

Los testamentos como reflejo de los cambios de actitud ante la muerte en la Galicia del siglo XIV

JOSÉ M. ANDRADE CERNADAS

Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN

Los no muy abundantes testamentos de la Galicia del siglo XIV, han sido empleados como observatorio de un posible cambio de las actitudes sociales ante la muerte. En algunos aspectos no se detectan cambios reseñables. Es lo que ocurre con la elección del lugar de enterramiento y con el momento en el que se suele redactar el testamento. Por el contrario, se constata un claro aumento del número de misas *pro anima*, así como se puede comprobar el deseo de los testantes por contar con el mayor número de clérigos posible en sus exequias fúnebres.

Palabras clave: Siglo XIV, Testamentos, Peste Negra, Rituales y exequias fúnebres, Mendicantes.

ABSTRACT

Galician wills of the fourteenth century are the sources used to study possible changes in the social attitudes in front of death. In some matters there are no great changes. For instance, the sites of burial and the moment of making wills. In spite of it, we find quite important changes in the increasing number of masses *pro anima*, and in the desire of having the presence of as many priests as possible in the funerals.

Keywords: Fourteenth Century, Wills, Black Death, Funeral rites, Mendicants.

No es la, quizá mal llamada, “historia de la muerte” el capítulo más fructífero dentro de la producción historiográfica del medievalismo gallego. A diferencia de lo que ocurre en el terreno de la historia del arte, o con otros períodos históricos como la época moderna, no ha habido demasiados trabajos consagrados al tema relativos a la época medieval. Con excepción de algún tímido acercamiento desde la perspectiva del período altomedieval (Andrade, 1992) han sido dos trabajos de Ermelindo Portela y de M^a Carmen Pallares las únicas aportaciones de relevancia (Portela y Pallares, 1988 y 1993).

Es por ello que este trabajo nace con la voluntad de contribuir algo más al conocimiento del tema. Por otra parte intenta recoger el caudal de información que, sobre este particular, puede encontrarse en la intensa edición de fuentes documentales de la Galicia medieval que han sido publicadas en los últimos años.

El trabajo pivota sobre los testamentos. Es incuestionable que se trata de un tipo de documentos de importancia excepcional para elaborar una historia social del sentimiento hacia la muerte de los hombres del pasado. Sin embargo, los testamentos tienen una serie de limitaciones que, no por bien conocidas, merecen ser recordadas una vez más. Una primera limitación es de tipo cuantitativo. Aunque la práctica de redactar testamentos se fue intensificando desde el siglo XIII, gracias, entre otros factores, a la recuperación del derecho romano y al propio impulso que la Iglesia le da a esta costumbre, las mandas testamentarias siguen siendo, en la Galicia del siglo XIV, documentos no muy frecuentes. Veamos algunos ejemplos, siempre referidos al siglo estudiado. De los 145 documentos del monasterio femenino de Ramirás sólo tres son testamentos (Lucas Álvarez-Lucas Domínguez, 1988). El cenobio benedictino de Celanova tiene dos únicos testamentos de entre un total de 115 diplomas (Vaquero, 2004). El archivo de la casa bernarda de Oseira, por su parte, contaba con trece testamentos de un global de 745 piezas datadas en esa misma centuria (Romaní, 1990-1993). En ambos casos nos movemos en un porcentaje que no supera el 2% del total de los documentos conservados. Si del mundo monástico pasamos al de los archivos catedralicios nos encontraremos con una realidad bastante semejante, aunque con una presencia de los testamentos ligeramente superior a la vista en los archivos cenobíticos. Los documentos privados en pergamino de la Catedral de Ourense suman 473 piezas datadas en el siglo XIV. Sólo 29 son testamentos (Duro, 1973). Los fondos catedralicios lucenses, por acabar con este breve recorrido, cuentan con 894 documentos de este período, de los cuales 39 son mandas testamentarias (García Oro-Portela, M^a J., 1997). Estamos, en consecuencia, en porcentajes que oscilan, aproximadamente, entre algo menos del 5% y el 6% del total. Conviene aclarar que esta escasa presencia de los testamentos no es exclusiva de la Galicia del XIV. La región de Toulouse, por ejemplo, conserva una media anual de cuatro testamentos entre el período 1275-1400. Por el contrario, en otras zonas, los testamentos parecen haber cuajado con gran fuerza ya en este siglo, como en la región francesa de Forez, que cuenta con más de tres mil testamentos redactados en el XIV (Vovelle, 1983, 150).

Es importante advertir, por último, que apenas hemos tenido la oportunidad de estudiar la documentación notarial propiamente dicha en la que, cabe suponer, debe haber una presencia importante de testamentos. El hecho de que el notariado haya sido estudiado en Galicia antes del siglo XIV (Lucas, 1986) y, sobre todo, en el siglo XV con edición de varios fondos notariales incluía (Vázquez Bertomeu, 2001; Tato, 1999; Armas-Rodríguez, 1992), nos ha impedido un mejor conocimiento de esos fondos testamentales. De todos modos, si nos atenemos al contenido de algunas de estas fuentes notariales editadas, no hay que esperar que estos fondos aporten una gran masa de testamentos. Así, por ejemplo, en el Minutario Notarial de Pontevedra, con documentos fechados

entre 1433 y 1435, no hay ningún testamento (Armas-Rodríguez, 1992), mientras que en el libro de notas del notario Álvaro Pérez, de 1457, tampoco hay testamentos aunque sí un codicilo (Tato, 1999, 32).

La segunda limitación de los testamentos tiene que ver con su forma de transmisión. Una parte importante no han llegado hasta nosotros con su texto íntegro, sino a través de cláusulas testamentarias recogidas en traslados notariales (García Oro-Portela, 1997, 40) en los que, frecuentemente, sólo se tiene en consideración la parte del testamento que beneficia a la institución que se ha preocupado de conservar memoria de estos testamentos. Esto implica que algunas, no todas, de estas referencias testamentales no deben ser valoradas ni integradas en un trabajo de estas características, por estar seriamente mutiladas en su integridad.

Un tercer factor que no debe ser olvidado a la hora de trabajar con los testamentos, es el perfil social de la mayoría de los testadores. Si bien se trata de una práctica que debiera ser universal, en la realidad aparece casi exclusivamente restringida a los grupos más ricos de las sociedades bajomedievales, aquellos que poseen un mayor número de bienes y, en consecuencia, a los que les urge más transmitirlos de forma ordenada y voluntaria. En efecto, los nobles de toda condición, el clero, en especial en sus niveles más altos, y la burguesía más enriquecida, acaparan la inmensa mayoría de los testamentos que se han conservado. En consecuencia apenas podemos conocer cómo eran los testamentos de la inmensa mayoría de la sociedad, en especial del grueso del campesinado. Es cierto que este “oscurecimiento” de la mayoría es común a gran parte de las fuentes medievales pero, si cabe, podría pensarse que es aún mayor en el campo que intentamos estudiar.

Hechas estas matizaciones pasemos a comentar cual es el material con el que hemos trabajado. Optamos por seleccionar exclusivamente documentación publicada. Quedaron fuera del presente análisis, por tanto, los testamentos inéditos o sólo registrados, que esperamos poder estudiar próximamente. El resultado es un corpus de ochenta y cuatro testamentos. Treinta de estas mandas pertenecen a mujeres y las restantes cincuenta y cuatro a varones.

Como ya se ha advertido previamente, la gran mayoría de los testamentos fueron ordenados por personas pertenecientes a la nobleza en todos sus niveles (incluyendo en este epígrafe a los caballeros, escuderos, y personas intituladas como don/doña), al clero y a los artesanos y comerciantes más ricos de las ciudades y villas gallegas. Pese a ello nos encontramos con veintiún testamentos, esto es un 23% aproximadamente del total, ordenados por individuos a los que no se puede incluir en ninguna de las categorías anteriores. Una lectura atenta de estas mandas nos permite afirmar que se trata, en la mayor parte de los casos, de personas con un nivel de bienes lo suficientemente importante como para que puedan ser incorporados a la categoría social intermedia más dinámica económicamente hablando. Por último, un reducido número de estos testamentos, no más de cinco, parecen pertenecer a campesinos con escasos bienes.

La primera cuestión que se pretende tratar es el momento en que se decide la redacción del testamento. La norma general en el arranque del período estudiado, era que se hiciera el testamento ante la proximidad de la muerte. Algunos de los testamentos estudiados van acompañados de su traslado notarial o pública apertura, lo que sólo podría hacerse tras el fallecimiento del testador (Vázquez Bertomeu, 2001, 78). Podemos saber, de este modo, y siempre limitándonos a estos pocos ejemplos, cual era el tiempo transcurrido entre el momento de la redacción del testamento y el deceso del testador. Uno de estos casos lo constituye el testamento hecho por doña Mayor Móniz, que fue datado el 6 de Diciembre de 1319. El 19 de Diciembre de ese mismo año este testamento ya ha sido trasladado notarialmente, es decir, la testadora habría fallecido ya en ese momento.

Algunos autores consideran que habría habido un cambio desde mediados del siglo XIV, a raíz del gran impacto producido por la peste, que se traduciría en que los testamentos comenzaron a ordenarse en cualquier momento, como testimonio de una presencia de la muerte en la vida muy superior a la experimentada antes de esta época. Tomando como gozne el año 1348 podemos decir lo siguiente de los testamentos recogidos. En efecto, una gran mayoría de los testamentos anteriores a este año, en concreto el 68%, fueron redactados con ocasión de grave enfermedad del testador y considerando la inminencia de su deceso. Así, por ejemplo, lo vemos plasmado en el testamento más antiguo de nuestra serie. La monja de Ramirás doña Mayor Cantina testa *com grande enffirmitade en meu corpo pero con meu sisso e com meu entendemento* (Lucas Álvarez-Lucas Domínguez, 1988, 451). Una fórmula que, con ligeras variantes, es clásica en la mayor parte de estas mandas.

Pero el 32% restante son testamentos ordenados estando el testador con toda su salud. Bien es cierto que en dos casos la muerte, pese a no mediar enfermedad, es algo inminente, ya que se trata de dos condenados a la pena capital. Son dos hermanos que, posiblemente, encajarían en el perfil del caballero bandido que está empezando a despuntar. Se trata de Alfonso y Vasco Gomes de Parada quienes, uno en Enero y el otro en Febrero de 1331, redactan sendos testamentos previamente a su ejecución (Ferro, 1967, 80 y 81). En otros tres ejemplos los testamentos se redactan en circunstancias especiales. Así, por ejemplo, el escudero Gómez Pérez de Guillar ordena la redacción de su testamento en Junio de 1316 ante su próximo viaje, seguramente con fines bélicos, a Castilla (Romaní, 1990, doc. 1402). Otro caballero, en este caso don Pedro Arias de Aldao y Sivil, rubrica su testamento en 1347 también ante un desplazamiento. Frente al ejemplo anterior ahora no hay ninguna duda sobre la finalidad claramente bélica del viaje. Obedece, como el propio caballero informa con bastante lujo de detalles en su testamento, a acudir al llamamiento hecho por el propio rey Alfonso XI para participar en la lucha contra los musulmanes (*Colección*, 1933, 156; Portela-Pallares, 1992, 104). En el caso de la viuda Sancha Eanes su profesión como monja de Santa Clara de Santiago y, por tanto el inicio de una vida nueva frente a la pasada, es lo que motiva que otorgue su manda a fines del año 1325 (*Colección*, 1933, 327). El resto de estos testamentos no forzados por la enfermedad y no condicionados por ninguna otra causa excepcional, como las arriba

reseñadas, parecen haberse hecho mayoritariamente de modo muy planificado. Un ejemplo muy representativo de esta actitud la tenemos en la manda efectuada por don Giraldo en el año 1302. Define el testificante su estado de ánimo como *sao et con saude e con todo meu siso e con toda mia memoria conpridamente*. Con respecto a la plenitud de facultades y a la buena memoria podemos decir que, en este caso, no se trata de un mero formulismo sino que don Giraldo hace gala en su testamento de una estupenda y prolija memoria, en especial, para detallar toda la larga serie de fechorías y tropelías cometidas por uno de sus hijos, al que incluso priva de poder usar su apellido. Ni que decir tiene que este vástago descarriado es desheredado por su dolido y memorioso padre (Ferro, 1967, 54-57).

¿Cambia mucho este panorama tras 1348? A partir de este año se constata un equilibrio casi total entre los testamentos redactados ante una posible muerte inmediata, el 49%, y los ordenados en plenitud de facultades del testificante, que suponen el 51% del total. Así, a tenor del registro documental del que disponemos, puede decirse que se produce una pérdida de la clara primacía de la primera modalidad testamentaria pero, en modo alguno, su desaparición. Paralelamente tampoco se observa un gran aumento en el número de referencias explícitas de temor a la muerte en los testamentos. Si antes de 1348 las encontramos en el 31% de los testamentos, después de ese año fatídico se hallan en el 38% de las mandas conservadas. Un aumento, como se ve, de escasa relevancia.

Desde el punto de vista de las fórmulas testamentarias no puede decirse que la gran peste de 1348 haya dejado huellas claras de un incremento espectacular del miedo a la muerte. Por ejemplo no hay prácticamente referencias al infierno ni a sus tormentos. Sólo en tres testamentos, dos de ellos anteriores a 1348, encontramos referencias tópicas al infierno. Las dos primeras van asociadas, como era norma en el período altomedieval, a la figura de Judas. Sólo en la tercera encontramos alusiones claras a las penas infernales y al diablo. Se trata del testamento, fechado en el año 1373, del arcediano mindoniense García González en el que pide que su alma sea liberada *de pennis inferni et a timore horribilis inimici* (Cal, 1999, 188). Si el infierno apenas aparece mencionado, del Purgatorio no hay ni una sola referencia explícita. Es evidente que el cúmulo de oraciones y misas *pro anima*, de las que luego hablaremos, está relacionado con la creencia en el Purgatorio que, en el siglo XIV, estaba ya plenamente asentado y extendido por todo el Occidente. Por eso puede parecer más sorprendente esta completa ausencia de menciones al “tercer lugar” en la llamada geografía del Más Allá de los testamentos analizados. De todos modos hay que decir que las menciones al Cielo y al Paraíso no son tampoco demasiado abundantes, es decir que los espacios del más allá no encuentran hueco en los testamentos de la Galicia del XIV.

Tampoco nos encontramos con menciones directas a la peste ni, en general, a ningún tipo de enfermedad concreta. Esto puede sorprender, sobre todo por el brutal impacto causado por la peste de 1348. De todas formas, aunque existen y son bien conocidos, no son muchos los testimonios documentales sobre la presencia y el impacto de la peste en la Galicia medieval, por lo que su ausencia en los testamentos no tiene por qué sorprender.

Prácticamente todos los testamentos tratan sobre el lugar de enterramiento del testador. Es, incuestionablemente, uno de los asuntos centrales en la mayoría de los testamentos, tanto gallegos como los elaborados en otros lugares (Alexandre-Bidon, 1993, 245-252). De la muestra analizada destacan los monasterios cistercienses como los lugares preferidos por los testadores para su inhumación. Esta elección la encontramos en el 37% de los testamentos. Los más requeridos son los monasterios de Melón, elegido como enterramiento por diez testadores, y el de Oseira, que encontramos citado en nueve testamentos. El resto se distribuye entre San Clodio, Montederramo, Armenteira, Acibeiro y Toxosoutos.

En segundo lugar en el orden de preferencia de los testadores están los cementerios parroquiales, ámbito de enterramiento por el que se opta en el 27% de los testamentos.

Socialmente la distribución parece bastante clara. La nobleza ocupa los espacios monásticos todavía en el siglo XIV (Núñez, 1985, 21-22; Portela y Pallares, 1993, 113), mientras que los que hemos denominado como “no nobles” son los que deciden enterrarse en los camposantos de sus parroquias. En ambos casos predominan las inhumaciones en los espacios propiamente cementeriales, aunque también hay una minoría que, pese a las normas canónicas vigentes, desea ser enterrada en el interior de las iglesias monásticas y, en un único caso, quien pide la inhumación dentro del templo parroquial.

Puede decirse, en consecuencia, que la elección de sepultura se mantiene, en el siglo XIV, dentro de los parámetros hasta entonces tradicionales. La sepultura en los espacios conventuales mendicantes, principal innovación cementerial en la espiritualidad de la Baja Edad Media, aún es claramente minoritaria; de hecho no alcanza el 12% aunque tiende a aumentar, si bien parcamente, a medida que avanza el siglo.

En sólo tres de los documentos estudiados no hay una indicación precisa sobre el lugar de enterramiento. En dos de estos casos la indefinición está relacionada con el deseo de mostrar un comportamiento humilde. Es el caso del obispo mindoniense Don Gonzalo de Moscoso que pide que su cadáver sea llevado al hospital, *et me ponan enno leyto dos pobres, et desi que me soterran hu quisieren con eses outros pobles* (García Oro-Portela, 2003, 75). Humildad y fidelidad parecen confluir en el caso del escudero lucense Gómez Arias de Pallares. En su testamento solicita que *me enterren ut se meu señor obispo de Lugo enterrar* (Colección, I, 210). Por último, en el ya conocido caso del caballero Pedro Ares de Aldao, la ausencia de referencias a su enterramiento puede estar relacionada con el carácter atípico de este testamento que carece de la mayor parte de los dispositivos convencionales de estos documentos.

Si la elección del lugar de enterramiento es casi una constante en los testamentos estudiados, no ocurre lo mismo con las indicaciones sobre el sepulcro, ya que sólo encontramos referencias sobre el tipo de sepultura en el 15% de los documentos. Son indicaciones, por otra parte, escasamente prolijas. Del contenido de los testamentos apenas podemos hacernos una idea cabal del aspecto físico que tendrían estas tumbas, la mayor parte de las cuales ya estaban elaboradas en el momento de la redacción de las disposiciones testamentarias. Si acaso podemos decir que en más de la mitad de las mandas se

encuentran referencias a *moymontos*, es decir a sepulcros alzados, exentos y que, en ocasiones, aparecen asociadas con menciones a arcos. Menos frecuentes son los testamentos en los que se habla de *campaas*, o lápidas planas que apenas resaltan del suelo. Por lo demás encontramos retóricas y genéricas alusiones a la buena calidad del sepulcro y a su pétrea condición, pero prácticamente nada sobre las imágenes que deberían adornarlo ni sobre otros aspectos formales del enterramiento. Tampoco detectamos que en los testamentos se haga referencia al texto de los epitafios ni a otras inscripciones sepulcrales. Como excepción resonante tenemos las indicaciones que Pedro Fernández de Castro hace en su segundo y definitivo testamento en el que, en palabras de Portela y Pallares, conjuga al tratar sobre su sepulcro “el nombre, la figura y las armas” (Portela-Pallares, 1992, 113). Al margen de este caso sólo encontramos otra referencia en la que se pide la colocación de una lápida con el nombre del testador. Se trata del testamento del chanfre compostelano Gonzalo Pérez Corbacho, del año 1389. En él este clérigo, cuya sepultura estaba junto a la de un antiguo tesorero compostelano, pide que *meu comprador por lo meu pona y duas solennas pedras, huna sobre min et outra sobre el con nosos nomes* (Sánchez, 2000, 160-161). Los caballeros y el alto clero protagonizan este interés por un sepulcro individualizado y reconocible, aunque los mercaderes van sumándose, tímidamente, a ellos durante el último cuarto de siglo.

Frente a este relativo desinterés por el aspecto del sepulcro, lo que sí encontramos en la mitad de nuestros testamentos son referencias al deseo de que el lugar de inhumación esté próximo al de personas allegadas al testador. Predomina claramente, ya que alcanza el 80% de los casos, el deseo de enterrarse junto a los ascendientes familiares. Esta tendencia se percibe tanto en los testamentos masculinos como en los femeninos, plenamente coincidentes, incluso en el porcentaje, en este aspecto. Este dato contrasta un tanto con los datos ofrecidos por Marie Thérèse Lorcín para la Francia bajomedieval. Según ellos la predilección por el enterramiento junto a los predecesores es menos fuerte en las mujeres que entre los hombres (Alexandre-Bidon, 1993, 249). Sin embargo, y como principal rasgo diferenciador entre ambos, en los testamentos gallegos vemos que los hombres optan, mayoritariamente, por inhumarse junto al sepulcro paterno, mientras que en los testamentos femeninos destaca la solicitud de enterramiento junto a la madre. En contrapartida sorprende el escaso interés demostrado por conseguir que los cuerpos descansen junto a los de sus cónyuges. También aquí hay coincidencia entre sexos, por más que en otros estudios se haya comprobado que las mujeres prefieren ser enterradas junto a sus maridos (Mattoso, J., 1996, 130), algo que, ciertamente, no podemos ratificar con nuestra muestra documental. De los diez testamentos femeninos en que se hacen referencias al lugar de enterramiento de la testadora, cuatro pertenecen a mujeres que ya son viudas. Sólo una de ellas opta por enterrarse junto a su difunto esposo (Ferro, 1967, doc. 42, 63) pero las otras tres prefieren ser inhumadas, respectivamente, junto a un tío (“Varia diplomática”, 389-390), a un abuelo (Vaquero, 2004, doc. 132) o cerca del sepulcro materno (*Colección*, I, 80).

Pero en algunos casos los testadores desean ser enterrados cerca de los sepulcros de personas que no pertenecen a sus familias de sangre. La mayoría de estos escasos documentos pertenecen a clérigos. La vinculación con el linaje se troca aquí en asociación con los correligionarios, con los hermanos en la Fe, o con personas que han desempeñado cargos semejantes a los que el testador había tenido en vida. Es el caso, por ejemplo, de Fernan Peres, racionero de la obra de Santiago que, en su testamento del año 1353, pide ser enterrado cerca del sepulcro del también racionero compostelano Martín Fernández (Fernández de Viana, 1995, doc.3). Otro caso es el de Fernán Martínez, clérigo rector de la coruñesa iglesia de Santo Tomás. Este sacerdote expresa en su testamento del año 1399, el deseo de ser inhumado en el cementerio de San Nicolás, junto al *moymento* de Alfonso González, que había sido el rector de dicha iglesia coruñesa (González Garcés, 1988, 581). Distintos son los casos de los escuderos Gómez Arias de Pallares y Alvaro Rodrigues da Castineira. El primero pide, en 1360, que lo entierren donde vaya a ser enterrado su señor, el obispo de Lugo (*Colección*, I, 210). El segundo escudero afirma, en su testamento del año 1366, que quiere ser enterrado en el cementerio de Oseira, *a os pees de Pedro Eanes de Novoa*, su señor (Romaní, 1990-1993, doc. 1797, 314-315). Es decir, en el ánimo de los escuderos pesa más el deseo de asociarse para la eternidad con su familia feudal y no con las familias reales que, por cierto, existen en ambos casos y son descritas con cierto detalle en los propios documentos. La moral feudal y, más explícitamente, la fidelidad a su señor, son, en este caso, motivos mucho más fuertes a la hora de elegir la ubicación de la propia sepultura que el vínculo con la familia.

Las atenciones al cuerpo tras la muerte no encuentran hueco en la testamentaria gallega del siglo XIV. El espíritu de *contemptus mundi*, plenamente vigente en la espiritualidad de la época, está detrás de esta ausencia. No hay referencias a la práctica del amortajamiento, ni indicaciones sobre ajuares que acompañen al cuerpo, ni nada que indique un cierto cuidado de las carnes como, en algunas ocasiones, suelen referirse los testamentos al cuerpo humano. De hecho, puede decirse que, en las pocas ocasiones en que los testamentos tratan estos aspectos, lo que se constata es todo lo contrario. El desprecio por el cuerpo está especialmente bien descrito en la manda testamentaria del mercader compostelano Fernando Abril, redactada en el año 1397. En ella dispone ser enterrado en el cementerio de Bonaval, en donde ya contaba con su propia sepultura. En cuanto su cadáver llegara al cementerio pide que *me lançen en na dita sepultura, et enchea o moimento de cal quanto en el çober connigo* (Manso, 1982, 137). Está claro, en consecuencia, que se desea que la descomposición del cuerpo sea lo más rápida posible. Pero, previamente, y siempre según su testamento, Fernando Abril habría dispuesto otras medidas que indican un parecido desprecio por el cuerpo. El ataúd en el que sería trasladado su cadáver hasta el cementerio no debería ir *sobre panno, nen outra altura alguna, salvo a caron da terra* (Manso, 1982, 139). El cuerpo pegado a la tierra, polvo que se convierte y vuelve al polvo, en definitiva, un sentimiento claro de menosprecio hacia la parte corporal del hombre.

La cuestión del cuerpo sobre la tierra y, más en concreto, del cuerpo que ha de permanecer insepulto durante cierto tiempo, aparece en una serie de seis testamentos. En uno de ellos se explicita que el motivo es que sobre el testador pesa una sentencia de excomunión, lo que le impediría poder ser enterrado en sagrado. Es el caso del caballero de Lemos Lopo López. En su testamento del año 1335 pide ser enterrado en Oseira, solicitando que su cuerpo sea puesto *sobre terra hun anno et huun dia forra do sagrado*, explicando, a continuación, que dicha solicitud está causada por *estas escomoyos en que eu aqueyçy*. Manda, finalmente, que mientras que su cuerpo permanezca insepulto se intente obtener de Roma la anulación de la excomunión (Romaní, 1990-1993, doc. 1575, 153-154). Juan García de Parada, en su testamento del año 1390, también pide que, tras su óbito, su ataúd no sea enterrado durante un año. En este caso no se aclara que el testador esté excomulgado, aunque sí sabemos con certeza que había tenido problemas con la Iglesia, derivados de las serias desavenencias conyugales con su esposa Marina Pérez. En el testamento acusa a su esposa de adúltera y denuncia que fue a su matrimonio engañado y forzado: *enganno que reçeby do casamento quando mi con ella casaron que me enduziron et enganaron con prometemento que me fezeron* (Portela, 1976, 448-449). Así pues no sería extraño que hubiera algún tipo de interdicción sobre su enterramiento en tierra sagrada o, quizá, una especie de deseo de penitencia o mortificación pública *post mortem*. Un año y un día es el tiempo en el que, igualmente, han de permanecer insepultos los cuerpos de Alfonso y Vasco Gomes de Parada, los dos hermanos sentenciados a muerte en el año 1331 (Ferro, 1967, docs. 51 y 52). En todos estos casos concurre alguna circunstancia extraordinaria que puede explicar que, ya desde el punto de vista civil o desde el religioso, se solicite o se prescriba la no inhumación de los cadáveres. Hay, por último, otros casos de peticiones semejantes pero sin que podamos entrever la existencia de ningún tipo de situación especial como las arriba descritas. Por ejemplo, en el escueto testamento de Fernán Oanes de Beyte, fechado en 1314, vemos que el testador pide ser enterrado en el cementerio de su parroquia y concretamente *des u terra for solta, et en tanto que el me pona em hun atoude en a myna vyna de Sesmondy* (Lucas Álvarez-Lucas Domínguez, 1996, 445; Portela-Pallares, 1992, 111)

No hay tampoco, en los testamentos estudiados, demasiadas referencias a qué es lo que ocurría entre el momento del deceso y la inhumación. Es decir, en la mayoría de los documentos estudiados se advierte una notoria despreocupación por temas como la forma en que se conduciría del cadáver, por el desarrollo de los funerales o, finalmente, por las condiciones en que se habría de celebrar el entierro. Este silencio documental quizá se deba a que las tradiciones estaban tan asentadas que no hacía falta referirse a ellas. Aún así hay excepciones, resultado, quizá, del despunte del individualismo ante la muerte. Algunos testamentos recogen la voluntad de los testadores de recibir unas honras fúnebres especiales, a cuya definición y encargo dedican varios pasajes de sus últimas voluntades. Estas excepciones, que encontramos preferentemente en los testamentos de los nobles y del alto clero, se caracterizan, o bien por una gran solemnidad o, por todo lo contrario, es decir, por una demostración de humildad cristiana quintaesenciada.

Encontramos un cierto deseo de solemnidad, de pompa y, principalmente, de lo que podríamos llamar etiqueta, en algunos aspectos de los dispuestos por el noble don Vasco de Ulloa, en su testamento del año 1329. Pide que los canónigos compostelanos acudan a su entierro en la catedral de Santiago con sus vestiduras de vísperas. Por otra parte, dispone que su cuerpo sea trasladado hasta su sepulcro por sus jóvenes servidores, quienes habrán de ser vestidos con *lutos longos* (Colección, I, 144-145). Esta es, por cierto, la única referencia que encontramos en todos los documentos analizados al luto. Constituye un caso diferente el primer testamento dispuesto por el también aristócrata Pedro Fernández de Castro, datado en 1337. Tal y como han estudiado Ermelindo Portela y M^a del Carmen Pallares, ambas posturas, la de la humildad y la del boato, se encuentran simultáneamente en él (Portela – Pallares, 1988, 29; Portela – Pallares, 1992, 107-109). Por último, y como ejemplo de exequias presididas por el ideal de humildad, contamos con lo dispuesto, a este respecto, en el testamento del obispo mindoniense don Gonzalo de Moscoso en 1326. En el momento de su agonía, y en un gesto que ya nos resulta familiar, su cuerpo sería depositado sobre el suelo y allí expiraría: *que a a hora de mina morte que me ponan enno terreo, et que aly envii o meu spiritu para aquel Señor que mo en mio corpo meteu*. Ya cadáver, habría de ser trasladado hasta el hospital, en donde sería depositado en el lecho de los pobres. Posteriormente, y como primera opción, solicita ser enterrado junto con esos mismos pobres (García Oro-Portela, 2003, doc. 1, 75).

Pero junto a los principales de la sociedad del siglo XIV, también encontramos a personas de otra condición social manifestando su deseo de tener un ceremonial mortuario definido e individualizado. Uno de las pocas excepciones la tenemos en el testamento de Maria Eanes Gibarra, datado en 1305. En él esta mujer, de buena posición económica pero sin título de nobleza conocido, especifica el tipo de ceremonias que han de celebrarse en su propia casa en el momento del deceso, pasando por el traslado de su cadáver a la iglesia de San Xés en donde se celebrarían las vísperas y otras oraciones y, finalmente, por la conducción de su cuerpo al monasterio de Melón, en donde iba a ser enterrada, y en el que aún prevé que haya un día más de diversas ceremonias mortuorias por su alma antes de la inhumación (“Varia diplomática”, 390-392).

En donde los testamentos sí muestran un sentimiento casi unánime es en el deseo de los testadores de que a su entierro y honras fúnebres acuda el mayor número posible de clérigos. Muchos testamentos incluyen cláusulas que prevén pagos a cuantos clérigos acudieran en el día del entierro. No se especifica número, ni condición, simplemente se deja abierta la puerta a todos los que quisieran participar. Don Gil Fernández, en su testamento del año 1340, dispone que se le entregue una determinada cantidad *a todol-los clerigos que y chegaran dia que me enterrasen e disseren missas por mina alma* (Lucas Álvarez-Lucas Domínguez, 1988, 491). Del texto de algunos testamentos podría incluso deducirse que hay una especie de búsqueda, quizá por parte de los albaceas o de alguien cercano al finado, para conseguir que acudieran cuantos más clérigos fuera posible al ceremonial mortuario. Juan García de Parada manda en su testamento de 1390, *que en o dia de meu enterramento quantos clerigos poderen achar* reciban entre tres y cuatro

maravedís (Portela, 1976, 449). En ocasiones, coincidiendo con un estatuto social más privilegiado de los testadores, no sólo se trata de asegurarse una participación clerical lo más numerosa posible, sino que también se pone un gran cuidado en contar con religiosos de todas las categorías y órdenes. A la cantidad se le une, en estos casos, el deseo de calidad. Conviene recordar que estos testamentos fueron elaborados por gentes de la ciudad. Sólo en las villas medievales era posible encontrar la variedad de categorías religiosas de las que se habla en estas mandas testamentarias. El arcediano compostelano Alfonso Sánchez de Gres, en su testamento del año 1365, prevé que a su entierro acuda un número indeterminado de *pesonas et coengos et raçoeiros da dita iglesia de Santiago*. Junto a ellos espera contar también con la asistencia de los clérigos de coro, además de con todos los frailes dominicos y franciscanos que pudieran acudir a las exequias (X. Sánchez, 2000, 129).

Los miembros de las órdenes mendicantes, como es bien sabido y ha sido estudiado repetidas veces, van conformándose como los grandes especialistas en las exequias mortuorias de las gentes de la Baja Edad Media. Esto lo confirma, de algún modo, el testamento del chanfre compostelano Gonzalo Pérez Corbacho, redactado en el año 1389. Esta dignidad catedralicia solicita en su testamento *que os fraires de Sam Domingo et de Sam Françisco que vennen a a mina sepultura et que me digan aquellos responsos et oraçoes que han en custume de dizer as boas personas da see* (X. Sánchez, 2000, 161). Son, por tanto, los mendicantes, los especialistas requeridos por el propio clero catedralicio para que intervengan en sus ritos funerarios. A medida que va avanzando el siglo el protagonismo de los mendicantes en este apartado va aumentando. No es de extrañar, por ello, que en estos testamentos que solicitan la participación de distintos tipos de clérigos, tanto los predicadores como los hermanos menores, ocupen un papel importante, incluso habiendo de trasladarse fuera de las ciudades en las que residen para participar en ceremonias mortuorias. Un ejemplo lo tenemos en el testamento, del año 1374, de Francisco Eanes, mercader y vecino de Padrón, localidad en donde pide ser enterrado. Para el día de su inhumación solicita que, además de otros tipos de religiosos, acudan desde Santiago diez frailes del convento de Santo Domingo (Manso, 1982, 157).

Además de los clérigos ¿solicitan los testadores la presencia de otras personas ajenas a la familia en sus honras fúnebres? Tampoco en este aspecto los testamentos analizados aportan demasiada información. Quizá lo más destacado sean algunas escasas referencias al deseo de contar con la presencia de *mociños* en los entierros. En uno de los seis testamentos en que se mencionan, se aclara quienes son estas personas. Se trata del ya comentado testamento del noble don Vasco de Ulloa, datado en el año 1329. En él podemos leer: *Mando que todos hos meus moços e moças e hos mays chegados a meu serbiço que leban mina soldada lles den lutos longos y eles me lleben a enterrar no hescano* (Colección, I, 144-145). Parece claro que esos mozos son los jóvenes que pertenecen al servicio del citado don Vasco. En el resto de la referencias, por el contrario, no disponemos de esta misma certeza. Se habla genéricamente de *os mociños* ó, en dos testamentos ordenados por personas de Pontevedra, de *os mociños da iglesia de Santa María de esa*

villa (“Varia diplomática”, 398 y Armas, 1992, doc. 13). Estos niños, por otra parte, eran de edades diferentes. Se explicaría así por qué en el testamento de don Gil Fernández, escrito en el año 1340, se prevé entregar diferentes cantidades de dinero a los *mociños* grandes y a los pequeños (Lucas Álvarez-Lucas Domínguez, 1988, 491). Bejarano, al analizar los testamentos murcianos de esta época, supone que pueden tratarse de niños expósitos (Bejarano, 1990, 43). Pero no hay que olvidar que en algunas catedrales, por ejemplo en la de Santiago de Compostela, existía la figura de los niños de coro (Pérez Rodríguez, 1996, 86). Junto a sus funciones principales, ayudar en los oficios divinos de los días festivos revestidos de su hábito coral, quizá podrían ser también los responsables de portar los cirios u otros símbolos religiosos durante las ceremonias de funeral y entierro de personas principales. Por ejemplo, en el testamento del canónigo compostelano Juan Alfonso, del año 1391, se explicita la cantidad que le debe ser pagada a *os dous moços dos çiraes* (X. Sánchez, 2000, 165). Los mayores de ellos podrían incluso, como veíamos en el caso del testamento de Don Vasco de Ulloa, ser los encargados de portar el féretro hasta el lugar de inhumación. El desempeño de varias de estas funciones por parte de niños y jóvenes está también testimoniada en diferentes imágenes de la época.

Acabados todos los ceremoniales, era costumbre bastante extendida la celebración de una pitanza, esto es una comida pagada por el ya difunto y cuyo monto, destinatarios y “menú” figuran en muchos de los testamentos analizados, aunque parece advertirse un retroceso de esta práctica en el último cuarto del siglo estudiado. Estas comidas se destinan, fundamentalmente, para satisfacer a los clérigos que participaron en las exequias fúnebres. También es frecuente que se dejen determinadas cantidades para organizar otras pitanzas para otros clérigos y religiosos diferentes. Se trata de que, a través de esa comida, se mantenga vivo el recuerdo del difunto. De hecho, en muchas ocasiones, la pitanza tiene un claro carácter de memorial funerario, o de recordatorio del mismo. Así nos encontramos con varios testimonios en donde ese recordatorio alimentario se prolonga, incluso, durante seis meses o un año entero, aunque sea parvo en las cantidades diarias. Recibe, entonces, la denominación de *obladar*. María Eans Gibarra, en su testamento de 1305, dice: *Et mandome obladar en San Gees por espazo de huun ano cada dia quatro et medio soldos en pan et en viño et en candeas* (“Varia diplomática”, 394). Otro ejemplo lo encontramos en el testamento del escudero de Rivadavia Juan Gómez, datado en el año 1361. Manda que se le “oblade” en el convento de Santo Domingo de Rivadavia durante seis meses, *cada dia dous diñeiros em pan e en viño e en candeas* (Ferro, 1967, doc. 57, 90). Claro que también nos encontramos con casos en donde, aunque con una menor periodicidad, el contenido alimentario de la pitanza es de cierta entidad. El compostelano Juan do Campo especifica, en su testamento del año 1380, que cada año se haga por su alma una pitanza para los frailes del convento dominico de Bonaval. Esta refección consistiría en: *meadade de una vaca, tres carneiros, quatro touçinos, dous odres de vino, huna oytava de trigo* (Manso, 1982, doc. 1, 133). Se trata de una pitanza que destaca por su abundancia y por su alto contenido cárnico. Esto es, en principio, algo que se podría considerar como poco decoroso, dentro de la mentalidad

alimentaria de la época, al tratarse los beneficiarios de dicha recepción de una comunidad religiosa. Es, por último, una de las pitanzas más claramente alejadas del clásico binomio pan-vino, con el que se resuelven una parte importante de estas mandas testamentales.

Otro de los testimonios más llamativos y mejor estudiados de la sensibilidad hacia la muerte en la Baja Edad Media, lo constituye la inflación de misas y ceremonias litúrgicas solicitadas por el testador para garantizarse la mejor fortuna en el más allá. Es lo que Chiffolleau, en fórmula que ya se ha hecho clásica, ha denominado la “contabilidad del más allá”. Esta sensibilidad acumulativa se encuentra ya en testamentos de personas nobles a lo largo del siglo XIII (Mitre, 2004,) pero es verdad que fue el siglo XIV el momento en que este fenómeno quedó definitivamente consolidado. En el caso de los testamentos aquí analizados, se observa que la inflación de misas *pro anima*, ya perceptible desde el principio, es mayor cuanto más avanza el siglo. Así, por ejemplo, nos encontramos con que en la primera mitad del XIV están documentados trece testamentos en los que se pide la celebración de aniversarios perpetuos, mientras que en la segunda parte del siglo son diecinueve. El número de misas también se dispara. Uno de los ejemplos más llamativos lo constituye el testamento del escudero Alvar Rodríguez de Castiñeira, fechado en Julio de 1366 (Romaní, 1990-1993, doc. 1797, 315), en el que pide *que me digan en este ano em que me eu finir mille minssas por mina alma*. Más prolija, aunque quizá no tan rotunda por el número, es la relación hecha por el canónigo compostelano Don Juan Alfonso de Touriz en su testamento de 1391 (Sánchez, 2000, 164-167): setenta y tres misas de réquiem, tres *anales* de misas, tres trentenarios, más una misa de aniversario a los siete días del fallecimiento.

El deseo de ser recordados tras la muerte, no se limita al encargo de un importante número de misas y ceremonias litúrgicas sino que, de algún modo, también queda patente en el elevado número de mandas económicas que los testadores dejan en sus testamentos a favor de las diferentes instituciones eclesiásticas. Si recopilamos las cantidades en metálico, ciñéndonos tan sólo a las cantidades expresadas en maravedís, dejadas en los testamentos tenemos el siguiente resultado:

CANTIDADES EN MARAVEDÍS DONADAS POR LOS TESTADORES

ORDENES MILITARES:	400 maravedís
MONASTERIOS BENEDICTINOS:	2.196 maravedís
CATEDRALES:	12.358 maravedís (2.358 maravedís)
PARROQUIAS:	3.433 maravedís
MONASTERIOS CISTERCIENSES:	8.060 maravedís
CONVENTOS MENDICANTES:	12.156 maravedís

La cantidad recibida por las Catedrales es un tanto engañosa, toda vez que en un único testamento la Catedral de Mondoñedo recibe 10.000 maravedís, gracias a la voluntad expresada por doña Mayor Rodríguez en 1323 (Cal, 1984, 254-255). Por ello figura

entre paréntesis la suma de maravedís testados sin tener en cuenta este excepcional donativo. Aclarado este punto, lo que resalta es la neta primacía de los mendicantes en este apartado. La inmensa mayoría de los testamentos que incluyen mandas monetarias a las instituciones eclesiásticas no olvidan a los conventos mendicantes. Más aún, lo frecuente es que en un mismo testamento se dejen cantidades no a uno, sino a varios centros dominicos y franciscanos tanto masculinos como femeninos. Veamos algunos ejemplos. En el propio testamento de doña Mayor Rodríguez encontramos citada una amplísima nómina de casas mendicantes que han de recibir diversas cantidades de dicha testadora, que oscilan entre los quinientos y los cien maravedís. Los conventos beneficiarios son, San Francisco de Betanzos, San Francisco y Santo Domingo de A Coruña, Santa Clara de Pontevedra, San Francisco de Santiago, el dominico Bonaval también en Compostela, el convento de dominicas de Belvís y, por último, San Francisco de Lugo (Cal, 1984, 254-255). Disponemos de otro testimonio en el testamento del arcediano mindoniense García González, del año 1373; en él consigna la entrega de diversas cantidades a los conventos de Bonaval y de San Francisco en Santiago, así como a la casa franciscana de Ribadeo y al convento de los predicadores en Viveiro (Cal, 1999, 188-189).

La primacía de los mendicantes en las mandas testamentarias monetarias tiene varias claves explicativas. La primera, obvia, es que estos frailes se han convertido, o están en proceso de conversión, en los considerados como más paradigmáticos especialistas en orar por los difuntos y en mediar desde la tierra por la mejoría de las almas en el Más Allá. Puede también explicarse porque han adquirido un mayor peso específico y una mejor integración en la vida urbana que las órdenes monásticas tradicionales, al tiempo que han logrado contactar con un mayor número de sectores sociales de las villas que el clero catedralicio. Son, por tanto, el referente religioso principal de las ciudades. La economía monetaria, la importancia de las monedas, sigue siendo muy superior en el mundo urbano que en el medio rural, por lo que no es de extrañar esta acumulación de donaciones en metálico. Con todo, no hay que olvidar que las órdenes monásticas, principalmente los cistercienses, siguen recibiendo un número muy importante de donaciones testamentarias. Las cantidades recibidas por los monjes blancos, tal y como se puede comprobar con la tabla anterior, no son nada despreciables. Pero el capítulo más importante de las donaciones testamentarias en favor de los cistercienses, lo constituye la entrega de bienes inmuebles que, por el contrario, apenas sí reciben los mendicantes. Así pues podríamos hablar de un cierto equilibrio, en el capítulo de las mandas testamentarias en favor de las instituciones eclesiásticas, entre el monacato tradicional y los frailes mendicantes.

Para acabar con nuestro recorrido por los testamentos de este intenso siglo XIV, mencionaremos otras dos prácticas que se mencionan con cierta frecuencia y que sirven también como recordatorio y medio de intercesión por el alma de un difunto. En primer lugar está la costumbre de mandar a alguien en peregrinación, la práctica que se conoce como peregrinación por procuración. Uno de cada diez testamentos estudiados recoge una petición de este tipo. En ocasiones se trata de cumplir, tras la muerte y a través de

otra persona, con algo que no ha podido hacerse en vida. Marina Vicente, en su testamento de 1342, le pide a su marido *que vaa por mina alma ao Croçefferço de San Salvador de Bouças e a Sanctiago hu eu era prometuda dir* (Portela, 1976, 415). Pero más que saldar promesas incumplidas lo que se busca es otra fórmula de mantener vivo el recuerdo del difunto y de mediar por él en la otra vida. Además con una práctica, la de la peregrinación, que por el esfuerzo físico requerido y por su carácter penitencial, entronca bastante bien con la espiritualidad de la época. Como santuarios preferidos destacan los centros marianos. Rocamador, con dos menciones, Guadalupe, con una y Santa María da Franqueira, con otras dos, son los más conocidos, aunque en los testamentos aparecen citados otros de menor fama y de impronta local o comarcal. La primacía de los santuarios marianos es algo que encaja perfectamente con el papel central que María desempeña en la religiosidad del momento y, muy particularmente, como abogada ante el juicio, tema que, por suficientemente conocido, evitamos tratar. Santiago es otra de las peregrinaciones *post mortem* citadas, en este caso en tres testamentos. Son lógicas estas menciones debido a la extraordinaria importancia de las peregrinaciones jacobeanas que, en la Baja Edad Media, aún mantienen, y quizá superan, los niveles alcanzados durante los siglos XII-XIII. Pese a ello, y a tenor de lo estudiado por Alexandre-Bidon sobre Santiago como santo intercesor por los muertos en la Francia de los siglos XIII-XV (Alexandre-Bidon, 1993, 167-179), podemos decir que quizá en Galicia la imagen del Apóstol no alcanza la importancia que, en este apartado, parece haber tenido en otros lugares.

A veces el peregrino por procuración tenía que portar una candela o vela. El escudero de Ribadavia Juan Gómez especifica, en su testamento de 1361, que vaya en rome-ría por él *huum home ou moller con oferta e con candea a Santa Maria da Franqueira, tamaña candea como eu de meu estado* (Ferro, 1967, doc. 57, 89). Precisamente el tema de las candelas, el deseo y la importancia que se le da a las velas, a dejar determinadas cantidades de dinero o bienes para mantener encendidas velas y otro tipo de luminarias como recordatorio, es otra de las prácticas claramente perceptibles en los testamentos estudiados, en especial a partir de mediados del siglo. El simbolismo de las velas, de la luz, lo encontramos también muy vivo en algunas tradiciones que están especialmente bien documentadas en este siglo XIV. Así, por ejemplo, la candela de San Rosendo, de la que ya se habla en la *vita* escrita por el monje Ordoño en el último tercio del siglo XII, motiva que en la práctica totalidad de los foros celanovenses de este siglo se haga referencia a ella, teniendo los foreros la obligación de entregar una cantidad para dicha candela (Vaquero, 2004).

Podría seguirse con el análisis de los testamentos, ya que muchos aspectos quedan por estudiar ¿Qué conclusiones podemos sacar de este estudio? Los testamentos reflejan, ciertamente, un cambio en las diferentes actitudes ante la muerte. Con todo, parece que este cambio no se produce completamente en el siglo XIV. Aspectos como la inflación de los sufragios por los difuntos, el protagonismo de las órdenes mendicantes, o el fasto memorial litúrgico dedicado a los más poderosos, si bien son claramente perceptibles en

los testamentos estudiados, están lejos de alcanzar la importancia que adquirirán en el siglo XV. En este sentido hay que valorar la perduración de elementos más propios, en principio, de épocas anteriores. Por ejemplo, la importancia que los monasterios tradicionales, especialmente los cistercienses, siguen teniendo como lugar elegido para el entierro o como receptores de una parte importante de las donaciones testamentarias. Tampoco podemos ver con claridad el incremento del sentimiento de temor hacia la muerte que, según una parte importante de la bibliografía al uso, se produciría tras la primera oleada pestífera de 1348. En consecuencia, y admitiendo que este trabajo necesita del empleo de una mayor muestra documental, podríamos considerar que, a efectos del sentimiento y de las prácticas alrededor de la muerte, y siempre desde la perspectiva importante pero parcial de los testamentos, el siglo XIV es un siglo de transición y no de brusco cambio.

Bibliografía

- Alexandre-Bidon, D. - Treffort, C. (dir.), *A Réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, 1993.
- Andrade, J. M., *La idea y el sentimiento de la muerte en la Galicia de los siglos IX al XI*, Sada, 1992.
- Bejarano, A., *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos bajomedievales*, Cartagena, 1990.
- García Oro, J. - Portela, M^a. J., *La Iglesia y la ciudad de Lugo en la Baja Edad Media*, Santiago, 1997.
- Mattoso, J. (dir.), *O reino dos mortos na Idade Media Peninsular*, Lisboa, 1996.
- Mitre, E., *Fantasmas de la sociedad medieval. Enfermedad. Peste. Muerte*, Valladolid, 2004.
- Núñez, M., *La idea de inmortalidad en la escultura gallega. La imaginería funeraria del caballero, s. XIV-XV*, Ourense, 1985.
- Pérez Rodríguez, F. J., *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el Cabildo Catedralicio (1110-1400)*, Santiago, 1996.
- Portela, E. - Pallares, M^a. C., “Muerte y sociedad en la Galicia medieval (ss. XII-XIV)” en Núñez, M. – Portela, E. (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Santiago, 1988, 21-29.
- Portela, E. - Pallares, M^a. C., “Los espacios de la muerte”, en *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media II*, Santiago, 1992, 27-36.

Stouff, Louis, "Les Provençaux et la mort dans les testaments (XIII-XV siècles), 1998, 199-222.

Vázquez Bertomeu, M., *Notarios, notarías y documentos en Santiago y su tierra en el siglo XV*, Sada, 2001.

Vovelle, M., *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, 1983.

Fuentes

Armas, J., *Pontevedra en los siglos XII a XV. Configuración y desarrollo de una villa marinera en la Galicia medieval*, A Coruña, 1992.

Armas, J. - Rodríguez, A., *Minutario notarial de Pontevedra (1433-1435)*, Santiago, 1992.

Cabana, A., *O Tombo H da Catedral de Santiago. Documentos anteriores a 1397*, Valga, 2003.

Cal Pardo, E., *El monasterio de San Salvador de Pedroso en tierras de Trasancos*, A Coruña, 1984.

Cal Pardo, E., *Colección diplomática medieval do arquivo da Catedral de Mondoñedo*, Santiago, 1999.

Colección de documentos históricos. Boletín de la Real Academia Gallega, A Coruña, tomo 1, 1915.

Colección de documentos históricos. Boletín de la Real Academia Gallega, A Coruña, tomo 2, 1933.

Comesaña, M^a. A., *O Tombo do Hospital e ermida de Santa María do Camiño de Pontevedra*, Pontevedra, 1995.

Duro, E., *El monasterio de San Pedro de Rocas y su colección documental*, Ourense, 1972.

Duro, E., *Catálogo de los documentos privados en pergamino del Archivo de la Catedral de Orense (888-1554)*, Ourense, 1973.

Fernández de Viana, J. I., *Colección diplomática del monasterio de Santa María de Ferreira de Pantón*, Lugo, 1994.

Fernández de Viana, J. I., *El Tumbillo de San Bieito do Campo (Santiago)*, Granada, 1995

Ferro Couselo, X., *A vida e a fala dos devanceiros*, Vigo, 1967.

García Oro, J., "Viveiro en los siglos XIV y XV. La Colección diplomática de Santo Domingo de Viveiro", *Estudios Mindonienses*, 3, 1987, pp. 11-131.

- García Oro, J. - Portela, M^a. J., *La casa de Altamira durante el Renacimiento. Estudio y colección diplomática*, Santiago, 2003.
- González Garcés, C., *Historia de La Coruña. La Edad Media*, A Coruña, 1988.
- Justo, M^a. X. - Lucas, M., *Fontes documentais da Universidade de Santiago de Compostela*, Santiago, 1991.
- Lucas Álvarez, M. - Lucas Domínguez, P.P., *San Pedro de Ramirás. Un monasterio femenino en la Edad Media. Colección diplomática*, Santiago, 1988.
- Lucas Álvarez, M. - Lucas Domínguez, P.P., *El priorato benedictino de San Vicenzo de Pombeiro y su colección diplomática en la Edad Media*, Sada, 1996.
- Lucas Álvarez, M. - Lucas Domínguez, P.P., *El monasterio de San Clodio do Ribeiro en la Edad Media: estudio y documentos*, Sada-A Coruña, 1996.
- Manso, C., "El código medieval del Convento de Santo Domingo de Santiago", *Archivo Dominicano*, 3(1982), 131-164, 4(1983), 75-130; 5(1984), 43-90.
- Pérez Rodríguez, F. J., *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*, Santiago, 2004.
- Portela, E., *La región del obispado de Tuy en los siglos XII a XV. Una sociedad en la expansión y en la crisis*, Santiago, 1976.
- Rodríguez Núñez, C., *El monasterio de dominicas de Belvís de Santiago de Compostela*, Ferrol, 1990.
- Rodríguez Núñez, C., *Los conventos femeninos en Galicia: el papel de la mujer en la sociedad medieval*, Lugo, 1993.
- Romaní, M., *A colección diplomática do mosteiro cisterciense de Santa María de Oseira (Ourense) (1025-1399)*, 3 vols., Santiago, 1990-1993.
- Sánchez Sánchez, X., *Estudio histórico y transcripción de la carpeta nº 13 (Documentos particulares) del Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela (1169-1430)*, Tesis de Licenciatura inédita, Santiago, 2000.
- S.A., "Varia diplomática", *Compostellanum*, 5(1960), 388-402.
- Tato, F., *O libro de notas de Alvaro Pérez (1457), notario da terra de Rianxo e Postmarcos*, Santiago, 1999.
- Vaquero, B., *Colección diplomática do mosteiro benedictino de San Salvador de Celanova (Ourense) (sécalos XIII, XIV e XV)*, Vigo, 2004.