

LOS BANQUETES FUNERARIOS EN LA GALICIA MEDIEVAL: MENTALIDAD, SOCIEDAD Y PERVIVENCIA EN LAS FIESTAS DE LA MUERTE

FUNERAL BANQUETS IN MEDIEVAL GALICIA: *MENTALITÉ, SOCIETY AND CONTINUITY* IN THE FESTIVITIES OF DEATH

Xosé M. Sánchez Sánchez¹

Recepción: 2022/11/21 · Comunicación de observaciones de evaluadores: 2022/12/26 ·

Aceptación: 2023/01/17

DOI: <https://doi.org/10.5944/etfiii.36.2023.36143>

Resumen

Este artículo explorará desde la historia social de las mentalidades una de las formas más notorias de celebración fúnebre en el reino de Galicia durante la Edad Media: los banquetes funerarios. Y lo hará desde la perspectiva de la larga duración, considerando en espacio, tiempo y forma el camino transcurrido entre dos fuentes que los documentan para todo el período: los *Capitula Martini*, del II concilio de Braga, en el año 572; y la pragmática de los Reyes Católicos que reglamenta para Galicia la celebración de los llamados *mortuorios*, en 1495. Desde ambas, certificaremos la celebración de unos *prandia ad defunctorum* en el noroeste como solemnidad cristianizada desde la tradición imperial, y la pervivencia de estas formas conmemorativas luctuosas hasta constituir un comportamiento documentable a finales del siglo XV. Un camino en el cual marcaremos además el cambio que tales celebraciones experimentan: de un culto altomedieval vinculado a lo espiritual y cultural, a una práctica más relacionada con la diferenciación social de los grupos familiares en la baja Edad Media.

1. Universidad de Santiago de Compostela. C.e.: xosemanuel.sanchez@usc.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0779-3336>

Palabras clave

Muerte; Edad Media; mentalidad medieval; sociedad medieval; Galicia medieval.

Abstract

From a social history perspective of *mentalité*, this article will explore one of the most widespread forms of funeral celebration in the kingdom of Galicia during the Middle Ages: funeral banquets. It will do so following a long-term perspective, considering space, time and form while examining the development that took place between two sources that record them for the whole period: the *Capitula Martini*, of the Second Council of Braga, from the year 572; and the Catholic Monarchs' 1495 pragmatic sanction for Galicia that regulated the celebration of the so-called *mortuorios*. From these two documents, we will record the celebration of the *prandia ad defunctorum* in the northwest of the Iberian Peninsula as a Christianized ritual derived from imperial tradition, and the survival of these commemorative forms found in the actions documented at the end of the fifteenth century. We will also highlight the change that such celebrations experienced from an early medieval rite linked to the spiritual and the liturgical, to a practice that ended up having to do more with the social differentiation of family groups in the late Middle Ages.

Keywords

Death; Middle Ages; Medieval mentality; Medieval society; Medieval Galicia.

.....

No es historia de la muerte lo que los historiadores hacen o deben hacer, sino historia de la vida, de la vida social, desde el punto de vista en que esta es condicionada, explicada por la muerte.

E. PORTELA; M.^a C. PALLARES
«Muerte y sociedad en la Galicia medieval», p. 189.

0. INTRODUCCIÓN²

El 16 de marzo de 1495, los Reyes Católicos emiten una provisión limitando la celebración de las llamadas fiestas de *mortuorios* en el reino de Galicia³. Se alude, en su forma genérica, a unas celebraciones conmemorativas más o menos multitudinarias entre lo gastronómico y la honra familiar a un difunto, de las cuales se derivaban ciertos desmanes de orden público. De manera más profunda, ofrecen muestra de la relación entre doctrina, religiosidad y comportamiento en una de sus más ricas formas⁴. Pero, más allá de la restricción práctica que transmite, el documento nos ubica en una dimensión únicamente observable, de manera clara, desde la mentalidad: la larga duración⁵. Porque el comportamiento al que se hace referencia no era nuevo ni se limita al Cuatrocientos.

La descripción de tales eventos y su desarrollo nos permitirá vincularlos de manera directa con un rito similar que se documenta en un texto bien anterior: los *prandia ad defunctorum*, comidas en honor a los difuntos, que recoge el panonio san Martín dumicense, en un fragmento admonitorio de sus *Capitula Martini*, apéndice a las actas del II Concilio de Braga (572)⁶.

Entre las dos fuentes median novecientos años. Y sin embargo el objeto de ambas parece ser el mismo. El presente artículo profundizará en esta idea, intentando demostrar que esta celebración festiva funeraria, aun con sus cambios, mantiene su

2. Siglas: ACS= Archivo-Biblioteca de la Catedral de Santiago; AGS= Archivo General de Simancas; AHN= Archivo Histórico Nacional. Este artículo debe parte de su forma final a la intensa labor analítica de sus revisores a los que deseo agradecer expresamente.

3. AGS, Registro General del Sello, leg. 49503, 30.

4. En su enfoque, ver: Guiance, Ariel: «La Fiesta y la Muerte (Notas para un análisis de las celebraciones funerarias en la Castilla medieval)», *Sémata. Ciências Sociais e Humanidades*, 6 (1994), pp. 109-110. El comportamiento ha generado atención diversa, en las formas de la muerte y las celebraciones festivas, destacando: Yoder, Lonnie: «The Funeral Meal: A Significant Funerary Ritual», *Journal of Religion and Health*, 25/2 (1986), pp. 149-60. Reflexionaba en torno al trasfondo del culto funerario: logna-Prat, D.: «Les fonctions du culte des morts dans l'Occident médiéval», *Revue Mabillon*, 64 (1992), p. 244-248.

5. Conviene únicamente orientar, pues el uso de la herramienta es claro, desde Braudel, Fernand: «Histoire et sciences sociales: la longue durée», *Annales E.S.C.*, 4 (1958), pp. 725-753. Ver: Mazel, Florian: «Un, deux, trois Moyen Âge... Enjeux et critères des périodisations internes de l'époque médiévale», *ATALA Cultures et sciences humaines*, 17 (2014), pp. 106-109; Rodríguez Sánchez, A.: «El tiempo histórico: homogeneización y duración», *Norba*, 4 (1983), pp. 367-369. De las formas de la muerte, en esta baja Edad Media, y atendiendo especialmente a lo urbano y a la generación de formas públicas se ha ocupado: Claramunt, Salvador: «La muerte en la Edad Media. El mundo urbano», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 7-8 (1986-1987), pp. 205-218.

6. Existen ediciones varias. Destaca la bilingüe, latina y traducida: González, Francisco Antonio: *Colección de cánones de la iglesia española*, vol. 2. Madrid, Impr. D. Anselmo de Santa Coloma, 1850, p. 647.

esencia tanto en la mentalidad colectiva como en el comportamiento de la población del reino gallego, para extender su presencia de inicio a fin del período medieval⁷. Tal conclusión demostrará, además, la correlación de algunas de las admoniciones del concilio bracarense con comportamientos efectivamente reales, obligando a matizar la posibilidad sugerida en ocasiones de que la obra recoja una mera copia de correcciones de otros autores, como Cesáreo de Arlés, o de cánones de concilios orientales sin relación con conductas cotidianas. Y, por último, marcaremos con todo ello un cambio de entidad: la progresión de unos usos litúrgicos y culturales en la temprana Edad Media que bascularán hacia comportamientos vinculados al orden social tras los tiempos de la reforma gregoriana para encontrarlos presentes en la vida urbana secular del final del período.

Como marco historiográfico y metodológico, las posibilidades de una historia de la muerte para el noroeste de la península Ibérica durante la Edad Media se han considerado desde hace cierto tiempo. No tanto en la repetición de principios generales, sino en la matización de los comportamientos de la sociedad y su relación con el momento último, aun desde una concepción amplia⁸. El instante es tan crítico para el individuo, el de cesar en la existencia, que deriva en situaciones con potencia suficiente para particularizarse en lo regional, vinculadas al devenir propio de los ritmos sociales. De esta manera, usos y comportamientos enraizados en una significación particular para la mentalidad colectiva, arraigan y atraviesan los siglos para conformar un catálogo de prácticas cuyo agregado ofrece, junto con otras, el mosaico de la vida cotidiana⁹. Lo que aquí nos interesa no es propiamente la historia de las ideas sino la perspectiva que generan en lo social, en una línea de investigación que ha sido ya esbozada para el caso gallego

7. Dirigidas las dos a la extensión del reino gallego: al *Galliciense* en el caso del concilio, al de Galicia en la pragmática bajomedieval.

8. Principalmente desde la aportación: Portela Silva, Ermelindo; Pallares Méndez, María del Carmen: «Muerte y sociedad en la Galicia medieval (siglos XII-XV)», *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (1985), p. 189; y las participaciones que en torno a la Edad Media se incorporan en el volumen colectivo coordinado por Antón A. Rodríguez Casal y Domingo L. González Lopo, que con el título *Muerte y ritual funerario en la historia de Galicia* se edita como monográfico en la revista: *Sémata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 17 (2005), principalmente las de M.^a Luz Ríos y José Miguel Andrade Cernadas. Para una breve ubicación en la línea historiográfica hasta iniciado el siglo presente: Pérez Rodríguez, Francisco Javier: «Historia medieval de Galicia: un balance historiográfico (1988-2008)», *Minius*, 18 (2010), p. 63. En lo peninsular Emilio Mitre ha ofrecido de manera reciente una recopilación hispana: Mitre, Emilio: *Morir en la Edad Media. Los hechos y los sentimientos*. Madrid, Cátedra, 2019. Y de igual manera en la historiografía más general la materia no ha dejado de recibir atención desde el casi fundacional: Ariès, Philippe: *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus, 1984. Destacan de manera reciente, en la ubicación historiográfica: Lauwers, Michel, y Loiseau, Julien: «Rapport introductif: l'historien (médiéviste) et les morts, Occident chrétien et pays d'islam», en Vv. Aa.: *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales*. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020, pp. 1-16; Azpeitia Martín, María: «Historiografía de la «historia de la muerte»», *Studia histórica. Historia medieval*, 26 (2008), pp. 113-132. Y en cuanto a estudios contextuales y de cierta generalidad: Booth, Philip, y Tingle, Elizabeth: *A Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, c. 1300-1700. Leiden, Brill, 2020; DuBruck, Edelgard E., y Gusick, Barbara I. (eds.): *Death and Dying in the Middle Ages*. New York, Peter Lang, 1999; Korpiola, Mia, y Lahtinen, Anu (eds.): *Cultures of Death and Dying in Medieval and Early Modern Europe*. Helsinki, COLLEGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, 2015; Schmitt, Jean-Claude: «La mort au Moyen Âge», en Ferry, Jean-Marc (ed.): *Fin(s) de vie. Le débat*. Paris, Presses Universitaires de France, 2012, pp. 99-119.

9. En las diversas perspectivas que afectan a idea, mentalidad y comportamiento, en torno a la muerte, ver: Lauwers, Michel: *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen-Âge*. Paris, Beauchesne, 1997.

por Ermelindo Portela y M.^a del C. Pallares en sus estudios sobre la muerte y enriquecida luego por otros como José Miguel Andrade¹⁰.

La investigación que presento explora el largo recorrido de sociedad y mentalidad en el noroeste peninsular a lo largo de toda la Edad Media a través de unas conmemoraciones mortuorias bien definidas. No es la primera vez que se ha señalado el interés por seguir este uso funerario en concreto. Lo apuntaba ya Andrade hace algún tiempo, aunque en alusión más a la práctica en el marco monástico¹¹. La permanencia añade un matiz de entidad. La duración sostenida de una práctica durante nueve siglos no es desconocida para el medievalismo, pero aun así resulta notable. El recorrido supera las hechuras más inmediatas de lo político, las coyunturas de lo económico o los cambios de lo social para embarcarse en una evolución más lenta y pausada¹².

Para el reino de Galicia todo ello se traduce, en definitiva, en formas próximas a lo cultural que, circulando en torno a creencia, mentalidad y superstición, y con su raíz en tiempos todavía imperiales, son origen de usos y comportamientos que han ido dando forma al día a día de la población. Ya se trate de calendarios festivos, prácticas privadas, formas de relación entre los individuos, o celebraciones personales como las que reglamentan los Reyes Católicos en 1493-1495: bodas, bautizos y funerales¹³. Serán estos últimos, en su vertiente más animosa, los que ocuparán las páginas siguientes.

10. Portela Silva, Ermelindo; Pallares Méndez, M.^a Carmen: «Muerte y sociedad...», p. 189. Esta historia social de las mentalidades para el reino de Galicia ha contado ya con ciertas aportaciones de entidad que permiten enmarcar el presente estudio. Además de las de Portela y Pallares, principalmente en torno a la muerte, su construcción ha tenido avances especialmente en la obra de Carlos Barros Guimeráns, con sus múltiples reflexiones en torno a mentalidad y revuelta en Galicia, destacando la clásica Barros Guimeráns, Carlos: *A mentalidade xusticieira dos irmandiños*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1988. Son notorias de igual manera las aproximaciones de José Miguel Andrade, especialmente en torno a las percepciones de la edad o también las formas de la muerte: Andrade Cernadas, José M.: «Los testamentos como reflejo de los cambios de actitud ante la muerte en la Galicia del siglo XIV», *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 17 (2005), pp. 97-114; Andrade Cernadas, José Miguel: «Una aproximación a la historia de la vejez en la Galicia medieval: algunas fuentes y sus posibilidades de información», *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, 18 (2007), pp. 229-246. Y actualmente otros investigadores renuevan algunas perspectivas, como Abel Lorenzo Rodríguez en cuanto al uso de la violencia: Lorenzo Rodríguez, Abel: «*More infantie a tergo corporis emendari*: violencia y disciplina en los ámbitos escolares hispanos (siglos IV-XII)», *En la España medieval*, 43 (2020), pp. 205-222; Lorenzo Rodríguez, Abel: «*Concubare sine mea volumtate*: denuncias y procesos por violación en el noroeste ibérico (siglos VIII-XII)», *Studia historica. Historia medieval*, 39/2 (2021), pp. 103-130.

11. Andrade Cernadas, José M.: «En el refectorio: la alimentación en el mundo monástico de la Galicia medieval», *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 2 (2009), pp. 62.

12. Portela Silva, Ermelindo; Pallares Méndez, M.^a Carmen: «Muerte y sociedad...», p. 190.

13. Respectivamente: AGS, Registro General del Sello, leg. 149310, 79; AGS, Registro General del Sello, leg. 49503, 30.

1. EL CULTO FUNERARIO EN GALICIA A INICIOS DE LA EDAD MEDIA: LOS *PRANDIA AD DEFUNCTORUM*

Las formas de la mentalidad medieval –y lo podríamos extender a la ideología¹⁴– ofrecen la imagen de una estratigrafía revuelta que con el paso de contextos políticos y sociales incorpora nuevos estratos en añadidura a los anteriores, los cuales no desaparecen, sino que permanecen ocultos. El símil no es exacto pues tales vetas no se mantienen inmóviles y estancas, sino que se remueven y entremezclan con mayor o menor presencia e intensidad. La expansión del Imperio romano viene de inicio a ofrecer el tinte homogeneizador del paganismo que quizá esconda ciertas prácticas indígenas¹⁵. Sobre todo ello, los reinos medievales, el suevo en nuestro caso, con la definición de las formas eclesiásticas en lo administrativo, litúrgico y cultural, brindan una nueva pátina que no elimina lo anterior, sino que lo reelabora en nuevas lecturas marcadas por el cristianismo¹⁶.

De todo el extenso catálogo de creencias materializadas luego en usos y costumbres, parecen ser los instantes de verdadero cambio los que dejan mayor impronta: los ritos asociados a la llegada y partida de los individuos. A ellos hemos de añadir, en una dimensión diferente, y desde la intensidad de lo político como hitos en las formas sociales, la huella de aquellos usos vinculados a una modificación en su ubicación en la sociedad. Los relativos pues a la vida y al poder y que basculan sobre hechos concretos: nacimientos, defunciones y matrimonios; y tiempo adelante (siglos) servidumbres, vasallajes y manumisiones. La posibilidad de definición de todos ellos varía en función de las fuentes, pero, en cualquier caso, y aunque de manera desigual por moverse en planos diferentes –aquellos de mentalidad e ideología–, permiten una aproximación tanto colectiva como individual para el período.

Centrados por ahora en el trasfondo de las ideas, ciertas prácticas documentadas en el reino de Galicia parecen proceder de formas transmitidas sin solución de continuidad de tiempos imperiales y, aunque en muchos casos desconocemos su

14. En torno a las herramientas ver, por ejemplo: Capitani, O.: «Le Moyen Age, une mentalité du multiple», *Médiévales: Langue, textes, histoire*, (1984) 7, pp. 65–77; Gurevich, A. J.: «Medieval culture and mentality according to the new French historiography», *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv Für Soziologie*, 24/1 (1983), pp. 167–195; Tinsley, David F.: «Mentalities in Medieval Studies», en Classen, Albrecht (ed.): *Handbook of Medieval Studies: Terms – Methods – Trends*. Berlin – New York, De Gruyter, 2010, pp. 874–896.

15. En cuanto a esta relación, compleja especialmente en sus inicios, se han ocupado ya: Arce Martínez, Javier: «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV», *Revista Príncipe de Viana*, 124-125 (1971), pp. 245-255; Sanz Serrano, Rosa: «Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0 (1995), pp. 237-248; Sanz Serrano, Rosa: «El 'silencio' de Hidacio de Chaves. Las transformaciones religiosas en la Hispania del siglo V», *Gerión*, 35/2 (2017), pp. 645-666.

16. En las formas del cristianismo en el reino suevo, en su expansión, y relación con las herencias imperiales y el priscilianismo, ver: Díaz y Díaz, Manuel C.: «La cristianización en Galicia», en Acuña, F. et. al., *La romanización de Galicia*. Sada–A Coruña, Edición do Castro, 2ª ed., 1992, pp. 105–120; Díaz Martínez, Pablo C.: *El reino suevo (411-585)*. Madrid, Ediciones Akal, 2011, pp. 207-240. En cuanto a las formas que toma la iglesia en el noroeste medieval, aunque atendiendo especialmente a tiempos feudales ver: Portela Silva, Ermelindo; Pallares Méndez, María del Carmen: «Edad Media: la iglesia de la historia». *Sémata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 7-8 (1996), pp. 91-140.

primer arraigo, las podemos constatar, en lo que a nuestra investigación interesa, en los albores de la Edad Media. Unas prácticas a cuya gestión ha de enfrentarse el primer cristianismo¹⁷. De todas ellas, la que nos ocupa, es quizá una de las más notables: el culto a los difuntos¹⁸. Ciertas notas se encuentran presentes en la primera documentación conciliar hispana, con algunos cánones dedicados por el concilio del Elvira, cc. 300, al comportamiento en los cementerios¹⁹.

Sobre tal sustrato, la labor en el reino suevo de Martín de Braga, o Dumio, es conocida²⁰. De origen panonio, y metropolitano bracarense desde el 567, se encuentra presente en los dos concilios que se celebran con centro en la sede: el I Concilio de Braga en 561, y el II concilio de Braga, en 572, que preside junto al monarca suevo Miro. Es esta última reunión la que nos ofrece la primera perspectiva²¹. Al final de sus actas se incorpora una colección compuesta por ochenta y cuatro cánones con dedicatoria al obispo Nitigio de Lugo conocida como *Capitula Martini*²². En ella Martín compila una colectánea de principios, extraídos en parte de los concilios orientales, orientados a regir el comportamiento clerical del noroeste y ofreciendo una guía de los más variados tenores. Si perseguimos tanto vida diaria como creencia, este epílogo conciliar complementa a la perfección la otra gran obra de Martín, *De correctione rusticorum*, permitiendo pincelar un panorama de las comunidades rurales del noroeste²³.

La forma y contenido de ambos ha suscitado dudas en cuanto a la correlación con comportamientos reales; en el caso de los *Capitula* porque pueda tratarse de

17. En cualquier caso, el marco en que nos movemos es el *corpus* resultante del sustrato preexistente, la intensa aculturación romana y las nuevas formas de la creencia y culto del cristianismo; una amalgama que será, de hecho, sustrato fundamental no sólo en esta *Gallaecia* de la temprana Edad Media sino en el marco peninsular. En su definición genérica y sustancial, ver: Fernández Conde, Francisco Javier: *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, 2ª edición corregida y aumentada. Gijón, Ediciones Trea, 2008, p. 106.

18. En cuanto a la cuestión de la muerte y su veneración en la península Ibérica medieval, de manera más reciente y completa para un contexto de la cuestión en investigación e historiografía ver: Mitre, Emilio: *op. cit.*, pp. 21-27. Ya más centrados en lo propiamente funerario, y de manera más concreta para el tiempo imperial y tardo romano hay una extensa bibliografía; para una recopilación básica hispana ver Ripoll, Gisela; Molist Capella, Núria: «*Cura mortuorum* en el nordeste de la Península Ibérica, siglos IV al XII d.C.», *Territorio, Sociedad y Poder*, 9 (2014), p. 15, nt. 33. Y en torno a lo específicamente galaico, la reciente aportación recopilatoria: Blanco-Torrejón, Laura: «Entre lo pagano y lo cristiano. Espacios funerarios romanos y tardoantiguos en Galicia», *Gallaecia*, 37 (2018), pp. 81-102.

19. Vives, J.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona – Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, pp. 7-8.

20. En contexto de personaje y su actividad, ver: Díaz y Díaz, Manuel C.: *op. cit.*, pp. 230-244; López Carreira, Anselmo: *Martinho de Dumio. A creación d'un reino*. Vigo, Edicións do Cumio, 2000.

21. Para problematizar el concilio: Ramos-Lissón, Domingo: «El principio de la tradición en los concilios bracarenses del siglo VI», *Antigüedad y cristianismo*, 14 (1997), pp. 209-216; Ramos-Lissón, Domingo: «San Martín de Dumio y el II Concilio Bracarense (572)», *Annuario Historiae Conciliorum*, 35 (2003), pp. 234-346; Rodrigues da Silva, Leila: «O bispo idealizado no contexto de reorganização da igreja no reino suevo: uma análise das atas conciliares bracarenses e dos escritos martinianos», en Castro, O.; Liñeira, M. (eds.): *Trama e urda. Contribucións multidisciplinares desde os estudos galegos*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2015, pp. 193-204.

22. González, Francisco Antonio: *op. cit.*, pp. 631-651.

23. En edición y problematización del manuscrito: Braga, Martín de: *Sermón contra las supersticiones rurales*, en Jove Clos, Rosario (trad.). Barcelona, Ediciones El Albir, 1981; Nascimento, Aires A. (ed.): *Martinho de Braga, Instrução Pastoral sobre Superstições Populares. De Correctione Rusticorum*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997. Son en parte estas prácticas aquellas que Fernández Conde destacaba en un contexto de los desórdenes paganizantes recogidos por san Martín. Fernández Conde, Francisco Javier: *op. cit.*, p. 381.

una selección de cánones conciliares foráneos, y en el de *De correctione* porque puedan encontrarse en él fragmentos más guiados por *topos* literarios de las primeras admoniciones cristianas que por prácticas reales²⁴. Ciertamente la precaución no ha de ser poca; máxime en un tiempo tan falto de claridad en lo práctico. Pero, sin embargo, la permanencia en la larga duración de algunas de las prácticas recogidas en ambos escritos constata su mantenimiento a pesar de la oposición oficialista y ofrece muestra de su realidad y arraigo en el comportamiento cotidiano y la creencia.

En todo el catálogo compilado por san Martín destacan por su especial vinculación con el individuo aquellas notas relativas a la superstición y al culto devocional. Estas creencias, en veneración de ciertos animales, momentos del año, espacios circundantes o elementos naturales se plantean como fuente de ritos asumidos que se diluyen en lo cotidiano hasta generar comportamientos. Y así en nuestra fuente, la referencia a un culto sepulcral no aborda una perspectiva meramente sacramental o religiosa, sino que ofrece la visión de un uso a medias entre lo luctuoso y lo festivo.

La compilación canónica añadida al II Concilio bracarense, recoge en su capítulo 67 una advertencia elocuente: «no es lícito a los cristianos llevar comidas a los sepulcros de los difuntos (*prandia ad defunctorum*) y ofrecer a Dios sacrificios de los muertos»²⁵. La admonición parece señalar un lugar de reunión, el de la sepultura, en torno a la cual esos cristianos a los que se advierte se congregarían para una suerte de pitanza conmemorativa. El evento no parece limitarse a la presencia de familiares y amigos, sino que se señala la participación de un clero que se movía todavía entre la fuerza del paganismo tardo romano y un cristianismo en definición; una sanción sobrenatural del ritual privado y recordatorio que aúna ambas esferas. Es así como en el epígrafe anterior de los *Capitula* se indicaba el proceder al estamento eclesiástico:

No conviene que los clérigos ignorantes y presuntuosos lleven al campo sobre los monumentos los ministerios, o distribuyan allí los sacramentos, sino que deben hacer esto en la iglesia o la basílica en que están depositadas las reliquias de los mártires y allí ofrecer por los difuntos²⁶.

Esta advertencia simplemente refuerza un principio que ya había ofrecido el concilio en uno de sus cánones, y que de hecho documenta un oficio propio y privativo de los difuntos, de usos particulares:

24. Se reflexiona en torno a la cuestión en: López Barja de Quiroga, Pedro: «Religiones romanas y orientales en el noroeste peninsular», *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 7-8 (1996), pp. 245-246.

25. *Non liceat christianus prandia ad defunctorum sepulchra deferre et sacrificia reddere mortuorum Deo*. González, Francisco Antonio: *op. cit.* p. 647.

26. *Non oportet clericos ignaros et praesumptores super monumenta in campo ministeria portare aut distribuere sacramenta, sed aut in ecclesia aut in basilica ubi martyrum reliquiae sunt depositae ibi pro defunctis oblationem offerre*. *Ibidem*, p. 647.

Algunos presbíteros, por la necedad del error brotado recientemente o también corrompidos por el hedor de la vieja herejía priscilianista, incurren en el audaz atrevimiento de consagrar la oblación en la misa de difuntos (*missa mortuorum*), aun después de haber sumido el vino²⁷.

El sustrato pagano, en convivencia con las primeras formas cristianas hacia el siglo IV, ofrece de cara al futuro unas formas sincréticas que en parte contextualizan tal proceder²⁸. Se enmarcan todos ellos en un *mindset* del noroeste que ha sido ya señalado como generador de usos culturales y productor de restos materiales desde unas formas de la mentalidad que aprovechan elementos paganos cristianizados por la actividad de san Martín²⁹. En una breve revisión, el caso concreto que nos ocupa no figura recogido en ninguna otra fuente de la *Gallaecia* sueva, aunque los de san Martín no son los únicos escritos que reflejan la superstición, paganismo o heterodoxia en el noroeste³⁰. El *Chronicon* de Hidacio de Chaves, por ejemplo, hacia el año 468, consta de abundantes menciones a fenómenos naturales tomados como premonitorios (terremotos o principalmente eclipses solares y lunares) muy en consonancia con lo recogido luego por san Martín³¹. Tampoco figura referencia alguna en otros textos de la temprana Edad Media gallega, como el anónimo y posterior *Itinerarium Egerie* o la *Historia adversus paganos* de Paulo Orosio³². Toribio de Astorga produce hacia mediados del siglo V una comunicación epistolar en torno a las creencias heréticas y libros apócrifos que circulan por la península, pero sin referencia a las costumbres populares³³. Y tampoco en fuentes de la primera Hispania visigoda, como el más político *Chronicon* de Juan de Bicláro cc. 567-590 que refiere la implantación oracional de fórmulas ortodoxas, o en las visiones de San Valerio del Bierzo ya en el siglo VII³⁴.

27. Vives, J.: *op. cit.* p. 84.

28. En torno a la definición de tal sustrato y especialmente el viaje que emprende en lo material: López Quiroga Jorge; Martínez Tejera, Artemio Manuel: *In tempore sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585)*. Ourense: Deputación Provincial de Ourense, 2017, p. 116-117.

29. *Ibidem*, p. 137. A pesar de las referencias constantes a los elementos prerromanos, poco se puede afirmar en cuanto a la vinculación de las reflexiones de Martín de Dumio o Braga con aquello que podamos recuperar de tiempos anteriores al imperio. En torno a la cuestión y el debate ver: Hen, Yitzhak: «Martin of Braga's *De Correctione rusticorum* and its uses on the Frankish Gaul», en Cohen, Esther; Jong, Mayke de (eds.): *Medieval transformations: texts, power, and gifts in context*. Leiden: Brill, 2001, p. 36.

30. En recopilación de las posibles fuentes, a mayores de las conciliares: Sánchez Salor, Eustaquio: *Historiografía latino-cristiana*, Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 2006.

31. Para recopilación y análisis, ver Bodelón, Serafín: «Idacio, prodigios y providencialismo en su crónica», *Memorias de Historia Antigua*, 17 (1996), pp. 117-132.

32. Alrededor del manuscrito de Egeria y su relato, en copia posterior, ver: Díaz y Díaz, Manuel C.: «Apuntes en torno a la historia textual del *Itinerarium Egeriae*», *Euphrosyne: Revista de filología clásica*, 31 (2003), pp. 333-338. Para una edición del texto, más reciente: Pascual, Carlos (ed.): *Viaje de Egeria: el primer relato de una viajera hispana*. Madrid, La Línea del Horizonte, 2017. Ya en torno a la obra de Paulo Orosio, ver la reedición reciente Orosio, Paulo: *Historias*, 2 vols. En Sánchez Salor, Eustaquio (trad.): Madrid, Gredos, 2008. Y sobre autor y obras, en torno al noroeste desarrolla un estudio profundo y ya clásico Torres Rodríguez, Casimiro: *Paulo Orosio. Su vida y sus obras*. A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1985.

33. Iranzo Abellán, Salvador; Martín-Iglesias, José Carlos: «Toribio de Astorga, *Epistula ad Iudatum et Ceponium* (CPL 564): Edición crítica», *Sacris Erudiri. A Journal of Late Antique and Medieval Christianity* 54 (2015), pp. 129-149.

34. Fernández Jiménez, Francisco María: «El *Chronicon* de Juan de Bicláro. La crónica del rey Leovigildo y del III concilio de Toledo. Estudio y traducción», *Toletana* 16 (2007), pp. 29-66. En recopilación de los testimonios de lo

Probablemente la práctica de dichos modos funerarios, sostenida en los siglos anteriores, habría ido dando forma a una relación particular con la muerte, más próxima a cierta familiaridad cotidiana desde la interacción difusa entre las dimensiones de vivos y muertos, al menos en los momentos puntuales de dichos eventos³⁵. El conjunto de referencias, sobre la *missa mortuorum* y la celebración de los *prandia ad defunctorum*, sugiere un culto marcado por el lugar (la sepultura), la ofrenda (los alimentos), el destinatario de la honra (el fallecido) y los participantes (allegados probablemente, aunque no se concreta en la fuente).

La corrección que san Martín intenta en la segunda mitad del siglo VI ha de ser la de una forma de relación que trasciende la mera ofrenda funeraria para ensanchar el matiz de lo social. Sobre esta base, la orientación normalizadora de los concilios bracarenses, y en concreto de las disposiciones relativas a lo funerario, se ha apuntado ya en ocasiones como una reconducción y refuerzo hacia la ortodoxia de prácticas heterodoxas propias tanto del paganismo imperial como, quizá, de la herejía priscilianista³⁶. Lo cierto es que el dumense, desde el impulso de una institución eclesiástica en asentamiento, y con la complicidad de la monarquía sueva –recordemos al rey Miro a la cabeza de la reunión–, reglamenta a través *Capitula* y *Correctione* los usos de la muerte para normativizar en efecto lo que ya era una forma de relación social y, a la par, marcar las nuevas directrices de un culto cristiano inmerso en un proceso de expansión evidente. La gran obra de Martín, *De correctione rusticorum*, recoge especialmente las formas rurales de un culto que, a medio camino entre lo indígena y lo imperial, establece su relación con la ortodoxia cristiana a través de una reconversión propuesta de igual manera para otros espacios de la Europa cristiana. En ella no se mencionan estos *prandia ad defunctorum*, pero constituye un contexto claro, añadidas a todo un catálogo de prácticas que seguirán mejor o peor suerte, algunas de las cuales permanecen luego de manera reconocible³⁷.

Para interpretar costumbre y corrección del banquete funerario, resultan claves tanto el pasado de la creencia como su presente en la sociedad sueva de esta Galicia de la primera Edad Media. El culto parece tener su raíz común en los usos propios del mundo romano, en una línea de pervivencia cultural de divinidades y creencias que se ha planteado ya en ocasiones en cuanto a las condenas conciliares de las

sobrenatural y en torno a Valerio del Bierzo: Díaz y Díaz, Manuel C.: *Visiones del Más Allá en Galicia en la alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Bibliófilos gallegos, 1985, pp. 31-61.

35. Freán Campo, Aitor: «Persistencia en la tradición cultural del noroeste peninsular: una exploración del imaginario de la muerte hacia el pasado», *Gallaecia*, 33 (2014), p. 165.

36. Dell'Elicine, Eleonora: «Los parientes, el muerto y el clero: eclesiología y ritos funerarios entre Agustín e Isidoro de Sevilla (primera mitad del siglo V - primera mitad del siglo VII)», *Calamus. Revista de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales*, 1 (2017), p. 58.

37. Lo destacaba ya Rosario Jove en su breve análisis preliminar a la edición. Jove Clos, Rosario (trad.): *op. cit.* p. 16. En torno a los cultos de tiempo prerromano en el noroeste: García Quintela, Marco Virgilio: *Santuarios de la Galicia céltica: arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*. Madrid, Abada, 2008. De todo el inventario recogido en *De correctione rusticorum*, la celebración de las Calendas de enero es, probablemente, el paralelo más próximo a nuestro caso, en festejo a través de un banquete festivo de tradición imperial y pagana. Braga, Martín de: *op. cit.*, p. 43.

supersticiones en este primer cristianismo³⁸. Porque tales usos y su sustrato no resultan particulares del noroeste peninsular³⁹; de la misma manera que no lo es su condena. En momento coetáneo, el II Concilio de Tours, celebrado en el 567, emite una admonición similar contra aquellos «qui in festivitate cathedrae domni Petri apostoli cibos mortuis offerunt, et post missas redeuntes ad domos proprias»⁴⁰. Esos *cibos mortuis* no parecen diferir demasiado de los *prandia ad defunctorum* galaicos y han de constituir una forma propia, específica pero relativamente generalizada, de socialización y culto en espacios de tradición germánica, como el suevo, el merovingio o el anglosajón⁴¹. La coincidencia del comportamiento referido en ambos concilios resulta de interés para marcar, aun levemente, sus posibles orígenes. Y toda vez que el sustrato prerromano es diferente y el germánico hubo de ser posterior, parece intuirse que el paganismo imperial ha dejado aquí cierta marca uniformizadora. Es ello, en parte, lo que explica la reutilización, difusión y reciclaje de la obra de san Martín, principalmente *De correctione rusticorum*, en la Francia merovingia⁴².

El día que refiere el concilio turonense, la fiesta de la cátedra de San Pedro, ofrece un primer elemento a profundizar. La festividad se corresponde con el 22 de febrero en una ubicación nada aleatoria pues coincide con las *Parentalia*, festividades romanas en honor de los muertos familiares y celebradas entre los días 13 y el 22 de dicho mes. Esta celebración de nueve jornadas era la forma de renovación del vínculo entre vivos y muertos, hasta culminar en la *Feralia*, conmemoración concreta del 22 de febrero en que se señalaba la dimensión más oscura de los fallecidos y en la cual las almas de los muertos tenían la posibilidad

38. Sanz Serrano, Rosa María: «Los paganismos peninsulares», *Gerión*, 21/7 (2003), p. 50.

39. De hecho, en ciertos espacios ibéricos se ha documentado arqueológicamente la existencia de *mensæ* específicas para tales conmemoraciones. Ripoll, Gisela; Molist Capella, Núria: *op. cit.* p. 20.

40. Hardouin, Jean; Rigaud, Claude (eds.): *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum*, III. París, Ex typographia regia, 1714, col. 365.

41. La historiografía ha recorrido ya este camino, en parte, y ha definido ciertas líneas comunes desde espacios germánicos. Para la ubicación de la evolución del comportamiento y significación en la Galia desde tiempo tardo imperial: Blaizot, Frédéric: «L'image sociale et culturelle des pratiques funéraires: expressions et évolutions de la société romaine dans le sud-est de la Gaule», *Gallia. Archéologie de la France antique*, 66/1 (2009), pp. 311-343. Ya en cuanto al territorio merovingio, y en relación con nuestro caso en el noroeste peninsular, ver: Effros, Bonnie: *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*. New York, Palgrave MacMillan, 2019, p. 69ss. Igualmente los análisis de elementos materiales certifican estas formas culturales para el espacio merovingio; ver: Velde, Thomas Van De, *et alii*: «Lipids, funerals, gifts and feasts. Organic residue analysis on Merovingian ceramics from the Elversele burial field (Belgium)», *Journal of Archaeological Science: Reports*, 24 (2019), pp. 30-38. En atención al caso anglosajón, y desde los restos arqueológicos, se documentan igualmente en determinados enclaves funerarios zonas de cocinado próximas a los enterramientos en lo que se ha interpretado como muestras de festines funerarios. Williams, Howard: «On display: envisioning the early Anglo-Saxon dead», en Sayer, Duncan, y Williams, Howard (eds.): *Mortuary practices and social identities in the Middle Ages Essays in Burial Archaeology in Honour of Heinrich Härke*. Exeter, University of Exeter Press, 2009, p. 188. La circulación de ciertos objetos parece sugerirlo igualmente en los usos funerarios de la tradición escocesa de los siglos V y VI; ver: Maldonado, Adrián: «Burial in Early Medieval Scotland: New Questions», *Medieval Archaeology*, 57 (2013), p. 8. De manera genérica y en torno a tales comportamientos Christina Lee los problematiza y los inserta en un marco de signos y significaciones más extenso: Lee, Christina: *Feasting the Dead. Food and Drink in Anglo-Saxon Burial Rituals*. Woodbridge, Boydell Press, 2007.

42. Así nos consta a través las de referencias recogidas en los sermones de Eligio de Noyon o Pirmino de Richenau, en obras de evidente y paralelo sentido catequizador. Hen, Yitzhak: *op. cit.*, p. 38-41.

de moverse entre ambos mundos. Tal tiempo finalizaba al día siguiente con una dedicación más gozosa: la *Caristia*, una comida familiar en renovación de los lazos con sus antepasados difuntos⁴³.

Nos interesan especialmente las formas de las *Parentalia* que nos transmite Ovidio en sus *Fasti*, compuesto entre 8-12 d.C. Su narración es extraordinariamente vívida, ya desde el título para el día 22 de febrero, «El culto a los muertos»:

También las tumbas tienen su honor. Aplacad las almas de los padres y llevad pequeños regalos a las piras extintas. Los manes reclaman cosas pequeñas; agradecen el amor de los hijos en lugar de regalos ricos. La profunda Estige no tiene dioses codiciosos. Basta con una teja adornada con coronas colgantes, unas avenas esparcidas, una pequeña cantidad de sal, y trigo ablandado en vino y violetas sueltas. Pon estas cosas en un tiesto y déjalas en medio del camino⁴⁴.

Breves ofrendas en comida y objetos, en los lugares donde reposan los fallecidos. Por si quedaba duda, se refuerza con el relato de la *Caristia* reparadora: «naturalmente resulta agradable, después de estar en las tumbas y con los parientes muertos, volver de inmediato la cara a los vivos; contemplar, después de haber perdido a tantos seres queridos, lo que resta de la propia sangre y recorrer los grados de parentesco»⁴⁵.

Ciertamente hay comportamientos que proceden de la sociedad imperial; usos que, como han demostrado otros, no han de interpretarse como pervivencias inmateriales sino como usos sociales de matriz pagana que se mantienen con la expansión cristiana en inercias alejadas de lo religioso⁴⁶. Pero creo que este no es el caso; aquí hablamos de formas venerativas en el honor de los difuntos con un trasfondo eminentemente espiritual y con las que la nueva religión ha de lidiar. Es por ello por lo que la cristianización de esta celebración, en la expansión de la primera Iglesia, tomó forma de una temprana fundación, en el mismo día, de la festividad conmemorativa por el inicio episcopal de san Pedro y la fiesta de su *cathedra*⁴⁷. A estas alturas del siglo VI tal solemnidad no parece haberse implantado en el calendario galaico, o al menos no lo refleja así Martín en sus obras, lejos de la concreción del concilio de Tours. Pero la condena de prácticas semejantes sí

43. En desarrollo y análisis de tales cultos, en lo imperial y a modo de contexto, convienen Beard, Mary; North, John; Price, Simon: *Religions of Rome: Volume 1, A History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 50; Sabbatucci, Dario: *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*. Milano, Il Saggiatore, 1988, pp. 48-50. Enfocando las esferas de lo natural y lo sobrenatural en cuanto a una percepción real del individuo, ver: Sanmartín Barros, Israel: «La presencia de imágenes apocalípticas como parte de lo real en el mundo medieval», en Barral Rivadulla, María Dolores et alii (coords.): *Mirando a Clío. El arte español espejo de su historia: actas del XVIII Congreso del CEHA. Santiago de Compostela, 20-24 de septiembre de 2010*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2012.

44. Ovidio Nasón, P.: *Fastos*, en Segura Ramos, Bartolomé (trad.). Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 58.

45. *Ibidem*, p. 60.

46. Díaz, Pablo C.; Torres, Juana M.: «Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)», en Santos, Juan, y Teja, Ramón (eds.): *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de Noviembre de 1996)*. Vitoria, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 2001, pp. 235-236.

47. Jiménez Sánchez, Juan Antonio: «La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la *Hispania* de los siglos VI-VII», *Hispania Sacra*, 57 (2005), p. 63.

nos remite a un comportamiento asentado en torno a lo funerario y de formas comunes con otros espacios imperiales.

No es una posibilidad única. El proceder galaico esta próximo al de estas *parentalia* pero igualmente a los usos cristianos de los primeros tiempos de la Iglesia conocidos como *refrigerium*, un culto funerario a los mártires consistente en festividades colectivas y ofrendas variadas que se ampliará desde el culto martirial hacia los difuntos privados⁴⁸. El uso parece desplegarse en los primeros siglos del cristianismo, con cierta presencia hasta el siglo IV, centuria desde la cual es objeto de especial condena por figuras destacadas como san Ambrosio de Milán o san Agustín. De hecho, el de Hipona describe en las *Confesiones* (397-398) la propia práctica que desempeñaba su madre, Mónica:

Trayendo el canastillo con las acostumbradas viandas, que habían de ser probadas y repartidas, no ponía más que un vasito de vino aguado, según su gusto harto sobrio, de donde tomara lo suficiente para hacer aquel honor. Y si eran muchos los sepulcros que debían ser honrados de este modo, traía el vasito por todos no solo muy aguado, sino también templado, el cual repartía con los suyos presentes, dándoles pequeños sorbos, porque buscaba en ello la piedad y no el deleite⁴⁹.

A partir de ahí la condena clarifica ciertos aspectos asociados, en torno a las formas que compartían con las celebraciones paganas: «aun por los que lo hacían sobriamente, para no dar con ello ocasión de emborracharse a los ebrios y porque estas, a modo de parentales, ofrecían muchísima semejanza con la superstición de los gentiles»⁵⁰. Estos gentiles parecen asemejarse a nuestros *rusticorum* y la coincidencia de comportamientos genera el cierto recelo de una jerarquía eclesial que intenta expandir la dimensión espiritual y reducir la mundana y paganizante. La generalidad de esta condena parece recoger la anterior de san Ambrosio en 380, en la búsqueda de un control episcopal sobre el culto martirial y de las reliquias, censurando un hábito evidentemente influenciado por el paganismo de las *parentalia*⁵¹.

En cualquier caso, se trata de dos prácticas de raigambre similar y rasgos comunes en la honra funeraria sobre aquel «también las tumbas tienen su honor», de Ovidio, y cuya confusión, o fusión en un culto general a los muertos, hubo de ser sencilla⁵². No parece que en la *Gallæcia* altomedieval la celebración se circunscriba a fecha alguna, sino que parece ser (o al menos así lo transmiten los *Capitula*) una forma de celebración sostenida y en los momentos requeridos o considerados.

48. La historiografía es extensa acerca de este uso celebratorio. Para una recopilación de las fundamentales ver Rodríguez Gervás, Manuel: «Agustín de Hipona y las celebraciones en torno a los mártires», *Arys*, 13 (2015), p. 173.

49. San Agustín, *Conf.*: 6.2.2 en ed. Custodio Vega, Ángel: *Obras de San Agustín. Texto bilingüe. II. Las Confesiones*, 7ª ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, p. 231.

50. *Ibidem*, p. 231.

51. Rodríguez Gervás, Manuel: *op. cit.* pp. 176, 182.

52. La historiografía ha vinculado ya la práctica con esta tradición pagana, aunque sin un acuerdo en torno al origen concreto. Ver, por ejemplo, en asociación a las *parentalia*: Martínez Gil, Fernando: *La muerte vivida: muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*. Madrid, Universidad de Castilla La Mancha, 1996, p. 122.

La línea de esta práctica no sería por otra parte única ni particular en el catálogo de creencias del noroeste. Otros usos recogidos por san Martín siguen el mismo camino. Es el caso de ciertos cultos vinculados a ofrendas de productos alimentarios en elementos naturales, consignados en *De correctione rusticorum*, especialmente el «derramar grano y vino en el fuego sobre un tronco»⁵³, y que hemos de relacionar con la *Terminalia*, una festividad condenada por Cesáreo de Arlés en veneración del carácter sacro de los términos y, en su dimensión privada, del hogar⁵⁴. En el mismo plano están las formas conmemorativas del año nuevo, condenadas por Martín dumiense y que se han asociado a prácticas paganas vinculadas a las calendas de enero: ofrendas de vino y cereal al fuego, el adorno de la mesa y la decoración con laurel⁵⁵. Estas referencias en la obra de san Martín se han tomado en ocasiones como la reproducción de lo contenido en Cesáreo pero, al menos en cuanto a la cuestión que nos ocupa, la presencia textual responde a un procedimiento real.

Las admoniciones galaicas, en alusión a una devoción funeraria y no santífica, parecen remitir más al dominio del espacio de culto. La línea es doble en san Martín: por una parte, se busca la reorientación de un culto que no se pretende eliminar sino circunscribir a los espacios sacros, cambiando las formas existentes; y por otra se impulsa la sustitución de los resabios paganizantes heredados de los usos culturales imperiales.

Para comprender este proceso, resulta fundamental el contexto en que se desenvuelven culto y sociedad del noroeste. Tanto en el marco bracarense como en el turonense, la necesidad evidente es la de reglamentar unos usos en expansión sobre la ortodoxia nicena, a la par que reforzar los centros culturales que comenzaban a articular las formas de la sociedad rural: las iglesias parroquiales y, en torno a ellas, las comunidades de los *filiī ecclesiae*. Aquellas celebraciones de raigambre paganizante y tintes tardo-romanos, difuminaban el límite entre lo natural y lo sobrenatural y trasladaban el culto al espacio donde ese *limes* sería más transparente: el propio lugar de inhumación. Una veneración que como hemos visto no era solo la de los familiares, que llevaban comida a sus difuntos, sino también la de los eclesiásticos que, marcados probablemente todavía por su entorno de la creencia gentil, se desplazaban y oficiaban fuera de sagrado. Y así la reconversión parece incidir de manera más notoria en lo litúrgico, desde el punto y hora en que no invalida el culto en sí, especialmente en cuanto a

53. *Fundere in foco super truncum frugem et vinum*. Braga, Martín de: *op. cit.*, pp. 42-43.

54. López Pereira, Xosé Eduardo: *Cultura e supersticións na Galicia sueva*. A Coruña, Universidade da Coruña, 1996, p. 93, nt. 52. Para la edición de admonición y sermón: Morin, German (ed.): *Caesarius Arelatensis Sermones. Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 103-104. Tvrnhout, Brepols, 1953, pp. 779-781.

55. Meslin, M.: «Persistances païennes en Galice, vers la fin du VI^e siècle», en *Homages à Marcel Renard*, vol. II. Bruxelles, Latomus, 1969, pp. 521-522. Se dedica en parte, en torno a la utilización de principios teológicos y corrección por san Martín de las prácticas paganas en la celebración del año nuevo en espacio suevo Jiménez Sánchez, Juan Antonio: «La cristianización de las calendas de enero en la Hispania tardoantigua», *Latomus*, 76/1 (2017), p. 173.

esas *missas mortuorum*, sino que intenta reorientarlo a los espacios sacros y los edificios que le han de ser propios⁵⁶.

El contexto conciliar galaico es precisamente el de una intensa densificación de la red parroquial a la que irá pareja una delimitación más precisa de sus funciones. Al menos eso parece transmitir una comparación de las actas de los concilios bracarenses primero y segundo. En la primera reunión, de 561, figura un metropolitano, Lucrecio, mientras que, en la segunda, en 572, las sedes se han multiplicado hasta número de trece, y se organizan ya en dos *synodus*⁵⁷. Las causas han de ser varias; en primer lugar, demográficas, con la autorización definitiva a los matrimonios entre comunidades sueva y galaico romana; en segundo lugar culturales, desde la actividad proselitista de san Martín⁵⁸. Habría de derivar todo ello en una densificación paralela de la red de iglesias rurales desde la presencia cada vez más fuerte de la *paroecia* como unidad administrativa de culto básica; una circunscripción que, de una acepción extensa, como marco de jurisdicción y atribución episcopal, parece reducirse progresivamente al agregado de entidades menores sobre las iglesias rurales⁵⁹. Ella nuclea progresivamente, desde la crisis del siglo III y luego con caída del Imperio, y en el intenso papel de los primeros centros episcopales, una serie de atribuciones articuladoras de las comunidades en referencia social, espacial (con las *villæ*) y cultural.

A todo este proceso han de orientarse en parte estas reconvenções de san Martín, tratando de reorientar los cultos hacia el interior de las iglesias para alejarlo de los dominios abiertos de un paganismo que tendía a bosques y espacios naturales⁶⁰. La institución eclesiástica sacraliza de esta forma los usos cotidianos en relación con el culto funerario, particular o martirial, enfocándolos al que será centro de solidaridad colectiva clave para la vida campesina y rural de la temprana y alta Edad Media. La influencia del comportamiento, estos usos relativos a lo mortuorio se consideran aquí en su vertiente litúrgica, desde la corrección de espacios y formas hacia una normativización del culto.

La reconvencción es tanto encauzadora de los resabios de la superstición hacia el cristianismo pujante, en torno a los banquetes funerarios, como reorientadora de las propias prácticas en expansión, caso de esos sacerdotes que offician en las sepulturas. Conviene constatar finalmente que la crítica galaica no se orienta

56. Guance, Ariel: «Los visigodos y el purgatorio», en Guance, A., *Entre el cielo y la Tierra: escatología y sociedad en el mundo medieval*. Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2009, p. 210.

57. En torno a los concilios, para sus actas y traducción de las mismas: Vives: *op. cit.* n.º 10, n.º 11.

58. Díaz y Díaz, Manuel C.: «La cristianización...», p. 114.

59. Prieto Vilas, Manuel: *Los obispos hispanos a fines del Imperio Romano (ss. IV-VII): El nacimiento de una élite social*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 98; Sánchez Pardo, José Carlos: «Iglesias y dinámicas sociopolíticas en el paisaje gallego de los siglos V-VIII», *Hispania*, 243 (2013), pp. 19-24.

60. Existe cierta tradición de estudios en torno a las formas de la naturaleza y su culto. Ver: Barros Guimerans, Carlos: «La humanización de la naturaleza en la Edad Media», *Edad Media: revista de historia*, 2 (1999), pp. 169-194; Rucquoi, Adeline: «La percepción de la naturaleza en la Alta Edad Media», en Sabaté i Curull, Flocel (coord.): *Natura i desenvolupament: el medi ambient a l'Edat Mitjana*. Lleida, Pagès editors, 2007, pp. 73-98.

por ahora a los procesos sociales, a la seguridad, altercados o tumultos: lo hace a la desviación del culto y las formas heterodoxas. En su extensión, aquella perspectiva contraria al alcohol y la embriaguez de San Agustín incide, de hecho, en la *superstición de los gentiles* y no en el orden público.

2. PRÁCTICA Y CREENCIA ENTRE LA ALTA EDAD MEDIA Y LA REFORMA GREGORIANA

El tiempo irá cambiando y redistribuyendo las cosas, aunque la falta de fuentes las complica al tiempo. La cristianización de las formas paganas presentes en el noroeste, y el asentamiento de los principios de la ortodoxia, se harán siguiendo la corrección y acogida de tales prácticas, dotadas ahora de un sentido cristiano, buscando más la re-significación que la supresión, tal y como ocurre con las *Parentalia* merovingias y la festividad petrina⁶¹. No siempre se trata de combatir, sino de corregir usos considerados erróneos o de aproximarlos a las nuevas hechuras⁶². El devenir de este proceso es largo, y potenciado ya a nivel general por figuras como san Gregorio Magno. Beda el Venerable, en su *Historia gentis Anglorum*, hacia el 731, nos da a conocer la *Epistola ad Mellitum* que el papa Gregorio habría remitido en 601 al recién llegado a Inglaterra Melitón, por entonces obispo londinense. En ella se explicita el proceso a seguir en casos como el que nos ocupa:

Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet his etiam hac de re aliqua solemnitas immutari, ut die dedicationis vel nataliis sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias quae ex fauis commutate sunt, de ramis arborum faciant, et religiosi convivii solemnitatem celebrent⁶³.

Se abre pues a ofrecer un contenido nuevo a celebraciones antiguas, de nuevo en un sentido claro: «dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant»⁶⁴. Son estas vías las que explicarán en el caso gallego, en parte, que modos como los referidos en los *Capitula* o en *De correctione* continúen presentes más allá de sus tiempos, presentes pero resignificados; quizá desde esos *religiosis conviviiis* que dotan de nuevo trasfondo a reuniones preexistentes.

Los textos hispanos de los siglos VII-XI no ofrecen una mención concreta a las formas de celebración que estamos analizando, pero ciertamente aluden a prácticas vecinas y sus continuidades en un proceso de definición litúrgica que no consigue

61. En especial alusión al proceso en la Gallaecia de la alta Edad Media, ver: Coira Pociña, Juan: *A cultura popular na Galicia medieval: ocio e devocións* (tesis doctoral inedita), Universidade de Santiago de Compostela, 2106, pp. 143-145.

62. Díaz, Pablo C.; Torres, Juana M.: *op. cit.* p. 244.

63. Migne J.-P.: *Patrologia Latina Series Completa. Sancti Gregorii pape opera omnia*, t. 3, vol. 77. Parisiis, Garnier Fratres Editores, 1896, cols. 1215-1216.

64. *Ibidem*, col. 1216. Los casos son varios y alcanzan nivel europeo, en cuanto sustrato imperial y expansión cristiana. Ver, por ejemplo, sobre determinadas formas paganas: Martínez Maza, Celia: «Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo», *ἄρμος. Ricerche di Storia Antica*, 4 (2012), pp. 85-86, 89.

eliminarlas por completo. Las asambleas conciliares de tiempo ya visigodo, con el reino suevo integrado en forma mayor o menor en el espacio político del reino peninsular, no ofrecen menciones directas, aunque sí otras sugerentes. En el año 675, el III Concilio de Braga, específico para el noroeste y cuyas actas suscriben los preladados de Bretoña, Ourense, Iria, Tui, Lugo, Oporto, Astorga y Braga, ha de ocuparse de nuevo de cuestiones procedimentales cuyo matiz gastronómico parece responder a la costumbre. Los cánones condenan aquí, en primer lugar, formas heterodoxas de liturgia, con el uso de leche en vez de vino en la consagración o la comunión con uvas; pero además el uso profano de elementos litúrgicos que «in proprios usus adsumant epulasque sibi in eis comesturis adponant»⁶⁵. Quizá se aproxime algo más, aun en lo tangencial, el XI Concilio de Toledo, celebrado en el mismo año. En su canon doce recoge el proceder con moribundos y fallecidos, para disponer la recepción de ofrendas: «memoria talium in ecclesiis commendetur et oblatio pro forum dedicata spiritualibus accipiatur»⁶⁶. Existe pues, en efecto, una ofrenda conmemorativa entregada en el momento de la muerte a la iglesia, aunque parece que hemos de entenderla como dádiva entregada a templo parroquial, sin referencia a banquete laico alguno. En ella parece centrarse la resignificación de las prácticas en el intenso proceso de cristianización, en ese transcurso que no las suprime sino que las agazapa sobre nuevos sentidos; algo que ocurre especialmente en los sectores rurales y populares, en una suerte de elasticidad que permite de hecho su continuidad y explicará en parte que nos las encontremos en el pleno medievo⁶⁷.

En este sentido, los concilios toledanos ofrecen perspectiva de la dificultad con que la implantación de las formas cristianas se encontraba para atenuar las prácticas del paganismo. A finales del siglo VII, en las últimas reuniones sinodales de que tenemos constancia en tiempo visigodo, se repiten algunas de las condenas presentes ya en las correcciones de san Martín para el noroeste, caso del culto a las piedras y a elementos naturales como fuego, árboles o fuentes⁶⁸.

En la larga Edad Media, esta integración progresiva en el cristianismo de ciertos usos culturales paganos, rotunda pero no parece que traumática, los irá puliendo en formas propias del comportamiento, hasta que el devenir y su asunción cotidiana los constituyan en irrenunciables para la comunidad⁶⁹. Costumbres ya, al fin y al cabo⁷⁰.

65. Vives, J.: *op. cit.* p. 373. Algunos de estos usos litúrgicos han sido analizados en parte desde los cánones conciliares en una perspectiva similar a la que aquí examinamos, en una óptica de vertiente más social. Ver: Gallego Franco, Hénar: «El vino en los Concilios Hispanovisigodos: su contexto socioeconómico y cultural», *Hispania Sacra*, 103 (1999), pp. 43-53.

66. Vives, J.: *op. cit.*, p. 365.

67. En torno a este proceso, en lo peninsular, ver: Fernández Conde, Francisco Javier: *op. cit.*, p. 386-387.

68. Condenados en el canon segundo del XVI concilio de Toledo, en el año 693. Tejada y Ramiro, Juan: *Colección de Cánones y todos los Concilios de la Iglesia de España y de América*, vol. 4. Madrid, Imprenta de D Pedro Montero, 1861, p. 566.

69. Quizá en aquella formulación de Le Goff como «cultura pagana, espíritu cristiano». Le Goff, Jacques: *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona – Buenos Aires – México, Paidós, 1999, p. 97.

70. No es la primera vez que la historiografía ilumina esta ruta, antigua, sugerida, aunque poco concretada, con respecto a los banquetes funerarios en la corona de Castilla. Ferrer García, Félix A.: «La muerte individualizada en la

La cuestión hubo de asentarse en la alta Edad Media y por un tiempo deja de estar presente como asunto de debate o corrección en las reuniones episcopales entre los siglos VIII y XI. Nada consta en los concilios astures y leoneses que median entre el apócrifo ovetense del año 821 y el Concilio de Coyanza (1055)⁷¹. En ese tiempo la muerte se intensifica en lo litúrgico. Los notables cambios de la iglesia de Occidente cuentan entre sus características con la asunción e impulso desde Cluny de la conmemoración mortuoria, y a la par una definición progresiva de las formas del culto recogidas en parte de tiempo carolingio⁷².

Desde mediados del siglo XI las fuentes sinodales recuperan cierto enfoque en las formas canónicas y, especialmente, permiten certificar la permanencia del comportamiento en la larga duración. Las transformaciones de la Iglesia occidental a lo largo de la centuria y en el tránsito hacia el siglo XII, de manos de la reforma gregoriana, propiciarán un cambio definitivo en la dimensión de las celebraciones funerarias familiares que estamos analizando. Las disposiciones de Coyanza, empiezan a pulir ya en 1055 los modos culturales con una alusión que en nuestro caso resulta clave⁷³: «clerici et laici qui ad convivia defunctorum venerint»; y así «sic panem defuncti comedant ut aliqui boni pro eius anima faciant»⁷⁴. Casi cinco siglos después estos *convivia defunctorum* documentan una reunión mantenida por los allegados del fallecido (esos *laici*), a la cual acudían también los sacerdotes. E igualmente prueban el matiz celebrativo y gastronómico de la misma, al menos en la distribución de un *panem defuncti* cuyo consumo –y reparto, pues se recomienda compartir con los menesterosos– es de beneficio espiritual. Su práctica ha de ser lo suficientemente general como para ser tratada de un concilio de la entidad del de Coyanza; de su eco en el noroeste nos da cuenta la copia de tales cánones en la documentación de la sede de Coimbra⁷⁵. Esta disposición recoge, quizá enmascaradas desde las formas litúrgicas de aquella cristianización altomedieval, el poso de las tradiciones

vida cotidiana y en la literatura medieval castellana (siglo XI-XV)», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III Hª Medieval*, 20 (2007), pp. 120-121.

71. Martínez Díez, Gonzalo: *Legislación conciliar del reino astur (718-910) y del reino de León (910-1230)*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» – Caja España de Inversiones – Archivo Diocesano de León, 2009, pp. 21-72.

72. Iogna Prat, Dominique: «Los muertos en la contabilidad celestial de los monjes cluniacenses en torno al año 1000», en Little, Lester K. y Rosenwein, Barbara H.: *La Edad Media a debate*. Madrid: Ediciones Akal, 2003, pp. 526-527. Ilustra y contextualiza la cuestión, especialmente: Paxton, Frederick; Cochelin, Isabelle: *The Death Ritual at Cluny in the Central Middle Ages: Le rituel de la mort à Cluny au Moyen Âge central*. Turnhout, Brepols, 2013. En las formas de la Iglesia y sus pasos de renovación desde la orden cluniacense a la reforma gregoriana: Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel: «Una iglesia europea entre Roma y Cluny», en Iglesia Duarte, José Ignacio (coord.): *García Sánchez III «el de Nájera» un rey y un reino en la Europa del siglo XI: XV Semana de Estudios Medievales. Nájera, Tricio y San Millán de la Cogolla del 2 al 6 de agosto de 2004*, 2005, pp. 73-92.

73. Guiance, Ariel: «La Fiesta y la Muerte...», p. 110. La reunión de Coyanza, junto con otras relativamente contemporáneas, ha sido señalada ya como una de las primeras piedras de toque en la renovación eclesial peninsular. Calvo Gómez, José Antonio: «Rasgos de la reforma del clero en la Península Ibérica durante el siglo XI», *Studia Historica. Historia Medieval*, 33 (2015), p. 204 (<https://doi.org/10.14201/shhme201533201232>)

74. García Gallo, Alfonso: «El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la alta Edad Media», *Anuario de Historia del Derecho*, 20 (1950), pp. 296-297.

75. Costa, P. Avelino de Jesús da (ed.): *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*. Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra, 1999, p. 771-772.

tardoimperiales, pues estos *convivia* parecen compartir las formas tanto de los *prandia* galaicos y como de los *cibos* turonenses a inicios de la Edad Media.

Pero esta referencia de Coyanza, remite a una celebración «pro anima defuncti» que empieza a acotarse a lo litúrgico y espiritual, ofreciendo la primera visión de un cambio paulatino de las cosas. El propio concilio marca el camino, en su versión comimbricense: «laici quoque ad exequias mortuorum non veniant»⁷⁶. La delimitación conciliar de esta forma de conmemoración se remite a lo eclesiástico. De manera más concreta, en Compostela los concilios provinciales de 1060 y 1063 ahondan en la liturgización eclesiástica de la muerte. El primero de ellos establece como criterio para el subdiaconato el perfecto rezo, entre otros, «de defunctis, unius defuncti»; el segundo especifica que aquellos sacerdotes elegido abades en la diócesis «officium defunctorum teneant»⁷⁷. En tales reuniones, a la par, se mantienen ciertas reconvencciones centradas en algunos de los aspectos presentes ya en las obras de san Martín, mostrando la dificultad (imposibilidad, acaso) para erradicar tales prácticas –especialmente en torno a observaciones y adivinaciones naturales–⁷⁸.

Ya en el siglo XII, no hay mención directa a las celebraciones de banquetes o comidas funerarias grupales o familiares en las reglamentaciones de los concilios compostelanos en un silencio que, creo, empieza a resultar significativo. El concilio provincial de noviembre de 1114 promovido por el prelado Diego Gelmírez recordaba las formas de percepción de un elemento de marcado carácter eclesiástico hacia el futuro y cuyas primeras menciones documentales se recogen en la segunda mitad del siglo XI, las primicias: «quod nullus laicus decimas ecclesiarum vel primicias, seu oblationes vivorum vel mortuorum, neque accipere neque tangere audeat»⁷⁹. No hay concreción todavía, pero tomarán en breve forma en especie. Las reuniones de 1124 y 1125 se ocupan más de la implantación de la paz de Dios en la provincia y del desarrollo de la reforma; y en este marco, en el primero de ellos se impone cierta norma a las formas de la muerte, prohibiendo el enterramiento de quien incumpla estas nuevas limitaciones de la guerra: «non sepeliatur, sed in domo sua putrescat et non inde abstrahatur»⁸⁰. La ausencia de celebración no es indicativa, pues se trata de una punición *post mortem* que suspende todo reconocimiento,

76. García Gallo, Alfonso: «El Concilio de Coyanza...», p. 295. Encontramos alguna acotación similar presente en el sínodo de Milán de 1287, al disponer que «abbatisse vel moniales ad exequias mortuorum non vadant». Muratorius, Ludovicus Antonius: *Rerum italicarum Scriptores ab anno aerae christianae quingentesimo ad millesimum quingentesimum*, t. VIII. Mediolani, Typographia Societatis Palatinae in regia curia, 1726, col. 1056.

77. López Ferreiro, Antonio: *Historia de la Santa AM Iglesia de Santiago de Compostela*, vol. 2. Santiago de Compostela, Impr. y enc. del Seminario Conciliar Central, 1899, pp. apéndices 230, 238-239. Recoge en parte la edición de Enrique Flórez.

78. Acerca de esta presencia, ver: Fernández Conde, Francisco Javier: *op. cit.*, p. 393.

79. Falque Rey, Emma: *Historia Compostellana*. Trnholm, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1988, p. 169. Las referencias a las *primicias*, sobre tal denominación, comienzan a abrirse paso en la documentación gallega desde la mención en alusión al templo de Santa Eulalia en el año 1063. López Alsina, Fernando: *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela, Ayuntamiento de Santiago de Compostela – Centro de Estudios Jacobeos – Museo Nacional de las Peregrinaciones, 1988, p. 406-407.

80. Justo Fernández, Jaime: «Los concilios medievales compostelanos (1120-1563)», *Annuario Historiae Conciliorum*, 33 (2001), p. 315.

pero sí recoge una iglesia que ata los caminos de lo litúrgico o espiritual en la celebración funeraria.

Conocemos, en efecto la continuidad en la celebración gastronómica funeraria en la centuria. La fundación del priorato de Santa María de Sar en Compostela, en el año 1136, recoge, a modo de dotación, la donación «de decimis, de mortuorum collacionibus, de manifestationibus, de primiciis»⁸¹. Estas *mortuorum collacionibus* fijan una veneración al difunto en la que se han de ofrecer ciertos alimentos en el mantenimiento de la tradición que ya conocemos. Pero desde aquí la asociación a las primicias toma fuerza, ampliando la percepción eclesiástica de derechos. Es por ello por lo que las referencias a celebraciones mortuorias aparecen igualmente en los fueros y reglamentaciones de las villas gallegas de fundación episcopal. Así consta en el fuero de la villa de Noia, dado en 1168 aunque en copia romanceada del siglo XV, con relación a las atribuciones del mayordomo arzobispal y la iglesia de San Martiño de Noia: «ha de auer la meytad de las mandas de los mortuorios e de los finados quando finan que a la iglesia de San Martiño venieren»⁸².

Las fuentes crónicas del momento como la *Historia Compostelana*, la *Vita Rudesindi* o las reflexiones admonitorias del *Liber Sancti Iacobi* no añaden información alguna⁸³. Pero lo visto nos permite marcar el punto del uso en la plena Edad Media y el cambio que comienza a producirse; y lo que examinamos aquí no es lo litúrgico, sino lo social. Es por ello, precisamente, por lo que desde este tiempo en que la liturgia de la muerte se lee en una perspectiva exclusivamente eclesiástica, gregoriana acaso, no hemos de buscar las formas de la celebración popular, familiar y conmemorativa de los banquetes funerarios familiares en los escritos conciliares, sino en las referencias propiamente privadas.

3. CAMBIOS, PERMANENCIAS Y CELEBRACIONES FUNERARIAS: LOS *MORTUORIOS* DE LA BAJA EDAD MEDIA

En torno a las formas particulares de la muerte no hemos ajustado todavía de manera definitiva los ritmos para el transcurso de la alta Edad Media, pero sí conocemos sus líneas generales desde mediados del período, tanto en lo europeo como en lo peninsular o gallego⁸⁴. En este sentido, como señalara Philippe Ariès abriendo la veda a una historia de la muerte en relación a la mentalidad, las formas

81. ACS CF 24, Tumbillo de Concordias, f. 105r. Edita López Ferreiro, Antonio: *Historia de la Santa AM Iglesia...*, vol. 4, 1901, apéndices p. 22.

82. López Ferreiro, Antonio: *Fueros municipales de Santiago y de su Tierra*, vol. 2. Santiago de Compostela, Impr. y Enc. del Seminario conciliar central, 1895, p. 117.

83. Para los textos, a mayores que la ya citada *Compostelana*, ver las ediciones Díaz y Díaz, M. C.; Pardo Gómez, M.^a V.; y Vilario Pintos, D., *Ordoño de Celanova: Vida y milagros de San Rosendo*. A Coruña, Fundación «Pedro Barrié de la Maza», 1990, pp. 115-231. Herbers, Klaus: *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999.

84. Ferrer García, Félix A.: *op. cit.*, pp. 100-102; Ríos Rodríguez, M.^a Luz: «Aproximación a los testamentos de

que el individuo moldea en torno al fallecimiento experimentan una modificación notable desde el siglo XIII y aunque este no es lugar para su desarrollo nos interesan como contexto ciertos cambios fundamentales: en lo material, hacia tumbas y epitafios; en lo documental, hacia los testamentos y codicilos; en lo social, hacia la diferenciación del protagonista, aun tras su deceso⁸⁵. Con todo ello, sumidas en las nuevas formas devocionales, las fuentes documentales transmiten una mayor presencia de mandas orientadas a honras, procesiones, aniversarios y oraciones; todo en la voluntad del individuo de mantener su recuerdo y hacer evidente su posición. Unas prácticas entre las cuales contamos con comidas, en efecto, pero sufragadas principalmente para los clérigos y participantes en las exequias. Toda una línea que se ha confirmado ya, aun con sus particularidades, para el reino gallego⁸⁶.

Como hemos visto aquel el uso conmemorativo familiar funerario de los *prandia ad defunctorum* no desaparece; permanece en los *convivia* de Cozanza, con eco en los concilios compostelanos del siglo XI y, en las *mortuorum collacionibus* de Compostela en el siglo XII. Pero realiza en esta larga Edad Media un viaje de lo cultural, en favor del rito litúrgico, a lo social, en costumbre familiar y grupal cuya definición final nos llegará con las disposiciones de los Reyes Católicos.

Ciertamente su presencia en los testimonios bajomedievales se difumina sobre dádivas poco concretas, vinculadas a los cambios profundos en esas formas de la muerte y especialmente a su bifurcación con las primicias, que son las que cobran peso en las fuentes escritas. En efecto, en la documentación del reino de Galicia el futuro difunto se cuida poco de tales celebraciones en sus sufragios mandatorios, orientando el grueso de ofrendas y donativos a los beneficios espirituales y las ofrendas al templo parroquial. José Miguel Andrade ha señalado ya la cierta y notoria despreocupación en los testamentos gallegos del siglo XIV por las formas civiles de despedida en los velatorios o entierros, mientras sí se definen con relativa exactitud los lugares, liturgias y ceremoniales mortuorios más próximos a lo espiritual⁸⁷. Lo especifica claramente el mercader compostelano Fernando Abril en su testamento, en 1397: «algunas cosas que mande a religiosos y clerigos no

la Catedral Auriense (s. XII-XIII). Disposiciones terrenales y espirituales», *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 17 (2005), p. 76.

85. De toda la extensa obra, especialmente: Ariès, Philippe: *op. cit.*, pp. 142-173.

86. Las referencias han de ser varias, pues falta todavía un gran estudio monográfico sobre la historia de la muerte en la Galicia medieval. Hasta el presente Ermelindo Portela y M.^a del Carmen Pallares son los que han organizado de manera más recia la cuestión; especialmente: Portela Silva, Ermelindo; Pallares Méndez, M.^a Carmen: «Muerte y sociedad»; Portela Silva, Ermelindo; Pallares Méndez, María del Carmen: «Los espacios de la muerte». En Duby, G. et al.: *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, vol. II. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1992, pp. 27-35. En aproximación más reciente, que renueva la temática: Andrade Cernadas, José M.: «Los testamentos como reflejo de los cambios de actitud ante la muerte en la Galicia del siglo XIV», *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 17 (2005), pp. 106-107. Desde la perspectiva de la historia del arte medieval: Barral Rivadulla, M.^a Dolores: «Aspectos de lo cotidiano en el arte medieval gallego», *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 21 (2009), p. 275; Cendón Fernández, Marta: «A morte en Galicia durante a Idade Media», en *Galicia románica e gótica. Ourense. Catedral 27 de xuño / outubro 1997*. Ourense, Xunta de Galicia, 1997, pp. 315-323.

87. Andrade Cernadas, José M.: «Los testamentos...», pp. 105-106.

son por lo temporal sino por lo espiritual»⁸⁸. Ello explica que la documentación testamentaria recoja de manera cada vez más frecuente y desde el siglo XIII, dádivas y legados orientados a pitanzas conmemorativas en las instituciones encargadas del cuidado de los restos mortales y de los rezos pertinentes por el alma⁸⁹.

Por lo de pronto tomaban forma progresiva y certificada las ofertas eclesiásticas, en pan y vino, al templo donde se han de celebrar las exequias. La cuestión se reglamenta en las *Partidas* de Alfonso X, en el título «De las primicias y las ofrendas», especificando el sentido del voto⁹⁰: un reconocimiento a la voluntad y gracia divinas, en recuerdo de las ofrendas bíblicas, y que se han de entregar

«de los frutos secos que cogiessen de la tierra, assi como centeno, o trigo, o ceuada, o mijo, o todas las otras cosas semejantes. E otrosí del vino, e del olio, e de las otras cosas que son llamadas liquores, que quiere tanto dezir en romance, como corrientes. E otrosí de los frutos de los ganados que criasen»⁹¹.

La forma en que el proceso de materializa viene a recoger lo regional, pues como indica el tratado legislativo «era mejor que diessen las primicias segun auian de acostumbrado de las dar en cada tierra»⁹². El destinatario de las primicias sí está bien medido, pues «a los clérigos de las iglesias parrochiales deuen ser dadas las primicias, donde resciben los Sacramentos de Santa Iglesia los que las dan», así como el momento (o uno de ellos al menos): «donazion otrosí a su finamiento, por Aniversario o por Misas cantar»⁹³.

Desde lo privado, para Galicia, los ejemplos son incontables. Solo a modo breve de panorama: ha de ser, por ejemplo, el caso del canónigo ourensano Alfonso Viváez, que en 1337 «mando en offerta aquel dia que me sepultaren quinse moravedis en pan e en viño»⁹⁴; o el del mercader Roi Pérez, igualmente de Ourense, que en 1370 «mando que leven conmigo en oferta aa dita igleia quando me enterraren dous puçaes de viño et dous (...)los cheos de pan branco»⁹⁵; en 1396, la iglesia de Lugo

88. Manso Porto, Carmen: «El código medieval del convento de Santo Domingo de Santiago (I)», *Archivo Dominicano*, 3 (1982), p. 197.

89. Los ejemplos son múltiples. Simplemente a modo de breve ilustración, es el caso de Pedro Sarracéniz, deán de Mondoñedo, que en 1203 deja manda «diem obitus mei annuatim decenter commemorent prout ualuerint pitanciam utrique ministrantes conuentui». Pérez Rodríguez, Francisco Javier: *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2004, p. 613. O el Pedro Arias de Páramo, deán de Lugo, que en 1342 «mando a os coengos dessa iglesia para pitaça aquel dia que me suterraren çem moravedis». Portela Silva, María José: *Documentos da catedral de Lugo. Século XIV*, vol. 1. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2007, p. 467.

90. Partida I, tit. XIX. En ed. López, Gregorio (ed.): *Las siete partidas del Sabio Rey Don Alonso el IX [sic]. Tomo I, que contiene la 1ª y 2ª Partida / glosadas por el Lic. Gregorio López, del Consejo Real de Indias de S.M.* Madrid, En la Oficina de Leon Amarita, 1829, pp. 350 ss.

91. *Ibidem*, p. 350.

92. *Ibidem*, p. 351.

93. *Ibidem*, p. 351. La propia percepción, de consideración para las comunidades, era incluso motivo de pleito entre instituciones. Así llegan a acuerdo el monasterio de Santa María de Melón y el de Oseira, en 1244 en el pleito «super testamentis defunctorum» de aquellos que se enterrarían en Melón. AHN, Clero secular-regular, car. 1444, nº 1.

94. López Carreira, Anselmo: *Documentos do arquivo da catedral de Ourense (1289-1399)*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2016, p. 399.

95. *Ibidem*, p. 703. De hecho, en los testamentos conservados en la de la catedral de Ourense, parece figurar la comida de difuntos en un único caso, frente a las numerosas *pitanzas*, constantes en este tipo documental en los siglos

concede al capellán de Santiago de Vilar de Ortelle la percepción de un indefinido «o mortuorum» que parece remitir a la primicia⁹⁶; y más indeterminada parece la manda de Inés Fernández, vecina de Lugo, que en 1456 «mando que ofrescan comigo o día de mina sepultura en o dito mosteyro hun par de carneyros, et huna perna de vaca, et doze maravedis de pan, et un odre de vino», aunque es probable que sigamos hablando de la ofrenda⁹⁷.

Parece que tales derechos parroquiales se materializaban en un cortejo fúnebre integrado por las viandas que el difunto ofrecía. Al menos, dentro quizá de aquella multiplicidad de formas permitida pero seguramente en un principio compartido para el territorio, es la imagen que nos transmite Jerónimo Münzer, cuando durante su estancia compostelana, en 1494-1495, asiste a uno de tales eventos:

Delante del féretro llevaban un pellejo de vino, dos sacos llenos de pan, dos cuartos delanteros de buey y dos carneros, que son los derechos parroquiales mediante los cuales va, sin duda, mejor despachado el difunto⁹⁸.

Algunos elementos son coincidentes con los testimonios vistos: odre, dos carneros, cuartos de vaca o buey... Pero estas ofertas quedarían en posesión del templo e institución en que se celebre entierro y exequias. ¿Es esta aquella celebración familiar conmemorativa del difunto en una comida grupal? No lo parece, por mucho que recuerden a la *misa mortuorum* altomedieval que san Martín y otros reorientaban hacia el interior de los templos. No hay mención a familiares ni allegados, no hay contexto celebrativo o de recuerdo, ni siquiera vinculación con el entierro, sino con el fallecimiento en sí. Liturgia, de nuevo. La comida familiar que aquí seguimos, la honra de la comunidad y familia al difunto, casi festiva en lo luctuoso, celebrativa y popular, parece quedar fuera de la documentación testamentaria.

Tales banquetes funerarios se consolidarán en esta baja Edad Media, definitivamente, en lo temporal; y sus caminos, como bien expresaba el mercader Fernando Abril, son diferentes a las primicias. La misma intensificación que se produce en las pitanzas de sentido devocional, hubo de tener lugar en lo aledaño de las honras familiares, en comidas y ofrendas a los difuntos, pues las encontraremos con gran fuerza en el Cuatrocientos y nominalmente en las disposiciones de los Reyes Católicos. Pero ya no figuran, sin embargo, en las reconvenções conciliares ni

XIII a XV, legadas al segmento eclesiástico encargado de la atención a cuerpo y, especialmente, alma. Ríos Rodríguez, M.^a Luz: *op. cit.* p. 89.

96. Portela Silva, María José: *Documentos da catedral de Lugo. Século XIV...*, p. 813.

97. Portela Silva, María José: *Documentos da catedral de Lugo. Século XV (1400-1500)*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2007, doc. 1111.

98. García Mercadal, José: *Viajes de extranjeros por España y Portugal: desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, vol. 1. León, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1999, p. 362.

testamentos porque, probablemente a estas alturas, sus protagonistas y su esfera son ya otros, alejados del contacto espiritual con el difunto⁹⁹.

La práctica bascula ahora hacia el comportamiento colectivo en un camino parejo al de los usos de la muerte en primera persona: el del reconocimiento social, pero aquí a través de un acto más o menos multitudinario que se desvía de los límites de lo sobrenatural para descender al banquete mundano. Es ya asunto de la sociedad, desenvuelto en una celebración grupal en honra del fallecido ya más próxima a un comportamiento y una costumbre que, por una parte, no era necesario explicitar y que, por otra, no competía al individuo *ante mortem* sino a sus allegados *post mortem*. Ha de ser la que reglamenta el *Fuero General de Navarra* en 1238, al cuantificar los gastos máximos de las comidas en los entierros¹⁰⁰. E igualmente la que recoge, entre otras muchas cuestiones, Alfonso X en su sentencia arbitral de 1253 para la ciudad de Compostela, cuando alude a la costumbre de las cofradías de que «se coma en la casa del muerto» junto con la reglamentación del dispendio, invitados y banquete de las celebraciones matrimoniales¹⁰¹.

El recorrido no parece exclusivo, sino compartido al menos en su contexto, con otras celebraciones conmemorativas que tienen su traducción en banquetes o ágapes obsequiosos. La extensa documentación sinodal hispana nos indica varios instantes destacados para los siglos XIII-XVI: comidas de los patronos de las iglesias; banquetes en celebración de las misas nuevas; bodas y bautizos¹⁰².

La expansión desde la segunda mitad del siglo XIV de la llamada *devotio moderna* no es causa ni consecuencia en nuestro estudio, pero tampoco creo que resulte ajena. Las nuevas formas de la religiosidad restan potencia a la vía especulativa tradicional, para incidir en lo sentimental y afectivo, en una dimensión que afecta igualmente a las formas de la muerte. La densificación parroquial y la intensidad de la vida urbana son caldo perfecto para un nuevo ingrediente que refuerce la práctica funeraria familiar grupal desde una devoción que sale a las calles de ciudades y pueblos¹⁰³.

Esto tiene otra consecuencia, bien perceptible y certificadora en nuestro caso. El cambio que experimentan estas prácticas, su arraigo progresivo, y especialmente

99. Ver la recopilación de las cuestiones reprobadas en Cantelar, Francisco: «La moral pública en los sínodos medievales españoles», *Revista Española de Derecho Canónico*, 177 (2014), pp. 794-818.

100. Pavón Benito, Julia; Baldó Alcoz, Julia; García de la Borbolla, Ángeles: *Pamplona y la muerte en el medievo*. Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2013, pp. 113-114.

101. ACS, CF 33, Tumbo B, f. 98v. De hecho, la trama de espacio de sociabilidad que ejerce la reunión mortuoria ha de incluirse, con otros, en los habituales de la ciudad compostelana Sánchez Sánchez, Xosé M.: *Iglesia, mentalidad y vida cotidiana en la Compostela medieval*. Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago – Universidade de Santiago de Compostela, 2019, pp. 206-207, 220.

102. Cantelar Rodríguez, Francisco: «Fiestas y diversiones en los sínodos medievales», *Memoria Ecclesiae*, 34 (2010), pp. 496-504.

103. Fernández Conde, Francisco Javier: *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media...*, p. 402-403. En Galicia, la presencia de los *cruceiros* como espacio de devoción urbana, punto destacado para procesiones y liturgias ciudadanas es, de hecho, otra de las consecuencias notables de estos usos renovados ahora sobre una perspectiva diferente. Este hito topográfico, al igual que nuestro objeto de estudio, aúna también liturgia, festividad y celebración, aun en eventos que tienden más a lo espiritual. Barral Rivadulla, M.^a Dolores: *op. cit.*, pp. 283-284.

los modos que toman en su expansión en la sociedad, implican un cambio en paralelo en cuanto a la autoridad competente para corregirlas; algo que se explica igualmente por las intensas formas del armazón del estado moderno, ya habilitado ahora en la gestión de las cuestiones de orden. Y si bien la corrección de las prácticas en la alta Edad Media era competencia episcopal como hemos visto, ahora será a la autoridad civil a la que toca reglamentarlo, con los concejos y la monarquía a la cabeza¹⁰⁴. Un nuevo indicador de que la dimensión de los usos ha cambiado en la larga duración.

El concejo de la ciudad de Santiago de Compostela, a 2 de abril de 1418, limita ciertas formas y establece «que non seja nihũu ousado de dar a comer galiña nen capon nen outra ave en voda nen batisteiro nen recolleita de casa nen en mortuoros nen en misa nova»¹⁰⁵. La disposición se centra en definir el consumo cárnico y está más orientada a lo comercial, pero nos ofrece imagen de las principales festividades de la comunidad, entre las cuales figura esta honra funeraria: no en lo litúrgico sino en lo conmemorativo. Los *mortuorios* se añaden al catálogo de reuniones que jalonaban la vida cotidiana y merecían algún tipo de encuentro.

Especial preocupación parecen mostrar los Reyes Católicos por controlar tales eventos, susceptibles de alterar el orden público. De manera general, en 14 de octubre de 1493 emiten un pregón con el título «Sobre las misas nuevas y conbites», reglamentando una serie de festividades celebradas en el conjunto del reino de Galicia, junto con sus formas, y explicando además su contexto¹⁰⁶. En lo específico le sigue, a 16 de marzo de 1495, una nueva provisión a las ciudades de reino ya explícita en torno a la celebración de los *mortuorios*¹⁰⁷. En esta limitación, se recogen de manera concreta las formas usuales del noroeste, para ofrecer una definición de lo observado a finales de la centuria: unos actos que se dedican a la memoria del difunto y que reúnen a parientes y amigos en torno a comida y bebida, en una solemnidad que había abandonado lo eclesiástico para aproximarse a lo luctuosamente festivo.

Somos ynformados que en ese dicho reyno algunos de vos, los dichos caualleros e escuderos e fidalgos e labradores e otras personas, quando mueren, conbidays para los tales abtos e mortuorios a muchos onbres e mugeres asy fijosdalgo conmo ofiçiales, labradores, en los quales abtos de mortuorios diz que se fazen muchos gastos demasados, de que muchos onbres han fecho e fazen en esto mucho mas gasto de lo que buenamente pueden soffryr e se fazen pobres e menesterosos. E avn diz que en los tales ayuntamientos allende de los danos susodichos se suelen regener(?) muchos escandalos

104. Una consideración que puede extenderse a los diversos reinos peninsulares. Ver, por ejemplo, en torno a festividades diversas y su reglamentación para el reino de Aragón: Rodrigo Estevan, María Luz: «Lo lúdico y lo festivo en el Aragón medieval: Fuentes documentales para su estudio», *Aragón en la edad media*, 20 (2008), p. 670. Para el reino, y de manera contextual: Falcón Pérez, María Isabel, y García Herrero, María del Carmen: «En torno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa», *En la España medieval*, 29 (2006), pp. 153-186.

105. Rodríguez González, Ángel: *Libro do concello de Santiago (1416-1422)*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1992, p. 124.

106. AGS, Registro General del Sello, leg. 149310, 79.

107. AGS, Registro General del Sello, leg. 49503, 30.

e danos e roydos y peleas. E por que todo esto redunda / en deseuimiento de Deus e nuestro, e danno de los pueblos e de la republica dese dicho nuestro reyno, a nos, como rey e reyna et sennores pertenesçe remediar e proueer, sobre esto mandamos dar nuestra carta e para vosotros, en la dicha razon por la qual mandamos e defendemos que en las honrras que quales quier de vos los dichos caualleros e escuderos e fidalgos e labradores e otras personas, asy ofiçiales como otros de quales quier estado e condiçion que sean dese dicho reyno fisierdes a los defuntos, puedan ynteruenir las personas que quisierdes con tanto que non se junten por via de vandos nin paternalidad, por apellido nin pora ello traygan armas nin lleuen consigo otra gente, saluo la que traxeren continuamente en sus casas; que non se fagan para ello conbites nin reçiban para ello presentes, saluo que cada vno fasta la yglesya lo que quisiere, so pena que qualquier que contra este nuestro defendimiento fuere o llamara o conbidara para los dichos abtos e mortuorios o qualquer dellos, o qual quer que viniere conbidado a ellos o estouiere e comiere en ellos, que por cada vez que lo fisiere cayga e yncurra cada vno deellos en pena de dyes mill maravedies, e sean desterrados del dicho reyno de Galizia por dos anos¹⁰⁸.

La sentencia finaliza con el requerimiento de dar traslado a las villas y ciudades y hacer los pregones y difusión preceptivos para que no se pueda alegar desconocimiento. Las notas que nos ofrece son varias.

La provisión se aleja de la liturgia. No es una celebración religiosa la que se limita sino las dedicaciones que se abren en los grupos que abrigan al fallecido, extendiendo la práctica a todos los sectores, desde la hidalguía al campesinado. Aquí la referencia a esos hombres y mujeres que se endeudan es clave; aquellos que realizan gastos por encima de sus posibilidades y «fazen pobres e menesterosos». Son gastos no achacables al difunto o a sus mandas, sino a los vivos allegados que tras sufragar la celebración ven limitados sus recursos propios¹⁰⁹. Ello certifica el doble viaje desde los siglos XII y XIII: de los derechos parroquiales, primicias y ofrendas, por un lado, sufragados por el difunto; de la celebración de los *mortuorios* por otro, desembolsada generalmente por parientes y amigos.

En torno a esta inversión y dispendio, el derroche parece ser uno de los rasgos constantes en esta baja Edad Media y supera lo gallego. Agustín de Hipona había conminado ya, a finales del siglo IV en la *Ciudad de Dios*, a la moderación, en la reducción de ciertas celebraciones martiriales, en el inicio de este trayecto: «cuantos homenajes celebran las personas piadosas en los lugares de los mártires constituyen un ornato de sus memorias, no solemnidades o sacrificios de muertos como si fueran dioses»¹¹⁰. La significación sigue aquellas líneas generales de las formas de la muerte, ya europeas, ya peninsulares y a esta altura se había señalado ya lo nocivo del derroche. Lo encontramos reglamentado en ese mismo sentido en el *Fuero General de Navarra* de 1238¹¹¹, en no pocos sínodos castellanos del

108. AGS, Registro General del Sello, leg. 49503, 30.

109. Reflexionaba ya en torno tales excesos de exequias: Fernández Conde, Francisco Javier: *op. cit.*, p. 406. Conocemos, igualmente, el gasto en viandas, vino y especias de cara al velado del cadáver o la celebración posterior en otros espacios peninsulares o europeos. Ver: Woolgar, Chris: *op. cit.*, pp. 39-40, 42-43.

110. San Agustín, *Civ. Dei*, VIII, 27.1. En Custodio Vega, Ángel: *op. cit.*

111. Pavón, Baldó, García: *op. cit.*, pp. 113-114.

Cuatrocientos¹¹² o cuando las autoridades municipales de Bilbao sancionan en 1479 los «gastos ynmensos» en celebraciones funerarias, especialmente en lo que atañe a iluminación en las iglesias¹¹³. El sínodo de Astorga de 1518, de hecho, recoge en la condena su espíritu: «más pompa para el mundo que remedio de salud para las animas»¹¹⁴.

Ahora, sin duda la reafirmación del estatus ha de estar en el origen de esos «muchos gastos demasados» de nuestro documento, que rematan en ocasiones en la quiebra económica del benefactor; pero no tanto para una certificación de la posición social del fallecido como, parece, del propio grupo familiar¹¹⁵. Los parientes y familia vendrían a demostrar a través de la pompa fúnebre (o intentar al menos) su propia potencia y lustre, constituyendo uno de los marcos de proyección pública de la muerte en la ciudad y comunidades rurales bajomedievales, así como parte del espectáculo que aun en lo luctuoso se genera tanto en Galicia como a nivel peninsular¹¹⁶. Probablemente lo exhibido no siempre se correspondía con las posibilidades reales, de ahí las dificultades económicas a que se alude en la pragmática y que sobrevienen una vez financiada la celebración.

La pragmática hace hincapié en las invitaciones y en la presencia de «onbres e mugeres asy fijosdalgo como oficiales, labradores», abriendo una presencia relativamente generalizada o, cuando menos, extensa y no limitada a familiares cercanos. De nuevo, la admonición no entra en lo espiritual, en las formas del evento o el beneficio para el alma desprendida, sino que se enfoca a los usos de la sociedad en la masificación y la voluntad de que todos los sectores de la comunidad estén presentes; en reconocimiento a la calidad o entidad del fallecido, sí, pero especialmente de su familia¹¹⁷. Un sínodo algo posterior, celebrado en la diócesis de Mondoñedo en 1541, explica más claramente el sentido de estas prácticas. Al hilo de la costumbre de pedir pan en los días de exequias, se aclara que «como esto sea mas para vanagloria del mundo que no para provecho de los difuntos» habrá de ser repartido entre los pobres¹¹⁸. En efecto, la honra parece mezclarse con prestigio y posición, en una prodigalidad de evidente carácter mundano.

112. Son los casos del sínodo de Segovia de 1472, Ávila en 1481 y los de Burgos de 1471 y 1493. Cantelar Rodríguez, Francisco: *op. cit.*, pp. 509-510.

113. Palacios Martínez, Roberto; Pérez Calvo, Jorge: «Morir en Bilbao (siglos XV-XVI). Un estudio de las actitudes ante la muerte a través de las Ordenanzas», *Vasconia*, 36 (2009), p. 90.

114. García y García, Antonio: *Synodicum hispanum. III. Astorga, León y Oviedo*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 210.

115. Cantelar Rodríguez, Francisco: *op. cit.*, pp. 508-509.

116. Portela, Pallares: «Los espacios de la muerte...», p. 31. Vendría a recoger la forma general de refuerzo social de los grupos en todo el proceso que se desencadena de manera inmediata al deceso. Mitre, Emilio: *op. cit.*, p. 149; Claramunt, Salvador: *op. cit.*, p. 217.

117. De similar tenor es la limitación de 1479 en la ciudad Bilbao para los asistentes a estas celebraciones funerarias, a seis hombres y seis mujeres. Palacios Martínez, Roberto; Pérez Calvo, Jorge: *op. cit.*, p. 97.

118. García y García, Antonio: *Synodicum hispanum. I. Galicia*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, p. 74.

Y así a la celebración *post mortem* mindoniense dedica parte del patrimonio del finado (cedido voluntaria o involuntariamente), manteniendo el espíritu que fundamentaba en parte de la disposición de los Reyes Católicos:

muchas personas quando mueren, ora que ellos lo mandan, ora que sus herederos lo hazen gastar en el día de sus enterramientos mucha parte de su hazienda y aun, a las vezes, toda, de manera que ni queda a los hijos que comer ni para las deudas que pagar ni aun para el anima del difunto algun bien hazer¹¹⁹.

Sobre la base del despilfarro, quizá casi a modo de inversión, esa reunión extensa que regulaba la monarquía para Galicia en 1495 hubo de derivar en un evento que transgredía lo devocional –en no pocas ocasiones, parece– para escaparse del control urbano. El cuidado del orden público, condenando los «escandalos e danos e roydos y pealas», constituye una crítica que, otra vez, no difiere demasiado de aquella que hacía San Agustín sobre el *refrigerium* y las celebraciones funerarias martiriales: «para no dar con ello ocasión de emborracharse a los ebrios»¹²⁰. El matiz evidencia de nuevo que a diferencia de los inicios de la práctica como la leíamos en el texto de san Martín, la reconvencción incide ahora en las formas de comportamiento y costumbre. La reunión se desmanda de manera evidente con perjuicio para las comunidades, ya rurales ya urbanas, en la alteración de urbanidad y vida cotidiana. De manera específica, el mandato prohíbe que «pora ello traygan armas» y determina que «non se junten por via de vandos nin paternalidad, por apellido» intentando poner freno a unos usos que exceden el culto al finado para derivar en un tumulto de control complejo por parte de las autoridades civiles. La asociación y asistencia familiar añade complejidad quizá, desde la relación cotidiana de grupos no siempre bien avenidos en su vecindad¹²¹.

Pero el arraigo habría complicado la domesticación de la costumbre. El sínodo de 1528 para la diócesis de Tui viene a mantener las advertencias y limitaciones: «proyvimos quel dia de los enterramientos no aya comidas ni bebidas por los clerigos con los herederos ni executores de los testamentos, y si algunos derechos oviere de aver los ayan en dineros y no en comida ni en bebidas»¹²². Más explícitas resultan las condenas en la diócesis de Mondoñedo; el sínodo de 1534 dispone «que los sacerdotes tengan sus lobs cerradas o abiertas y largas hasta los pies; y en las iglesias y en los mortuorios y en las obsequias las traigan vestidas y no anden en cuerpo ni con manteos corto»¹²³. Y especialmente significativo es aquel mindoniense de 1541:

119. *Ibidem*, pp. 77-78.

120. Custodio Vega, Ángel: *Obras de San Agustín. Texto biligüe. II. Las Confesiones*, 7ª ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, p. 231.

121. Los Reyes Católicos habían intentado poner igual freno a la misma celebración en otras ciudades castellanas como, de nuevo, en Bilbao, sobre una limitación en 1495 que sigue estos mismos principios. Palacios Martínez, Roberto; Pérez Calvo, Jorge: *op. cit.* p. 98).

122. García y García, Antonio: *Synodicum hispanum... I*, p. 474

123. *Ibidem*, p. 59.

Hallamos tener en costumbre en muchas partes de este nuestro obispado que en los mortuorios que hazen, y el dia de los finados, que es otro dia de Todos los Santos, comen y beven y ponen mesas dentro de las iglesias y, lo que es peor, ponen jarros y platos encima de los altares, haciendo aparador de ellos»¹²⁴.

En la península, la costumbre se recoge igualmente en reuniones como el sínodo de Calahorra o Burgos a inicios del siglo XV¹²⁵. Parecen entremezclarse de nuevo primicias, comidas y celebraciones, en una suerte de costumbre conmemorativa de definición poco clara. Sea como fuere el sínodo mindoniense restringe la comida y bebida dispuestas en los entierros a los sacerdotes con-celebrantes «y a los cumplidores y testamentarios y a los hermanos y primos hermanos del tal difunto, con que no exceda de doze personas de todos parientes y testamentarios»¹²⁶. De nuevo una reglamentación de las reuniones en sus integrantes.

En su conjunto, finalmente, estas prácticas y costumbres en absoluto pueden definirse como *irracionales*, como en ocasiones se ha hecho, sino precisamente todo lo contrario, pues se integran a la perfección en la maraña de la sociedad del reino de Galicia: en lo colectivo con la solidaridad en momentos complejos, desde las redes de los *fili ecclesiae* altomedievales, junto con el mantenimiento de la tradición y el deseo diferenciador del grupo familiar desde una abundancia en ocasiones seguramente excesiva; en lo individual con la mitigación acompañada de la tristeza por la pérdida de un ser cercano. Sin olvidar la extensión de todo ello las formas de un segmento con cierto gusto por las celebraciones y reuniones¹²⁷.

CONCLUSIONES

Desde el largo recorrido nuestro objeto ofrece una primera conclusión notable, que recoge la hipótesis inicial: podemos documentar la celebración conmemorativa de banquetes funerarios en Galicia de inicio a fin de la Edad Media hasta adquirir la calidad de marcador cultural.

En sus primeras referencias hemos de interpretarlos como probable herencia de un pasado imperial pagano que homogeneiza las prácticas. Los *prandia ad defunctorum* altomedievales, suevos, vienen a constatar las formas de un culto

124. *Ibidem*, p. 74.

125. Cantelar Rodríguez, Francisco: *op. cit.*, p. 494

126. García y García, Antonio: *Synodicum hispanum... I*, pp. 77-78

127. Si los escritos altomedievales hacían hincapié en la reconducción de las reuniones de fuera de los cementerios hacia las iglesias, los sínodos de los siglos posteriores parecen constatar una continuación del espacio funerario como centro de sociabilidad. El sínodo de Lope de Mendoza, en 1436, condena la actividad pues «he dito ao dito senhor que alguus frigeses ennos domingos festas solenes, en quanto se çelebra a missa mayor estan ennos cimiterios ante as portas das iglesias parlando e fasendo outras cousas que en tal tempo deven çesar» (*Ibidem*, p. XX); lo mismo se condena en otros espacios, como Salamanca, Plasencia, León o Badajoz, para los siglos XV e inicios del XVI (Guiance, Ariel: «La Fiesta y la Muerte...», p. 1994: 111-112). En torno a tales celebraciones: Asenjo González, María: «Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la baja edad media», *Edad Media*, 14 (2013), pp. 43-53; Ladero Quesada, Miguel Ángel: *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona, Areté, 2004, pp. 63-79.

funerario profundamente enraizado en un paganismo que se reconvierte y reorienta desde los escritos admonitorios y catequizadores. Su matriz en los banquetes fúnebres de las *parentalia* y el *refrigerium* parece evidente, certificado por las coincidencias con otros espacios como el merovingio.

En este sentido nuestro estudio certifica la validez y vigencia de ciertas prácticas recogidas por san Martín en sus textos correctores y, especialmente, su correspondencia con la realidad. Una presencia inicial efectiva es lo único que explica su documentación a lo largo del período y especialmente su persistencia en las legislaciones del Cuatrocientos. Si en ocasiones se ha especulado para la obra del dumiense con una mera transmisión de Cesáreo de Arlés, concilios orientales o tipos literarios, la certificación de una práctica que se mantiene de principio a fin del Medioevo gallego viene a demostrar que la condena de san Martín responde a una práctica fehaciente cuyo arraigo y mantenimiento la enraíza en las formas de la vida cotidiana del reino medieval de Galicia. Nuestro caso concreto merecerá quizá revisar otros.

Desde una cristianización altomedieval que resignifica pero mantiene los ritos, los *convivia defunctorum* del Concilio de Coyanza en 1055 y las *mortuorum collacionibus* de Compostela en 1136, marcan el tiempo medio; un momento en que la práctica continúa, pero inicia un cambio clave que las fuentes vistas sugieren. Cuando desde la segunda mitad del siglo XI la reforma gregoriana se hace progresivamente con el control homogeneizador y definitivo del culto y la liturgia, las dimensiones más populares de nuestro objeto de estudio parecen tomar un camino diferente; en nuestro caso creo que los cánones de Coyanza, separando definitivamente el culto de las exequias y alejando a los *laici*, marcan la secesión definitiva. Aquella veneración funeraria de la alta Edad Media se bifurca en estos los siglos centrales del período y desdobra definitivamente su uso y sentido: hacia una vertiente cultural y sacra, con las primicias y ofrendas parroquiales; y hacia otra profana y social, con la costumbre de las fiestas de *mortuorios*, aun desde la polisemia del término. Este cambio de dimensión y separación explica su ausencia en las fuentes testamentarias de cara al futuro.

El tiempo de la expansión económica en los siglos XII-XIII, certificada para el reino de Galicia en consonancia con la península y el Occidente medieval, y en ella la densificación demográfica y el crecimiento de la red parroquial, urbana y rural, fortalecerán estas celebraciones populares como hitos constantes y lógicos. Todo ello irá reafirmando en los banquetes funerarios un sentido que se desprenderá progresivamente de lo espiritual para reforzar su papel como rito de solidaridad colectiva en una vecindad que despidе a uno de sus miembros agasajada por la familia del difunto y como muestra de cualidad y posición social del propio grupo¹²⁸.

128. Ha introducido ya el proceso, aun de manera genérica: Fernández Conde, Francisco Javier: *op. cit.*, p. 404.

De hecho, y evidenciando en definitiva este cambio, con el transcurso de la baja Edad Media hemos comprobado que tales celebraciones figuran no tanto en fuentes conciliares como en las legislaciones generales de la corona de Castilla desde Alfonso X y, especialmente, en las disposiciones a la cabeza del poder civil en tiempo de los Reyes Católicos. Y así la provisión que las reglamenta en 1495 deja ver una práctica de reunión y relación ya eminentemente social, cuyo gasto excesivo y afluencia perturban el orden desde el desenfreno. Son las nuevas formas del poder, estatal, las que han de hacerse cargo.

Es nuestro punto de llegada. La conmemoración civil, social, deja sentir el viaje desde aquel centro litúrgico y religioso de las prácticas a inicios del período hacia una concepción más profana de la propia presencia en el mundo; un cambio que, *grosso modo*, hemos de explicar igualmente al hilo de las implicaciones de la contracción bajomedieval y los comentados cambios sociales en la mentalidad colectiva en torno a la muerte¹²⁹. El uso de matriz espiritual y pagana, en evocación venerativa, se divide para solemnizar al difunto en una conmemoración profana que a pesar de su tenor luctuoso y manteniendo lo procesional, muda a una reunión en torno a lo que parece un banquete funerario, quizá en celebración de la vida por una comunidad que despide al finado y, desde luego, en una reafirmación de estatus –de base más o menos real–¹³⁰. Las primicias eclesiásticas, fruto del trabajo propio, e integradas probablemente a través de aquella cristianización progresiva de la alta Edad Media, tomaban su lugar dentro de la iglesia; los banquetes funerarios fuera de ella, celebrando los mortuorios¹³¹.

Probablemente en la certificación de este proceder en el noroeste a inicios y a finales de los tiempos medievales, no haya que subestimar una voluntad de continuidad con la tradición en una sociedad que se enraíza en la larga duración y la pervivencia de comportamientos. El momento último encarado por las

129. Huete Fudio, Mario: «Las actitudes ante la muerte en tiempos de la Peste negra. La Península Ibérica, 1348-1500», *Cuadernos de Historia medieval*, 1 (1998), pp. 26-27. En torno a la cuestión mental y las formas culturales que genera se ocupa de manera monográfica: Porras Gil, María Concepción: «El concepto de la muerte a finales de la Edad Media», *Boletín de la Institución Fernán González*, 206 (1993), pp. 9-17.

130. Coira Pociña, Juan: *op. cit.*, p. 279. El conjunto de rituales seculares ha recibido ya cierto interés por la historiografía. Los ubica en la tradición europea: Gray, Madeleine: «Deathbed and Burial Rituals in Late Medieval Catholic Europe» en Booth, Philip, y Tingle, Elizabeth: *A Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, c. 1300–1700*. Leiden, Brill, 2020, pp. 106-131.

131. Mitre, Emilio: *op. cit.*, p. 150. Una tradición funeraria y festiva secular que no es particular del noroeste ni de la península Ibérica, en la baja Edad Media, sino compartida en la amplitud de la Europa Occidental. Diversos estudios nos muestran la dimensión de tales prácticas en un sentido similar. En lo vecino, y en torno al noroeste, ver: Broida, Equip: «Els àpats funeraris segons els testaments vers el 1400», *Anuario de Estudios Medievales*, 20 (1988), pp. 263-269; Riera i Melis, Antoni: «Estructura social y sistemas alimentarios en la Cataluña bajomedieval», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 14 (1994), pp. 204-205. Un contexto más amplio lo ofrece: Gray, Madeleine: *op. cit.* En lo europeo, de manera más concreta y en cierto paralelo, en Inglaterra se aúna en tales eventos para los siglos XIV y XV comunidad y conmemoración, junto con un sentido caritativo en honra del difunto, al hemos de añadir el matiz de una limpieza postrera de los pecados cometidos. Woolgar, Chris: «Eating, drinking and the dead in late medieval England», *Leidschrift*, 34/2 (2019), pp. 35-36. Se encuadra quizá todo en aquella muerte más amable y aceptada a que remitía Fernández Conde para la España bajomedieval. Fernández Conde, Francisco Javier: *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*. Gijón, Ediciones Trea, 2011, pp. 201-202.

comunidades como mejor se puede; entre allegados y quizá recuerdos del finado o finada remojados por tragos y sofocados con viandas. Pasan las horas y la situación se descontrola. Pero la semana que viene se repetirá la imagen. Porque es como siempre se hizo. Porque es lo que hay que hacer. Porque también las tumbas tienen su honor.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel: «Una iglesia europea entre Roma y Cluny», en Iglesia Duarte, José Ignacio (coord.): *García Sánchez III «el de Nájera» un rey y un reino en la Europa del siglo XI: XV Semana de Estudios Medievales. Nájera, Tricio y San Millán de la Cogolla del 2 al 6 de agosto de 2004 /*, 2005, pp. 73-92.
- Andrade Cernadas, José M.: «Los testamentos como reflejo de los cambios de actitud ante la muerte en la Galicia del siglo XIV», *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 17 (2005), pp. 97-114.
- Andrade Cernadas, José Miguel: «Una aproximación a la historia de la vejez en la Galicia medieval: algunas fuentes y sus posibilidades de información», *Semata: Ciências sociais e humanidades*, 18 (2007), pp. 229-246.
- Andrade Cernadas, José M.: «En el refectorio: la alimentación en el mundo monástico de la Galicia medieval», *Sémata. Ciências Sociais e Humanidades*, 2 (2009), pp. 45-64.
- Arce Martínez, Javier: «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV», *Revista Príncipe de Viana*, 124-125 (1971), pp. 245-255.
- Ariès, Philippe: *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus, 1984.
- Asenjo González, María: «Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la baja edad media», *Edad Media*, 14 (2013), pp. 35-61.
- Azpeitia Martín, María: «Historiografía de la «historia de la muerte»», *Studia histórica. Historia medieval*, 26 (2008), pp. 113-132.
- Barral Rivadulla, M.^a Dolores: «Aspectos de lo cotidiano en el arte medieval gallego», *Sémata. Ciências Sociais e Humanidades*, 21 (2009), pp. 265-286.
- Barros Guimerans, Carlos: *A mentalidade xusticieira dos irmandiños*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1988.
- Barros Guimerans, Carlos: «La humanización de la naturaleza en la Edad Media», *Edad Media: revista de historia*, 2 (1999), pp. 169-194.
- Beard, Mary; North, John; Price, Simon: *Religions of Rome: Volume 1, A History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Blaizot, Frédérique: «L'image sociale et culturelle des pratiques funéraires: expressions et évolutions de la société romaine dans le sud-est de la Gaule», *Gallia. Archéologie de la France antique*, 66/1 (2009), pp. 311-343.
- Blanco-Torrejón, Laura: «Entre lo pagano y lo cristiano. Espacios funerarios romanos y tardoantiguos en Galicia», *Gallæcia*, 37 (2018), pp. 81-102.
- Bodelón, Serafín: «Idacio, prodigios y providencialismo en su crónica», *Memorias de Historia Antigua*, 17 (1996), pp. 117-132.
- Booth, Philip, y Tingle, Elizabeth: *A Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, c. 1300-1700*. Leiden, Brill, 2020.
- Braga, Martín de: *Sermón contra las supersticiones rurales*, en Jove Clos, Rosario (trad.). Barcelona, Ediciones El Albir, 1981.
- Braudel, Fernand: «Histoire et sciences sociales: la longue durée», *Annales E.S.C.*, 4 (1958), pp. 725-753.
- Broida, Equip: «Els àpats funeraris segons els testaments vers el 1400», *Anuario de Estudios Medievales*, 20 (1988), pp. 263-269.
- Calvo Gómez, José Antonio: «Rasgos de la reforma del clero en la Península Ibérica durante el siglo XI», *Studia Historica. Historia Medieval*, 33 (2015), p. 201-232 (<https://doi.org/10.14201/shhme201533201232>).

- Cantelar Rodríguez, Francisco: «Fiestas y diversiones en los sínodos medievales», *Memoria Ecclesiae*, 34 (2010), pp. 467-515.
- Cantelar Rodríguez, Francisco: «La moral pública en los sínodos medievales españoles», *Revista Española de Derecho Canónico*, 177 (2014), pp. 781-825.
- Capitani, O.: «Le Moyen Age, une mentalité du multiple», *Médiévale: Langue, textes, histoire*, (1984) 7, pp. 65-77.
- Claramunt, Salvador: «La muerte en la Edad Media. El mundo urbano», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 7-8 (1986-1987), pp. 205-218.
- Cendón Fernández, Marta: «A morte en Galicia durante a Idade Media», en *Galicia románica e gótica. Ourense. Catedral 27 de xuño / outubro 1997*. Ourense, Xunta de Galicia, 1997, pp. 315-323.
- Coira Pociña, Juan: *A cultura popular na Galicia medieval: ocio e devocións* (tesis doctoral inédita), Universidade de Santiago de Compostela, 2106 [consulta en red: <http://hdl.handle.net/10347/13863> consultado 26/04/2022].
- Cohen, Esther; Jong, Mayke de (eds.). *Medieval transformations: texts, power, and gifts in context*. Leiden: Brill, 2001.
- Costa, P. Avelino de Jesús da (ed.): *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*. Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra, 1999.
- Custodio Vega, Ángel: *Obras de San Agustín. Texto bilingüe. II. Las Confesiones*, 7ª ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.
- Dell'Elicine, Eleonora: «Los parientes, el muerto y el clero: eclesiología y ritos funerarios entre Agustín e Isidoro de Sevilla (primera mitad del siglo V - primera mitad del siglo VII)», *Calamus. Revista de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales*, 1 (2017), pp. 51-74.
- Díaz, Pablo C.; Torres, Juana M.: «Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)», en Santos, Juan, y Teja, Ramón (eds.): *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de Noviembre de 1996)*. Vitoria, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 2001, pp. 235-261.
- Díaz Martínez, Pablo C.: *El reino suevo (411-585)*. Madrid, Ediciones Akal, 2011.
- Díaz y Díaz, Manuel C.: «Orígenes cristianos de Lugo», en *Actas del coloquio internacional sobre el bimilenario de Lugo*. Lugo, Patronato del Bimilenario de Lugo, 1977, pp. 237-250.
- Díaz y Díaz, Manuel C.: *Visiones del Más Allá en Galicia en la alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Bibliófilos gallegos, 1985.
- Díaz y Díaz, M. C.; Pardo Gómez, M.ª V.; y Vilarío Pintos, D., *Ordoño de Celanova: Vida y milagros de San Rosendo*. A Coruña, Fundación «Pedro Barrié de la Maza», 1990, pp. 115-231.
- Díaz y Díaz, Manuel C.: «La cristianización en Galicia», en Acuña, F. et. al., *La romanización de Galicia*. Sada-A Coruña, Edición do Castro, 2ª ed., 1992, pp. 105-120.
- Díaz y Díaz, Manuel C.: «Apuntes en torno a la historia textual del *Itinerarium Egeriae*», *Euphrosyne: Revista de filología clásica*, 31 (2003), pp. 333-338.
- DuBruck, Edelgard E., y Gusick, Barbara I. (eds.): *Death and Dying in the Middle Ages*. New York, Peter Lang, 1999.
- Effros, Bonnie: *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*. New York, Palgrave MacMillan, 2019.
- Falcón Pérez, María Isabel, y García Herrero, María del Carmen: «En torno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa», *En la España medieval*, 29 (2006), pp. 153-186.
- Falque Rey, Emma: *Historia Compostellana*. Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1988.

- Fernández Conde, Francisco Javier: *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XII)*, Gijón, Ediciones Trea, 2005.
- Fernández Conde, Francisco Javier: *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, 2ª edición corregida y aumentada. Gijón, Ediciones Trea, 2008.
- Fernández Conde, Francisco Javier: *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*. Gijón, Ediciones Trea, 2011.
- Fernández Jiménez, Francisco María: «El *Chronicon* de Juan de Biclario. La crónica del rey Leovigildo y del III concilio de Toledo. Estudio y traducción», *Toletana* 16 (2007), pp. 29-66.
- Freán Campo, Aitor: «Persistencia en la tradición cultural del noroeste peninsular: una exploración del imaginario de la muerte hacia el pasado», *Gallæcia*, 33 (2014), pp. 159-188.
- Gallego Franco, Henar: «El vino en los Concilios Hispanovisigodos: su contexto socioeconómico y cultural», *Hispania Sacra*, 103 (1999), pp. 43-53.
- García, Félix A.: «La muerte individualizada en la vida cotidiana y en la literatura medieval castellana (siglo XI-XV)», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III Hª Medieval*, 20 (2007), pp. 97-134.
- García Gallo, Alfonso: «El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la alta Edad Media», *Anuario de Historia del Derecho*, 20 (1950), pp. 275-633.
- García Mercadal, José: *Viajes de extranjeros por España y Portugal: desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, vol. 1. León, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1999.
- García Quintela, Marco Virgilio: *Santuarios de la Galicia céltica: arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*. Madrid, Abada, 2008.
- García y García, Antonio: *Synodicum hispanum. I. Galicia*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- García y García, Antonio: *Synodicum hispanum. III. Astorga, León y Oviedo*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.
- González, Francisco Antonio: *Colección de cánones de la iglesia española*, vol. 2. Madrid, Impr. D. Anselmo de Santa Coloma, 1850.
- Gray, Madeleine: «Deathbed and Burial Rituals in Late Medieval Catholic Europe» en Booth, Philip, y Tingle, Elizabeth: *A Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, c. 1300–1700*. Leiden, Brill, 2020, pp. 106-131.
- Guance, Ariel: «La Fiesta y la Muerte (Notas para un análisis de las celebraciones funerales en la Castilla medieval)», *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 6 (1994), pp. 109-117.
- Guance, Ariel: «Los visigodos y el purgatorio», en Guance, A., *Entre el cielo y la Tierra: escatología y sociedad en el mundo medieval*. Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2009, pp. 207-234.
- Gurevich, A. J.: «Medieval culture and mentality according to the new French historiography», *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv Für Soziologie*, 24/1 (1983), pp. 167-195.
- Hardouin, Jean; Rigaud, Claude (eds.): *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum*, III. Paris, Ex typographia regia, 1714.
- Herbers, Klaus: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999.

- Hen, Yitzhak: «Martin of Braga's *De Correctione rusticorum* and its uses on the Frankish Gaul», en Cohen, Esther; Jong, Mayke de (eds.): *Medieval transformations: texts, power, and gifts in context*. Leiden: Brill, 2001, pp. 35-49.
- Huete Fudio, Mario: «Las actitudes ante la muerte en tiempos de la Peste negra. La Península Ibérica, 1348-1500», *Cuadernos de Historia medieval*, 1 (1998), pp. 21-58.
- logna-Prat, D.: «Les fonctions du culte des morts dans l'Occident médiéval», *Revue Mabillon*, 64 (1992), pp. 244-248.
- logna-Prat, Dominique: «Los muertos en la contabilidad celestial de los monjes cluniacenses en torno al año 1000», en Little, Lester K. y Rosenwein, Barbara H.: *La Edad Media a debate*. Madrid: Ediciones Akal, 2003, págs. 521-551.
- Iranzo Abellán, Salvador; Martín-Iglesias, José Carlos: «Toribio de Astorga, *Epistula ad Idatium et Ceponium* (CPL 564): Edición crítica», *Sacris Erudiri. A Journal of Late Antique and Medieval Christianity*, 54 (2015), pp. 129-149.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio: «La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la *Hispania* de los siglos VI-VII», *Hispania Sacra*, 57 (2005), pp. 47-78.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio: «La cristianización de las calendas de enero en la Hispania tardoantigua», *Latomus*, 76/1 (2017), pp. 162-184.
- Justo Fernández, Jaime: «Los concilios medievales compostelanos (1120-1563)», *Annuario Historiae Conciliorum*, 33 (2001), pp. 309-404.
- Korpiola, Mia, y Lahtinen, Anu (eds.): *Cultures of Death and Dying in Medieval and Early Modern Europe*. Helsinki, COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, 2015.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel: *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona, Areté, 2004.
- Lauwers, Michel: *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen-Age*. Paris, Beauchesne, 1997.
- Lauwers, Michel, y Loiseau, Julien: «Rapport introductif: l'historien (médiéviste) et les morts, Occident chrétien et pays d'islam», en Vv. Aa.: *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales*. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020, pp. 1-16 [consulta en red: <https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-02111915/document> consultado 16/11/2022].
- Le Goff, Jacques: *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona – Buenos Aires – México, Paidós, 1999.
- Lee, Christina: *Feasting the Dead. Food and Drink in Anglo-Saxon Burial Rituals*. Woodbridge, Boydell Press, 2007.
- López Alsina, Fernando: *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela, Ayuntamiento de Santiago de Compostela – Centro de Estudios Jacobeos – Museo Nacional de las Peregrinaciones, 1988.
- López Barja de Quiroga, Pedro: «Religiones romanas y orientales en el noroeste peninsular», *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 7-8 (1996), pp. 237-252.
- López Carreira, Anselmo: *Martiño de Dumio. A creación d'un reino*. Vigo, Edicións do Cumio, 2000.
- López Carreira, Anselmo: *Documentos do arquivo da catedral de Ourense (1289-1399)*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2016.
- López Ferreiro, Antonio: *Fueros municipales de Santiago y de su Tierra*, 2 vols.. Santiago de Compostela, Impr. y Enc. del Seminario conciliar central, 1895.
- López Ferreiro, Antonio: *Historia de la Santa AM Iglesia de Santiago de Compostela*, vols. 2-4. Santiago de Compostela, Impr. y enc. del Seminario Conciliar Central, 1899-1901.

- López, Gregorio (ed.): *Las siete partidas del Sabio Rey Don Alonso el IX [sic]. Tomo I, que contiene la 1ª y 2ª Partida / glosadas por el Lic. Gregorio López, del Consejo Real de Indias de S.M.* Madrid, En la Oficina de Leon Amarita, 1829.
- López Pereira, Xosé Eduardo: *Cultura e supersticións na Galicia sueva*. A Coruña, Universidade da Coruña, 1996.
- López Quiroga Jorge; Martínez Tejera, Artemio Manuel. *In tempore sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585)*. Ourense: Deputación Provincial de Ourense, 2017.
- Lorenzo Rodríguez, Abel: «*More infantie a tergo corporis emendari*: violencia y disciplina en los ámbitos escolares hispanos (siglos IV-XII)», *En la España medieval*, 43 (2020), pp. 205-222.
- Lorenzo Rodríguez, Abel: «*Concubare sine mea voluntate*: denuncias y procesos por violación en el noroeste ibérico (siglos VIII-XII)», *Studia historica. Historia medieval*, 39/2 (2021), pp. 103-130.
- Maldonado, Adrián: «*Burial in Early Medieval Scotland: New Questions*», *Medieval Archaeology*, 57 (2013), pp. 1-32.
- Manso Porto, Carmen: «*El códice medieval del convento de Santo Domingo de Santiago (I)*», *Archivo Dominicano*, 3 (1982), pp. 117-164.
- Martínez Díez, Gonzalo: *Legislación conciliar del reino astur (718-910) y del reino de León (910-1230)*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» – Caja España de Inversiones – Archivo Diocesano de León, 2009.
- Martínez Gil, Fernando: *La muerte vivida: muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*. Madrid, Universidad de Castilla La Mancha, 1996.
- Martínez Maza, Celia: «*Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo*», *ῥμος. Ricerche di Storia Antica*, 4 (2012), pp. 85-95.
- Mazel, Florian: «*Un, deux, trois Moyen Âge... Enjeux et critères des périodisations internes de l'époque médiévale*», *ATALA Cultures et sciences humaines*, 17 (2014), pp. 101-113.
- Meslin, M.: «*Persistances païennes en Galice, vers la fin du VI^e siècle*», en *Hommages à Marcel Renard*, vol. II. Bruxelles, Latomus, 1969, pp. 512-524.
- Migne J.-P.: *Patrologia Latina Series Completa. Sancti Gregorii pape opera omnia*, t. 3, vol. 77. Paris: Garnier Freres Editores, 1896.
- Mitre, Emilio: *Morir en la Edad Media. Los hechos y los sentimientos*. Madrid, Cátedra, 2019.
- Morin, German (ed.): *Caesarius Arelatensis Sermones. Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 103-104. Turnhout, Brepols, 1953.
- Muratorius, Ludovicus Antonius: *Rerum italicarum Scriptores ab anno aerae christianae quingentesimo ad millesimum quingentesimum*, t. VIII. Mediolani, Typographia Societatis Palatinae in regia curia, 1726.
- Orosio, Paulo: *Historias*, 2 vols. En Sánchez Salor, Eustaquio (trad.): Madrid, Gredos, 2008.
- Ovidio Nasón, P.: *Fastos*, en Segura Ramos, Bartolomé (trad.). Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- Palacios Martínez, Roberto; Pérez Calvo, Jorge: «*Morir en Bilbao (siglos XV-XVI). Un estudio de las actitudes ante la muerte a través de las Ordenanzas*», *Vasconia*, 36 (2009), pp. 85-100.
- Pascual, Carlos (ed.): *Viaje de Egeria: el primer relato de una viajera hispana*. Madrid, La Línea del Horizonte, 2017.
- Paxton, Frederick; Cochelin, Isabelle: *The Death Ritual at Cluny in the Central Middle Ages: Le rituel de la mort à Cluny au Moyen Âge central*. Turnhout, Brepols, 2013.
- Pavón Benito, Julia; Baldó Alcoz, Julia; García de la Borbolla, Ángeles: *Pamplona y la muerte en el medievo*. Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2013.
- Pérez Rodríguez, Francisco Javier: *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2004.

- Pérez Rodríguez, Francisco Javier: «Historia medieval de Galicia: un balance historiográfico (1988-2008)», *Minius*, 18 (2010), pp. 59-146.
- Prieto Vilas, Manuel: *Los obispos hispanos a fines del Imperio Romano (ss. IV-VII): El nacimiento de una élite social*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- Portela Silva, Ermelindo; Pallares Méndez, María del Carmen: «Muerte y sociedad en la Galicia medieval (siglos XII-XV)», *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (1985), pp. 189-202.
- Portela Silva, Ermelindo; Pallares Méndez, María del Carmen: «Los espacios de la muerte». En Duby, G. et al.: *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, vol. II. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1992, pp. 27-35.
- Portela Silva, Ermelindo; Pallares Méndez, María del Carmen: «Edad Media: la iglesia de la historia». *Sémata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 7-8 (1996), pp. 91-140.
- Portela Silva, María José: *Documentos da catedral de Lugo. Século XIV*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2007.
- Portela Silva, María José: *Documentos da catedral de Lugo. Século XV (1400-1500)*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2007.
- Porrás Gil, María Concepción: «El concepto de la muerte a finales de la Edad Media», *Boletín de la Institución Fernán González*, 206 (1993), pp. 9-17.
- Ramos-Lissón, Domingo: «El principio de la tradición en los concilios bracarenses del siglo VI», *Antigüedad y cristianismo*, 14 (1997), pp. 209-216.
- Ramos-Lissón, Domingo: «San Martín de Dumio y el II Concilio Bracarense (572)», *Annuario Historiae Conciliorum*, 35 (2003), pp. 234-346.
- Riera i Melis, Antoni: «Estructura social y sistemas alimentarios en la Cataluña bajomedieval», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 14 (1994), pp. 193-217.
- Ríos Rodríguez, M.^a Luz: «Aproximación a los testamentos de la Catedral Auriense (s. XII-XIII). Disposiciones terrenales y espirituales», *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 17 (2005), pp. 75-96.
- Ripoll, Gisela; Molist Capella, Núria: «Cura mortuorum en el nordeste de la Península Ibérica, siglos IV al XII d.C.», *Territorio, Sociedad y Poder*, 9 (2014), pp. 5-66.
- Rodrigues da Silva, Leila: «O bispo idealizado no contexto de reorganização da igreja no reino suevo: uma análise das atas conciliares bracarenses e dos escritos martinianos», en Castro, O.; Liñeira, M. (eds.): *Trama e urda. Contribucións multidisciplinares desde os estudos galegos*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2015, pp. 193-204.
- Rodríguez Gervás, Manuel: «Agustín de Hipona y las celebraciones en torno a los mártires», *Arys*, 13 (2015), pp. 171-186.
- Rodríguez González, Angel: *Libro do concello de Santiago (1416-1422)*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1992.
- Rodríguez Sánchez, A.: «El tiempo histórico: homogeneización y duración», *Norba*, 4 (1983), pp. 361-369.
- Rodrigo Estevan, María Luz: «Lo lúdico y lo festivo en el Aragón medieval: Fuentes documentales para su estudio», *Aragón en la edad media*, 20 (2008), pp. 661-676.
- Rucquoi, Adeline: «La percepción de la naturaleza en la Alta Edad Media», en Sabaté i Curull, Flocel (coord.): *Natura i desenvolupament: el medi ambient a l'Edat Mitjana*. Lleida, Pagès editors, 2007, pp. 73-98.
- Sabbatucci, Dario: *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*. Milano, Il Saggiatore, 1988.
- Sánchez Salor, Eustaquio: *Historiografía latino-cristiana*, Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 2006.

- Sánchez Pardo, José Carlos: «Iglesias y dinámicas sociopolíticas en el paisaje gallego de los siglos V-VIII», *Hispania*, 243 (2013), pp. 11-50.
- Sánchez Sánchez, Xosé M.: *Iglesia, mentalidad y vida cotidiana en la Compostela medieval*. Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago – Universidade de Santiago de Compostela, 2019.
- Sanmartín Barros, Israel: «La presencia de imágenes apocalípticas como parte de lo real en el mundo medieval», en Barral Rivadulla, María Dolores *et alii* (coords.): *Mirando a Clío. El arte español espejo de su historia: actas del XVIII Congreso del CEHA. Santiago de Compostela, 20-24 de septiembre de 2010*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2012.
- Sanz Serrano, Rosa: «Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0 (1995), pp. 237-248.
- Sanz Serrano, Rosa María: «Los paganismos peninsulares», *Gerión*, 21/7 (2003), págs. 39-96.
- Sanz Serrano, Rosa: «El 'silencio' de Hidacio de Chaves. Las transformaciones religiosas en la Hispania del siglo V», *Gerión*, 35/2 (2017), pp. 645-666.
- Schmitt, Jean-Claude: «La mort au Moyen Âge», en Ferry, Jean-Marc (ed.): *Fin(s) de vie. Le débat*. Paris, Presses Universitaires de France, 2012, pp. 99-119.
- Tejada y Ramiro, Juan: *Colección de Cánones y todos los Concilios de la Iglesia de España y de América*, vol. 4. Madrid, Imprenta de D Pedro Montero, 1861.
- Tinsley, David F.: «Mentalities in Medieval Studies», en Classen, Albretch (ed.): *Handbook of Medieval Studies: Terms – Methods – Trends*. Berlin – New York, De Gruyter, 2010, pp. 874-896.
- Torres Rodríguez, Casimiro: *Paulo Orosio. Su vida y sus obras*. A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1985.
- Velde, Thomas Van De, *et alii*: «Lipids, funerals, gifts and feasts. Organic residue analysis on Merovingian ceramics from the Elversele burial field (Belgium)», *Journal of Archaeological Science: Reports*, 24 (2019), pp. 30-38.
- Williams, Howard: «On display: envisioning the early Anglo-Saxon dead», en Sayer, Duncan, y Williams, Howard (eds.): *Mortuary practices and social identities in the Middle Ages Essays in Burial Archaeology in Honour of Heinrich Härke*. Exeter, University of Exeter Press, 2009, pp. 170-206.
- Woolgar, Chris: «Eating, drinking and the dead in late medieval England», *Leidschrift*, 34/2 (2019), pp. 35-47.
- Yoder, Lonnie: «The Funeral Meal: A Significant Funerary Ritual», *Journal of Religion and Health*, 25/2 (1986), pp. 149-60.
- Vives, J.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona – Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

