*. Crítica. Barcelona, 1989, pp. 36-44.

62. Véase: MARAVALL, José Antonio: *La literatura picaresca desde la historia social*. Taurus. Madrid, 1986, pp. 245 y ss.

que se ha ejercido una obra de caridad asociándolos a los cortejos fúnebres. Además de este valor y sentido simbólico del pobre misericordioso murciano en los cortejos fúnebres está el hecho no desdeñable de que el paternalismo eclesiástico y nobiliario podía utilizar en su propio beneficio espiritual a esos pobres sin por ello mejorar sustancialmente su situación, sólo aliviando temporalmente sus carencias, sin dar respuesta estructural alguna a la dependencia económica de estos grupos dentro de las reglas de funcionamiento de cualquier economía de Antiguo Régimen. Como bien escribió Michel Foucault<sup>63</sup>, la figura del pobre recluido y útil al poder social y económico y hasta político se basa en una mitificación de la felicidad de base religiosa. El contenido concreto, el material ideológico de cobertura, lo proporciona el clero. Lo hemos visto en sus testamentos de principios del siglo. El modelo murciano se asemeja al *gran encierro* francés y europeo<sup>64</sup>, sólo que va con retraso, en cuanto a su institucionalización concreta aproximadamente un siglo, puesto que la Casa de Misericordia se creó hacia 1739-1752<sup>65</sup>. Por eso, en lo tocante a la llamada de pobres a los cortejos fúnebres hay un antes y un después de esas fechas. Donde antes las fuentes normalmente

63. Véase: FOUCAULT, Michel: *Historia de la locura en la época clásica*. FCE Madrid, 1985, pp. 75-125. La figura del pobre deviene primero sospechosa y después intolerable para la ideología religiosa burguesa reformada desde el Renacimiento (no está predestinado y/o tocado por la gracia divina). Esto llegará al mundo católico desde mediados del siglo XVII (está por ejemplo en San Vicente de Paúl). Pierde su carácter místico y aunque ambigua, el poder la trata con dureza si no se somete y acoge de buen grado el encierro o con paternalismo que sólo alivia pero no suprime dicha condición en el caso contrario. Los hospitales, hospicios y otras instituciones por el estilo son así *oficinas de caridad*, en la que ésta se desacraliza y se transforma también en un asunto de policía. Éste es el modelo que imitará según Foucault el encierro de los locos. La repugnancia moral que el catolicismo siente en un principio será salvada con este argumento tranquilizador de la mala conciencia: Jesús no puede esconderse tras unos harapos...: *Jesucristo no adoptará la figura de un pobre que, para mantener su holgazanería y su mala vida, no quiere someterse a un orden santamente establecido para socorrer a todos los verdaderos pobres*. Entendamos que el verdadero pobre es el dócil a ese *santo orden*. (Texto del padre Guevara, citado en página 99 de la obra de Foucault). La fuente bíblica de donde se extrae esta idea tradicional cristiana del pobre como imagen viviente de Cristo está en San Mateo: 23, 31, 46.

64. Véase: FOUCAULT, Michel: *Historia... op. cit.*, pp. citadas. La institución modélica es, según Foucault, el Hôpital Général de París, creado en 1656.

65. La gestación de la Misericordia murciana es compleja y larga. Su origen está en Belluga (1721-1729), pero será definitivamente establecida por el obispo D. Juan Mateo hacia 1752. Las crónicas penurias económicas y la deficitaria financiación puede explicar la predilección de la élite murciana por ejercer con la institución de la Misericordia una especie de patronato colectivo tácito, al menos en lo tocante a la asociación de los cortejos de pobres a los entierros de gente de renombre y posición. En cualquier caso lo que parece claro es que la génesis concreta y definitiva de la institución es el fruto de una síntesis de esfuerzos entre el Concejo y el Cabildo catedralicio pues los locales fueron cedidos por D. Juan Lucas Carrillo de Albornoz, regidor (una casa en Santa Eulalia antes de la ocupación de los locales del Colegio de San Esteban tras la expulsión de los jesuitas) y la dotación económica fue proporcionada por los legados testamentarios del canónigo D. Felipe

guardaban silencio, añaden ahora tras esos años, la exacta procedencia de los pobres asociados a los cortejos fúnebres: la Casa de Misericordia. Se especializa por tanto dicha institución en esta parte de las pompas mortuorias barrocas locales, ofreciendo un servicio que como hemos visto era bastante demandado, con la significación e implicaciones señaladas. Esta institución era la que podía proporcionar al pobre ya listo para el desfile como figurante en los cortejos fúnebres. Se trata por tanto de una manera de ejercer la caridad mortuoria, un gesto de última hora que tiene más de ostentación de estatus que otra cosa (no es un rito de reconciliación pues la caridad no se ejerce con aquel pobre con el que se ha tratado directamente en vida sino con el abstracto y desconocido pobre del hospicio de la Misericordia) y que se nos muestra especialmente precoz si lo comparamos con los resultados del profesor Baudilio Barreiro para los comportamientos de la nobleza asturiana ante la muerte<sup>66</sup>. Para probar este viraje cronológico tenemos la suerte de contar con un testimonio de un miembro del gobierno municipal en ese mismo año de 1752, justo el de la refundación que se hace de la Casa de Misericordia. Se trata del testamento, cerrado, de D. Lorenzo Fuster y Bomaitín, regidor:

---

Matías Iturbe. Se confirma así las tesis de Foucault. Para el aspecto concreto que nos interesa, mencionaremos el hecho de que en los Estatutos de 1778 (realizados en conexión con la Real Sociedad de Amigos de Murcia, la de Madrid, y el Consejo de Castilla y penetrados por ello del utilitarismo supuestamente ilustrado), concretamente en el Estatuto XXV leemos lo que sigue, extractado por Antonio Vicente Guillén:

«Obligaciones de los congregante y pobres. Se establece en este Estatuto que como gratitud de los pobres para con los congregantes, en caso de enfermedad grave de estos últimos hagan rogativas para impetrar su curación o alcanzar una buena muerte. Se enviará a dos acogidos a casa del enfermo por si necesitan de ellos. Si el congregante muere, acompañarán seis de ellos a las honras fúnebres hasta la iglesia y el cementerio. En la casa se rezarán tres tercios del rosario. El capellán-administrador comunicará al resto de los congregantes para que asistan a una misa por el hermano finado». Véase sobre la Casa de la Misericordia, de donde se ha sacado la cita,: VICENTE GUILLÉN, Antonio: «La Real Casa de Misericordia, un centro benéfico-educativo. Aspectos históricos. Siglo XVIII», en VIÑAO FRAGO, Antonio (editor): *Historia y educación en Murcia*. ICE Universidad de Murcia. Murcia, 1.983, pp. 71-116. Para otra aproximación más reciente al estudio de esta institución es muy útil, ya que se acerca más a nuestro interés temático, la obra siguiente: GARCÍA HOURCADE, José Jesús: «La Real Casa de Misericordia de Murcia y la racionalización de la asistencia en la segunda mitad del siglo XVIII», en *Cuadernos del Seminario Floridablanca* núm. 3. Universidad de Murcia. Murcia, 1996, pp. 37-52. Nótese el uso del término *congregación*, el cual parece remitirnos a un tipo de sociabilidad similar a la de cofradía que, como es bien sabido, suponía la celebración de misas, festividades religiosas y la corresponsabilidad y promiscuidad al menos mental entre vivos y muertos, formando una misma «familia», con lo cual de paso se sublimaban las tensiones de la sociedad estamental. La buena muerte está aquí como telón de fondo y la utilidad del pobre, en función de los intereses escatológicos de los *congregantes* también.

66. La caridad mortuoria encauzada a través del hospicio sólo reviste importancia a finales del siglo XVIII, en Santiago de Compostela. Véase: BARREIRO MALLÓN, Baudilio. *Op. cit.*, pp. citadas.

... el cual quiero sea sepultado en el Convento del gran Doctor de la Iglesia mi Padre San Agustín, en las Descalzas de esta ciudad, junto a las barandillas de la Capilla mayor, cubierto con hábito de mi Padres San Diego y amortajado como los mismos religiosos y en lugar de ataúd puesto en una tabla y que lo lleven los pobres mendigantes (sic) y le acompañen el cura y sacristán de la Parroquia donde fuere feligrés, con la Santa Cruz de ella y veinticuatro de dichos pobres que vayan delante y se les pague la limosna acostumbrada porque así es mi última y deliberada voluntad<sup>67</sup>.

Este último testimonio, junto con el hecho de que en los primeros Estatutos, o mejor esbozo de Estatutos de 1739, se recoja explícitamente «que las limosnas que adquieren en asistir a entierros con luz o llevar féretros, entran en depósito, dándoles cuatro maravedises a cada uno de los que hubieren asistido, siendo igual práctica en cualquier limosna que por su trabajo adquieran»<sup>68</sup>, prueba que la práctica existía antes de mediados de siglo y que será el pobre parroquial primero y después el misericordioso la materia prima humana, si se nos permite la expresión, para la caridad mortuoria ejercida por la élite. Así, los posteriores Estatutos de 1781 sólo vendrían a sancionar una situación de facto muy anterior, como por otra parte ya notó en su momento Antonio Vicente Guillén sólo que en asuntos relacionados con la educación que se impartía en la institución<sup>69</sup>.

¿Hasta cuándo en el tiempo y hasta dónde en la escala social llegaban los pobres asociados a los cortejos fúnebres? A este respecto, hay que recordar que los sermones predicaban como virtud la práctica de la limosna con regularidad. ¿Hasta qué punto había calado esta idea en la sociedad en su variante escatológica? Para responder a esta pregunta nos remitimos al segundo de nuestros sondeos de testamentos, el sociológico. Es de esta forma, cómo adquiere plena significación este fenómeno pues comprobamos que es el grupo I (élite) el que con más insistencia y desarrollo ha incorporado al pobre: 32 casos de 98 posibles para la totalidad de los tres cortes cronológicos, o sea, alrededor de 1/3 (32,65%) de los otorgantes hicieron desfilar en su cortejo fúnebre algún número de pobres. Y además este gesto es pertinaz: no varía a lo largo de todo el siglo, como lo muestra esta evolución que a continuación presentamos:

- 11 casos de 38 (un 28,95%) en 1705-1720
- 11 casos de 30 (un 36,66%) en 1750-1760
- 10 casos de 30 (un 33,33%) en 1790-1800

67. AHPM ante: Francisco Espinosa de los Monteros. Prot. núm. 2.787. Sin foliar tras el núm. 366. De 7 de abril de 1752.

68. Compendio de la práctica que se observa en la Casa Refugio de pobres, llamada de Misericordia, establecida en esta ciudad de Murcia. Año de 1739. AHPM, legajo 951, p. 3.

69. Confróntese: VICENTE GUILLÉN, Antonio: *op. cit.*, pp. cit.

Es la imagen idéntica a la que sacamos, considerando la muestra por años testigo.

Veamos, a manera de ejemplo, quiénes son los que piden la asistencia de pobres a su entierro dentro de la muestra del año 1.775. La nómina detallada es la siguiente:

D. José Enríquez de Navarra (Síndico del convento de capuchinas. Poseedor de una «hacienda en Abanilla con ganado»). Quiere asistan a su entierro 12 pobres de la Misericordia «con doce hachas encendidas». D.<sup>a</sup> Inés de Rueda y Chillerón (viuda del anterior). Pide asistan 24 pobres de la Misericordia «para que lleven hachas encendidas a quienes se les pague la limosna acostumbrada». D.<sup>a</sup> Juana del Toro Estevano de la Puerta («de estado honesto» y poseedora de cuatro casas y 27 tahullas en la huerta, pago de «Beniprotox y Zaraiche»). Pide 24 pobres de la Misericordia «y se pague la limosna de mis bienes». D. Juan Rivero García (sabemos que era comerciante, pero no sabemos de qué tipo ni la importancia de su negocio). Solicita 24 pobres a la Misericordia. Esperanza Casanova Simó (tratante de *listonería*). Pide asistan 12 pobres alumbrando con hachas y 4 llevando su cuerpo. Todos de la Casa de Misericordia. D. Cristóbal Álvarez Dabeiga («administrador del mayorazgo de Haro»). Pide 12 pobres de la Misericordia, 8 alumbrando con velas y 4 llevando el cuerpo. D.<sup>a</sup> Nicolasa Rosique y Meseguer (viuda del ex secretario del Cabildo catedralicio). Quiere 12 pobres de la misma institución. D.<sup>a</sup> Isabel de Rueda y Moreno (rentista urbana, ya que se declara poseedora de hasta 15 casas en Murcia). Dice querer 18 pobres de la Misericordia. 12 para hachas, 4 para llevar el cuerpo y 2 para la tapa del ataúd. D.<sup>a</sup> Juana Rosa Gallego (testamento por poder otorgado por su marido). Consta fueron a su entierro 14 pobres de la casa de la Misericordia. D. Bernardino Marín y Lamas (canónigo de la catedral). Su testamento por poder dice que fueron diferentes pobres de la Misericordia a su entierro, sin precisar el número. D.<sup>a</sup> Juana María Gil Campos («poseedora de una Hacienda de 42 fanegas de tierra blanca y 2 tahullas de viña en Torre Pacheco»). Fue su voluntad asistieran 24 pobres de la Misericordia. D. José Fontes Barrionuevo (Gentilhombre del rey e hijo del regidor del Concejo). Demanda asistencia de todos los pobres de la Casa de la Misericordia). Ginés de Cuenca Abarca. Pide hasta 24 pobres de la misma institución<sup>70</sup>.

70. Para citar la localización de estos testamentos vamos a suprimir la escribanía por razones de comodidad. Sólo proporcionamos el número de protocolo y los folios entre paréntesis. Todos pertenecen al AHPM Prot. núm. 3.371 (f. 812-822vto); Prot. núm. 3.806 (11-18vto); Prot. núm. 3.389 (59-61vto); Prot. núm. 3.004 (28-31vto); Prot. núm. 3.712 (442-444vto); Prot. núm. 3.431 (84-86vto); Prot. núm. 3.431 (103-107); Prot. núm. 3.239 (85-88vto); Prot. núm. 3.239 (202-203); Prot. núm. 3.239 (384-389vto); Prot. núm. 2.343 (153-161vto); Prot. núm. 2.341 (125-131vto) y Prot. núm. 2.603 (597-600vto.), respectivamente.

Son, en general, y como se aprecia por la relación anterior, personas con medios económicos y/o prestigio social y/o poder eclesiástico o civil, encasillables dentro de ese «nivel medio de religiosidad» (equidistante, de una parte, de una religiosidad paganizante sólo ligeramente cristianizada y, de otra, de una élite de religiosidad más interior) que Michel Vovelle ha detectado para los «notables urbanos» de la Provenza<sup>71</sup>. Son excelentes portavoces de ese aspecto concreto que adopta la caridad mortuoria y, en general, típicos representantes de los rentistas urbanos beneficiados de las estructuras económicas propias del Antiguo Régimen.

A mucha distancia quedan el resto de los grupos. El clero va a continuación pero con valores muy por debajo de los grupos de élite de poder. Más por su heterogeneidad compositiva que por otra cosa, pues la asociación de pobres a los cortejos fúnebres suele coincidir con el alto clero local catedralicio: canónigos, prebendados, beneficiados, muy frecuentemente emparentados familiarmente con los integrantes del Regimiento de la ciudad. Es más, en este grupo encontramos casos verdaderamente extremos; como el del obispo D. Juan Mateo López, quien en un testamento otorgado en 1751, pedía la asistencia de 100 pobres, dejando además para vestirlos 6.000 reales de vellón<sup>72</sup>, o el de D. Antonio Saurín Palmir y Verastegui, canónigo Doctoral, que pedía un año después la asistencia de 50 pobres, además de la de todo el Cabildo de la Catedral<sup>73</sup>. Con todo, las cifras de demanda de pobres en el cortejo fúnebre para los miembros del clero son mucho más bajas que para el grupo de élite: 19 casos para 119 posibles en los tres cortes cronológicos, es decir, un 15,96%.

Más allá de esto son esporádicos los episodios en los que se solicita al pobre: 9 casos de 96 posibles entre profesionales liberales (un 9,3%); 3 para el grupo de profesiones artesanales, lo que da un porcentaje ínfimo; y 4 sobre 49 (un 8,16%) para los comerciantes.

Éste es el espectro social de difusión de esta práctica porque más allá de la ciudad, la presencia del pobre en los cortejos fúnebres es desconocida. Esto es lo mismo que decir que en el grupo VI, de agricultores o «rurales», jamás aparece esta figura. A lo sumo se pide, y eso raramente, 2 ó 4 clérigos como acompañantes, además del cura y sacristán. Más raramente se asocian frailes, sobre todo, porque en los lugares donde se reside no están a mano, como tampoco lo están los pobres «institucionales» que son los de la Misericordia. Sólo en una ocasión,

71. Véase: VOVELLE, Michel: «La morte nella mentalità e nella pratica religiosa» en RUSSO, Carla: *Società, Chiesa e vita religiosa nell' Ancien Régime*. Guida Editori. Nápoles, 1976, pp. 231-282.

72. AHPM ante: José Bastida. Prot. núm. 2.511, f. 330-349. De 14 de octubre de 1751.

73. AHPM ante: José Bastida. Prot. núm. 2.511, f. 149-152. De 11 de abril de 1752.

un residente en Fuente Álamo pide la asistencia de 3 frailes y ello porque hasta incluso a este lejano rincón habían llegado los mendicantes (eran franciscanos)<sup>74</sup>. Esto viene a probar que el medio urbano es un enorme escenario en el que cada cual ocupa un papel jerárquicamente predeterminado y unas funciones complementarias (paternalismo caritativo de los notables y ostentación de estatus; oraciones a cambio de dinero por parte de los pobres recogidos por la Misericordia).

Considerando esta cuestión desde otro punto de vista, el de la cronología, hay que decir que la edad dorada de las pompas barrocas con pobres es la primera mitad del siglo, coincidiendo por tanto con uno de los momentos álgidos del proceso de transición de señores jurisdiccionales a nobleza titulada de no pocos de los miembros de la élite social murciana<sup>75</sup>. En la última década del mismo, sólo se mantienen a cierto nivel por la persistencia en el gesto de las élites: 21 casos en total en 1705-1720 (12,28%); 26 casos en 1750-1760 (13,83%) y 20 casos en total en 1790-1800 (7,72%). Con todo, hay que señalar también que la presencia de los pobres en la composición de las pompas fúnebres es en Murcia muy superior a los demás escenarios urbanos que nos sirven para la comparación<sup>76</sup>.

El grupo del clero, además de todo lo dicho hasta ahora, usa también de otros «intercesores terrestres»: los niños. A veces los Niños de la Doctrina<sup>77</sup> y otras veces,

74. Testamento de Bartolomé Moreno. Ante: Antonio Costa Irlés. Prot. núm. 2.686, f. 241-242. De 18 de septiembre de 1755.

75. Véase los trabajos de la nota 11 y también es revelador y muy útil el siguiente: PÉREZ PICAZO, María Teresa: «Oligarquías municipales y liberalismo en Murcia, 1750-1845», en *Áreas* núm. 6. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1986, pp. 49-83.

76. Como por ejemplo: sólo 6,9% de los testamentos ovetenses integran a pobres en sus cortejos (LÓPEZ, Roberto: *op. cit.*, pp. 102-103); porcentajes que van del 1,3% al 2,5% en Valladolid (GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo: *op. cit.*, pp. 202; 1,4% en el muestreo *de cata* de Cádiz (DE LA PASCUA SÁNCHEZ, María José: *op. cit.*, p. 172). Diferente es el caso de Sevilla en donde se aprecia un mantenimiento secular de la pompa barroca mortuoria siendo los porcentajes que proporciona Rivas Álvarez similares a los murcianos. Véase: RIVAS ÁLVAREZ, José Antonio: *op. cit.*, pp. 135-144.

77. Los *Ars moriendi* del Barroco como el de Venegas (*Agonía del tránsito de la muerte*) recomendaban las oraciones de las almas puras de los niños como intercesión de gran calidad para el alma del muerto o del moribundo: «...Harán a todos los niños que estuvieren en casa, o fueren llamados de los vecinos, que también ellos se pongan en oración, porque es muy acepta a Dios aquella inocencia bautismal que tienen; que aunque por no tener el uso de la razón no hacen obras de merecer, es cosa congruente por la inmensa bondad de Dios, que oye la plegaria de aquellos niños por el estado de gracia en que están». La cita la hemos extraído de BEJARANO RUBIO, Amparo: *op. cit.*, p. 49. La institución estaba integrada por niños de seis a doce años y muestra hacia mediados del siglo XVIII cierta polémica en su orientación, ante los intentos del personero hacia 1768 de agregarla a la Misericordia caracterizándose el Ayuntamiento únicamente por una actitud defensiva y garante del cómo patronazgo que no dotaba de rentas a la institución, siendo pues más nominal que real. Sobre todo esto nos remitimos a GARCÍA HOURCADE, Jesús: «Un aspecto olvidado de la asistencia

simplemente de las escuelas de la ciudad. Es otra posibilidad de buscar al desvalido y a la vez puro, para encontrar en él, el torrente de oraciones que son tenidas como de una calidad superior para el destino incierto del alma. Esta variante de la intercesión está mucho menos extendida por lo que parece: sólo tres casos, dos de ellos a principios de siglo (uno entre el clero y otro entre la élite) y 1 caso entre el clero ya a finales de la centuria. Se trata de un gesto que parece caer en desuso desde mediados del siglo XVIII murciano y que aparta a Murcia de las costumbres funerarias de otros lugares de España donde estaba muy viva esta tradición de los Niños de la Doctrina<sup>78</sup>. Lo que se busca en ellos es idéntico a lo que se busca en el pobre: sus oraciones. Veamos el último de los casos citados:

También que por dichos albaceas se cite ante diem a los maestros de ambas escuelas de dicha ciudad para que asistan a mi entierro con los respectivos niños, con cruz, rezando el santo Rosario y el Gloria Patri digan: Miserere Domine Deus Mathei tui e interín duren los oficios, retirados en una capilla de la iglesia continúen y concluyan el santo Rosario y letanía de la Virgen y en propina se de a cada maestro cincuenta reales de vellón por una vez<sup>79</sup>.

Ni que decir tiene que el difunto se llamaba Mateo y era clérigo de menores para más señas. Testó en 1797.

Para entender todo esto en sus justos términos, el intercambio desigual de dinero por oraciones, veamos un par de ejemplos que hablan solos. D. Pedro Martínez Mateos, en su testamento de 1.755 declara esto:

...He tenido y tengo de muchos años a esta parte en las casas de mi morada y mi compañía a María Ana Delgado, privada de la vista, madre que fue de la dicha Sebastiana Galiana mi primera mujer, manteniéndola de por Dios por ser como es una pobre de solemnidad y le encargo a ésta, encarecidamente, me

murciana: el Colegio de niños de la Doctrina», en *Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y su siglo*. Tomo II. Universidad Complutense. Madrid, 1989, pp. 699-706.

78. Los casos atestiguados deben ser un mínimo pues sabemos de ejemplos no recogidos en nuestras muestras en los que también se integraron doctrinos. Como en el testamento de D. Alejandro Fontes de Albornoz, hijo de los marqueses de Torre Pacheco (A.H.P.M. Prot. núm. 2.879. De 30 de diciembre de 1718. Citado por PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *op. cit.*, p. 100. Además de los niños asistieron 70 clérigos, 24 pobres y la música de la catedral). Es el caso también del cortejo del obispo D. Juan Mateo López, a pesar de que en su testamento no dejaba nada al respecto, lo que prueba que en el orden de prioridades en el ejercicio de la caridad el primer puesto lo ostentaban los pobres y no los niños. Exactamente la imagen inversa es la que sacamos del estudio de Máximo García para Valladolid (*op. cit.*, p. 198). El dato sobre la comitiva fúnebre del obispo Mateo la hemos sacado de PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio: *op. cit.*, p. 219.

79. AHPM ante: Juan Mateo Atienza. Prot. núm. 2.381, f. 872vto.-873. De 14 de octubre de 1797.

encomiende a Dios nuestro Señor en todas sus oraciones, y por dicho motivo es mi voluntad que por mi heredero que aquí nombraré no se le pida a ésta ni otra persona cosa alguna por ser así mi última postrimera y final voluntad y así lo expreso para que conste<sup>80</sup>.

Por su parte, el regidor perpetuo, ya anteriormente citado, D. Lorenzo Fuster y Bomaitín declara, hacia 1752, lo siguiente:

Ítem. Es mi determinada voluntad que el día que yo fuere fallecido vengan a las casas de mi morada treinta pobres de la casa de Misericordia y recen un tercio de rosario y se les dé un real a cada uno<sup>81</sup>.

En este caso concreto D. Lorenzo combinó dos estrategias y dos tipos de pobres en la búsqueda de su salvación, tal y como se desprende también de una cita anterior.

Aparentemente la función de los «huérfanos doctrinos», estaba ya en desuso durante el siglo XVIII, pero no así la de los pobres. Sin embargo, a veces, se los rechaza como parte de otro rechazo más general: el de la pompa. Es el ejemplo de D. Cristóbal Antonio de Bustos Carrasco, señor de Cotillas y marqués de Corvera en 1755 en este revelador y precioso testamento, testigo de muchas cosas que normalmente se silencian, leemos que quería ser enterrado de esta manera:

... sin hacer la barba (recordemos que el rito de la exposición pública del cadáver todavía estaba vigente) y amortajado se pondrá dicho mi cuerpo en el suelo sin bayeta ni tapete y por cabeceras tres ladrillos y a cada lado una vela parda de a ocho en libra, en candelabros de barro y no de plata ni otro metal y puesto mi cuerpo en la caja de los pobres de la parroquia y los dichos ladrillos por cabeceras se bajará y pondrá en el portal, dentro de la puerta de la calle (para hacer bien visible el cadáver) sin más adorno de bayetas ni más luces, sí las dos referidas que todo es mi voluntad, como el que sea mi entierro con sólo la cruz baja, cura y sacristán y dobles de campanas y todo como a el más pobrecito, y es mi voluntad el que mi cuerpo no se response por ningunas de las religiones y comunidades ni por los huérfanos doctrinos ni de la Casa de Misericordia y que mi cuerpo sea llevado por seis pobres ciegos a los que se dará a cada uno seis reales de vellón y asimismo es mi voluntad que no concurra música alguna...<sup>82</sup>.

80. AHPM ante: Bernardino Guirao. Prot. núm. 3.031, f. 139vto. De 21 de octubre de 1755.

81. AHPM ante: Francisco Espinosa de los Monteros. Prot. núm. 2.787, f. sin foliar tras el núm. 366. De 7 de abril de 1752.

82. AHPM ante: Antonio Blanes Jiménez de León. Prot. núm. 2.513, f. 540. De 26 de agosto de 1755.

Casos como éste no empañan nuestra interpretación sino que incluso la refuerzan: la caridad que se ejerce con el pobre es una caridad no espontánea y sí muy interesada. Es una caridad funeraria que contribuye además a reforzar el estatus y el prestigio y que, de paso, reparte unas monedas entre los pobres en el más puro estilo teatral del Antiguo Régimen. El pobre es así poco más que un figurante en la representación. El hospicio de la Misericordia encuentra así una nueva función de tipo mental y escatológico, para le élite de poder local, que hay que añadir al acentuado carácter multifuncional de la institución tal y como ha señalado José Jesús García Hourcade<sup>83</sup>.

##### 5. LA OTRA CARA DE LA MONEDA

Es por esto que esta manera de entender y ejercer la jerarquía social, que no sólo la caridad, era velada e indirectamente criticada por algunos. Para entender esto hay que decir que muy raramente (y siempre que no se tenga heredero forzoso) se instituye a los pobres por herederos entre las élites, convirtiendo así los bienes temporales en espirituales. A lo sumo pequeños gestos de cara a la galería que sólo contribuirían a hacer más soportable la condición subordinada de los pobres urbanos. Con esta perspectiva son especialmente reveladoras algunas actitudes que pretenden predicar con el ejemplo. De nuevo nos encontramos en este bando al prebendado Rubín de Celis, al que antes calificábamos como filojansenista, que nombra por herederos a los pobres del Obispado para añadir a continuación:

... y no comprendo en el número y nombre de pobres para el presente caso a los que están en comunidad o bajo protección y amparo pero sí a los de la cárcel para que todos ellos los hayan, lleven y gocen y hereden libremente y con la bendición de Dios y la mía que así es mi final voluntad<sup>84</sup>.

El hecho de elegir a los pobres peligrosos y más teóricamente incontrolables, como son los de la cárcel (desconocemos si eclesiástica o civil), aparta radicalmente esta caridad de la común entre la élite. No cabe hablar todavía de secularización en este caso sino de un cristianismo exigente y moralmente muy comprometido pues va dirigido a los más desvalidos y no integrados socialmente de entre los pobres e incluso es probable que persista la vieja identificación del pobre con Jesucristo.

83. Véase: GARCÍA HOURCADE, Jesús: «La Real Casa...». *Op. cit.*, p. 43.

84. AHPM ante: Juan Mateo Atienza. Prot. núm. 2.380, f. 436vto-437. De 31 de mayo de 1797.

No es el caso anterior el único que ejerció una caridad diferente que la de los integrantes de la élite. Así, D. Antonio Fontes Carrillo y Ortega, el director de la Real Sociedad de Amigos del País durante los primeros años de la institución y poseedor de tres regidurías en el Ayuntamiento<sup>85</sup> nos ha legado este interesante, por concordante con el anterior, testimonio:

Declaro que por caridad y devoción he corrido con el cuidado de asistir y mantener a los pobres de la Real Cárcel años hace a quienes después de las limosnas que he podido facilitarles de algunos bienhechores, he expendido en socorros y alivios muchas cantidades de mi caudal, pero con todo, en una gabeta de las de mi uso he puesto las pertenecientes a dichos pobres y así si alguna se encontrase en ella es de los mismos, quiero que con las cuentas que estén formadas e instrumentos de las propiedades que poseen, luego que yo fallezca, se entreguen al Ayuntamiento o Real Justicia para que cuide de dichos pobres conforme a su obligación y celo<sup>86</sup>.

No obstante hay que señalar la ambigüedad de los testimonios de D. Antonio pues sabemos que formó asiduamente parte de la Junta rectora de la Misericordia<sup>87</sup> y ésta y no otra causa puede explicar su desatención a los pobres de la Misericordia con ocasión de organizar sus funerales (en su testamento pedía, cura, sacristán, cruz y el resto a la voluntad de sus albaceas). No necesitaba hacer el gesto público y notorio ante la muerte pues ya lo había realizado en la vida. Desconocemos si realmente hubo o no misericordiosos en su entierro. Lo cierto es que su actuación se inscribe también en una estrategia secular de prestigio familiar, pues varios ascendientes testaron de una forma similar asociando pobres a sus cortejos fúnebres<sup>88</sup>.

También entre las personas llanas hay bellos testamentos y bellas obras. Así es como Pedro Roca Ancheler y María Paz Padilla, matrimonio sin hijos, se dejaban sus propiedades en usufructo y después las legaban a los pobres de la cárcel a los que llamaban aun «pobres de Jesucristo»<sup>89</sup>. Más tarde advertían que tales

85. Confróntese: VELÁZQUEZ MARTÍNEZ, Matías: *La Sociedad...* *op. cit.*, p. 205.

86. AHPM ante: Ventura Blanes y Rubio. Prot. núm. 2527, f. 40-45. De 25 de mayo de 1790.

87. Véase: VICENTE GUILLÉN, Antonio: *op. cit.*, p. 89.

88. Tres generaciones de miembros de la familia Fontes testaron recordando a los pobres, los dos últimos estaban relacionados íntimamente con la Casa de Misericordia, pues recordemos que D. Alejandro Fontes Albornoz pedía 24 pobres en 1718 (ver nota núm. 78), D. José Fontes Barnuevo era «depositario de limosnas» de la Misericordia por sus Constituciones del año 1739 (AHMM. Leg. núm. 951, p. 1).

89. AHPM ante: Ramón Jiménez Aranda. Prot. núm. 3.097, f. 127-134. De 8 de julio de 1795.

propiedades debía administrarlas el cura párroco de la iglesia correspondiente a donde se situara la cárcel(¿?). Y en la quinta de sus condiciones, después de decir que no deja salario alguno para el administrador, añade:

... siendo mi ánimo que ni un maravedí se les ocasione de gasto a los señores curas por el cuidado, manejo y administración y gobierno de estos mis bienes y que no tengan perjuicio de intereses ya que le doy este trabajo para socorrer a sus parroquianos y quitarles algo de su miseria y necesidad, trabajo muy propio de los señores curas y por lo tanto no me atrevo a disponer que se reserven para sí algo de los productos de estos bienes, pues me parece lo tendrían por injuria, bien que si mis bienes fueran capaces de surtir de todo lo que necesitan a los pobres encarcelados, de lo que están tan distantes que apenas bastan para proporcionarles un pequeño alivio, entonces yo mandaría parte de estos mismos bienes a los señores curas por remuneración de éste y los demás trabajos de su ministerio pues venero su oficio y lo estimo con todas las veras de mi alma a mayor gloria de Dios, de cuya liberal mano tendrán otrora copiosa retribución para siempre en los cielos»<sup>90</sup>.

## 6. CONCLUSIONES

Comprobamos cómo el pobre es en la mentalidad urbana de los grupos dominantes un individuo socialmente útil, pero nada más que como fuente de oraciones. Sin embargo, no es el concepto de utilidad social que tenían los ilustrados como Menéndez Valdés, Ward, Campomanes o Cabarrús que estudiaron en su día autores como Jean Sarrailh, Rosa María Pérez Estévez o Matías Velázquez<sup>91</sup> y que los hacía aparecer como eternos sospechosos ante el poder constituido. La opinión ilustrada era contraria también a la caridad tradicional pues derivaba, según esta manera de pensar, en ociosa pereza. Nos encontramos, por tanto, en una época de transición en lo que a caridad se refiere: por una parte sigue dándose esa búsqueda medieval del pobre como redentor privilegiado del rico a través del

90. *Idem.* al anterior, f. 133.

91. Véase: SARRAILH, Jean: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. FCE Méjico, 1957, pp. 76-84. Un buen y más reciente resumen de la opinión de los ilustrados sobre los pobres, a los que llamaban vagos, es el de Matías Velázquez en su estudio introductorio a la obra de Campomanes sobre las cinco clases de pobres que el fiscal distinguía. Ni que decir tiene que el discurso reformista y un tanto arbitrista de Campomanes es la quintaesencia del utilitarismo ilustrado, recogiendo y sintetizando una evolución ideológica precedente. Sobre la concepción ilustrada de la pobreza es muy clarificador: PÉREZ ESTÉVEZ, Rosa María: «El pauperismo español del siglo XVIII y el pensamiento de Campomanes», en *11º Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Vol. 2.º. Universidad de Oviedo. Oviedo, 1982, pp. 247-258. Véase también: VELÁZQUEZ MARTÍNEZ, Matías: *Desigualdad, indigencia y marginación social en la España ilustrada: las cinco clases de pobres de Pedro Rodríguez de Campomanes*. Universidad de Murcia. Murcia, 1991, pp. 45 y ss.

recurso de asociarlo a los cortejos fúnebres (con lo que la finalidad es evidente) pero al mismo tiempo se ha canalizado esta caridad por una institución que es en origen religiosa pero se transforma en pública en tanto que dependiente del Concejo murciano. El grupo social que controla éste<sup>92</sup>, concibe la Misericordia como una fábrica de intercesión, si se nos permite la expresión, pues es precisamente entre la élite de poder local y sus anexos donde se reclutan los testantes que hacen comparecer a los misericordiosos en sus cortejos fúnebres. No hay ya promiscuidad espacial en vida, puesto que son pobres recogidos los llamados en los testamentos, sino en la muerte; existe cercanía física, pero con el cadáver del poderoso o al menos notable urbano. La clave del asunto está en la gran calidad de las oraciones de los pobres de este tipo, útiles no para la colectividad y para la nación, como pretendían los ilustrados, sino para el individuo poderoso o mejor dicho para su alma. No es de extrañar pues con estas premisas que el proyecto teóricamente ilustrado de la Misericordia fuera un fracaso, tal y como concluye García Hourcade<sup>93</sup> en tanto en cuanto no consiguió reinsertar laboralmente a casi nadie, ya que, lo repetimos, para la élite la Misericordia era lo que era: por una parte un depósito útil de oraciones para su propia salvación imbuida todavía en valores religiosos tridentinos y por otra parte, dentro de un concepto barroco del honor y del estatus, una institución que aseguraba la transformación de tanto en tanto, cuando había una escenificación mortuoria del estatus, de la ciudad en un enorme decorado con figurantes varios (pobres, niños, frailes...) pero con unos protagonistas bien claros: la propia élite.

No existe aquí, estimamos, esa ambivalencia de la figura y de la imagen del pobre de la que hablaba J. Soubeyroux para el Madrid de los Austrias<sup>94</sup>, sino que

92. Véase: *Constituciones del Real Hospicio y Casa de Misericordia*. AHMM Leg. núm. 951, p. 1. En realidad este documento es un primer esbozo de Constituciones, pero marca la pauta de los que luego vendrán hacia 1781. Ya en las Constituciones de 1739 se nombraban 4 comisarios del Cabildo y 4 comisarios regidores del Concejo. Siendo los depositarios de las limosnas el arcediano de Lorca D. Alonso de Mesa Fernández de Madrid y el regidor D. José Fontes Barnuevo. Así que para D. Antonio Fontes Carrillo y Ortega el nexo de unión con la Misericordia era cosa de familia, igual que para otros muchos de la élite local. En las Constituciones de 1781 se mantiene la tónica pues la Junta de gobierno estaba integrada por, entre otros, dos prebendados de la catedral y dos regidores del Ayuntamiento. Véase: *Estatutos de la Real casa de la Misericordia*. AHMM Signatura 1-j-10. Imprenta de Felipe Teruel. Murcia. 1781, p. 15.

93. Véase: GARCÍA HOURCADE, Jesús: *La Real Casa...* *Op. cit.*, p. 49

94. Esas dos imágenes son la positiva, (el pobre de Cristo) de origen medieval, y la negativa de las épocas moderna y contemporánea en la que el pobre es primero sospecho y después encerrado para adoctrinarlo religiosamente y más tarde aprovechar su fuerza de trabajo que de paso es más barata que otras. Véase: SOUBEYROUX, J.: «Pauperismo y relaciones sociales en el Madrid del siglo XVII», en *Estudios de Historia Social*. núm. 12-13. Ministerio de Sanidad. Madrid, 1980, pp. 142-156.

domina claramente una concepción evidentemente medieval, arcaizante, y que a veces quizás se resiste a morir pues llama pobres de Jesucristo a los de la cárcel.

Y junto a esta opción mayoritaria, otra que emerge a finales de siglo, minoritaria y propia de un cristianismo más austero, y nos atrevemos a calificar de más auténtico por desinteresado, que no supone sin embargo todavía una secularización de costumbres y que prescinde conscientemente de la vanidad y la ostentación de la caridad. Es la tímida y tardía religiosidad ilustrada. Una imagen del pobre que tiende también, aunque no únicamente, a aliviar realmente a éste o por lo menos a los más necesitados.

### Cuadro 1

Tipo de cortejo fúnebre según el sondeo por años testigo.

Tipo	1705	%	1730	%	1755	%	1775	%	1795	%	1825	%
A	33	25,19	56	24,78	58	20,86	21	10,00	37	11,28	34	18,18
A1	17	12,97	67	29,65	142	51,07	139	66,19	163	49,69	22	11,76
E	4	3,05	30	13,27	-	-	6	2,85	16	4,87	17	9,09
F	34	25,95	4	1,77	22	7,91	10	4,76	42	12,80	59	31,55
G	28	21,35	33	14,60	25	8,99	9	4,28	38	11,58	14	7,48
H	4	3,05	2	0,88	2	0,71	1	0,47	-	-	-	-
I	1	0,76	-	-	-	-	1	0,47	-	-	11	5,88
J	-	-	-	-	-	-	-	-	20	6,09	22	11,76
Otros	10	7,34	34	15,05	29	10,43	23	10,95	12	3,65	8	4,27

FUENTE: A.H.P.M. Protocolos consultados. Véase nota núm. 14.

Los códigos utilizados para formalizar la observación de los tipos de cortejos fúnebres son los siguientes:

A: Cruz, cura y sacristán de la parroquia del otorgante.

A1: A+ voluntad de los albaceas.

E: no deja o no especifica nada el documento.

F: voluntad de los albaceas

G: A+ x número de clérigos seculares

H: cortejo fúnebre integrado por clero del Cabildo catedralicio (beneficiados, prebendados y capellanes de la catedral, al que se le puede añadir a veces música, pobres, cofradías)

I: voluntad de los albaceas+ concurrencia de cofradía/as.

J: cortejo fúnebre regulado a voluntad de la cofradía a la que se pertenece o según sus constituciones.

Hemos suprimido de la relación antecedente todos aquellos casos poco numerosos y por ello no significativos.