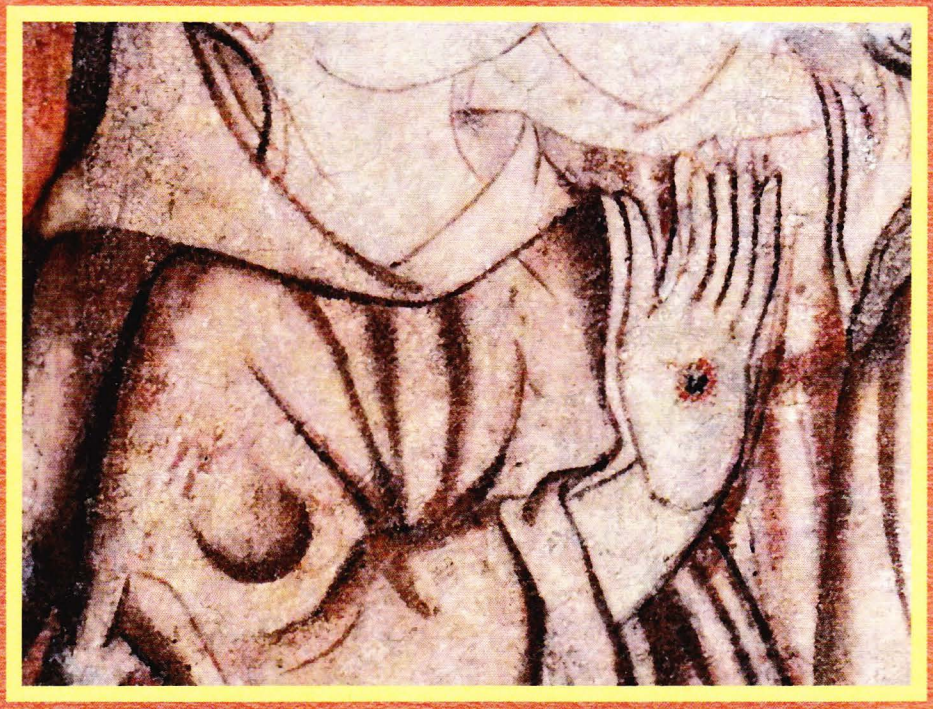
DAVID CHAO CASTRO, ISABEL GONZÁLEZ
Y FERNANDO LÓPEZ ALSINA
(COORDS.)

Franciscanos en la Edad Media

Memoria, cultura y promoción artística



Edizioni dell'Orso

Franciscanos en la Edad Media

Memoria, cultura y promoción artística

David Chao Castro, Isabel González,
Fernando López Alsina
(coordinación)

Edizioni dell'Orso
Alessandria

La devoción franciscana en la práctica testamentaria de la Galicia medieval

MIGUEL GARCÍA-FERNÁNDEZ*
Universidade de Santiago de Compostela
Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades**

Los testamentos constituyen fuentes históricas de primer orden para el conocimiento de la sociedad medieval. A lo largo de las últimas décadas, diversos trabajos han contribuido a poner de manifiesto sus amplias posibilidades de análisis[1], aunque su valoración exige tener en cuenta también sus problemáticas y, especialmente, las distorsiones que pueden derivarse del análisis no suficientemente crítico de un *corpus* testamentario que presenta, en sí mismo, diversos problemas de representatividad. En todo caso, de entre los temas a analizar es posible destacar los aspectos devocionales y funerarios.

* Este trabajo se ha realizado dentro de los proyectos de investigación «Voces de mujeres en la Edad Media: realidad y ficción (siglos XII-XIV)» (FFI2014-55628- P), dirigido por la Dra. Esther Corral Díaz; y «La casa señorial en Galicia (siglos XIII-XVI). Materiales para su estudio» (HAR2017-82480-P), cuyo investigador principal es el Dr. Pablo S. Otero Piñeyro Maseda. Asimismo, deriva de las investigaciones realizadas en el marco de mi proyecto doctoral, *La posición de las mujeres en la sociedad medieval. Un análisis de la práctica testamentaria en la Galicia de los siglos XII al XV*, dirigido por el Prof. Dr. D. Ermelindo Portela Silva.

** Becario del proyecto CODOLGA: *Corpus Documentale Latinum Gallaeciae*.

[1] A modo de ejemplo, y centrándonos exclusivamente en la realidad medieval gallega por ser en ella en la que se enmarca este trabajo sin pretensiones de carácter comparativo, véanse las aportaciones de E. Portela y M.ª C. Pallares (1985 y 1992); J. M. Andrade Cernadas (2006); M.ª L. Ríos Rodríguez (2006); P. Otero Piñeyro Maseda y M. García-Fernández (2013) o M. García-Fernández (2015, 2017a y b). Por supuesto, la bibliografía sobre el tema a nivel peninsular y europeo resulta sumamente amplia, especialmente desde la década de los 80 del siglo XX. De hecho, a estas alturas sería posible elaborar un repertorio bibliográfico sobre el tema de considerables dimensiones y que incluso podría resultar abrumador. Por citar algunas investigaciones recientes que permiten observar la relativa homogeneidad de las fuentes derivadas de la práctica a nivel hispano y europeo, véase Pavón Benito (2014), entre otros trabajos de esta autora y su grupo de la Universidad de Navarra como Pavón Benito y García de la Borbolla (2007), así como Wood (2012) o M. Korpiola y A. Lahtinen (2018), en el marco de muchos otros.

El presente trabajo tiene por objetivo principal aproximarse a las posibilidades que ofrece la práctica testamentaria para conocer la devoción franciscana de los hombres y mujeres que testaron en la Galicia medieval, centrándose, en esta ocasión, en las relaciones que dichos testadores muestran en sus últimas voluntades con las ramas masculinas de la Orden de san Francisco. ¿Cómo se refleja en los testamentos esta devoción hacia el Santo, sus frailes y sus conventos? ¿Se percibe una predilección especial por los franciscanos como mediadores ante la muerte? ¿Qué factores explican la elección de un determinado convento como receptor de legados testamentarios? ¿Simple devoción? ¿O qué importancia tienen las modas y la proyección territorial de cada centro concreto? ¿El sexo del testador condiciona la predilección por la rama masculina o femenina de la Orden? Estos son algunos de los interrogantes que se pueden plantear a las fuentes y que tienen, en su conjunto, la pretensión de responder a si, continuando la tradición de historiadores de la Orden como Atanasio López, Manuel de Castro o José García Oro[2], los testamentos y los sepulcros documentados y/o conservados continúan siendo buenas fuentes para seguir avanzando en el estudio del franciscanismo gallego en el futuro, tanto en sus aspectos religiosos como también en los socio-económicos y culturales. Habida cuenta de la riqueza y amplitud de un *corpus* testamentario medieval gallego que continuamos ampliando más allá del millar de registros[3], todo apunta a ello.

Sin embargo, creo necesario comenzar con una serie de advertencias o reflexiones metodológicas. En primer lugar, la conservación de las fuentes puede generar importantes distorsiones y lagunas. Muchos documentos testamentarios son en realidad traslados de cláusulas dispersas –más o menos numerosas según los casos– y no testamentos íntegros[4]. Por tanto, es posible que se omitan cláusulas referidas a ciertas instituciones, lo que puede derivar en la sobrerrepresentación de las

[2] En diversas publicaciones de estos autores se pone de manifiesto la utilidad de los testamentos y sepulcros funerarios como forma de documentar el éxito y expansión del franciscanismo en Galicia y en otros territorios peninsulares, ya que estas fuentes han sido utilizadas reiteradamente para documentar y datar determinados conventos concretos: López (1947), Castro (1984), García Oro (1988), entre muchos otros de sus estudios.

[3] Como punto de partida para estas reflexiones parto del *corpus* documental conformado para mi tesis doctoral (*vid.* nota *) que supera los 1.200 documentos relacionados con la práctica testamentaria –testamentos, mandas, cláusulas dispersas y codicilos–: 26 % femeninos y el resto otorgados prácticamente todos por testadores varones únicos.

[4] No obstante, a veces resulta difícil saber si estamos ante una u otra circunstancia. Aun así, en ocasiones queda claro al incluirse en el documento expresiones como «*entre outras cláusulas/cousas*» o algún «*etc.*».

presentes y la infrarrepresentación de las ausentes[5]. De ese modo, aunque desde un punto de vista cualitativo resulta obligado valorar todos los registros, un estudio comparado para aproximarse a la importancia de unas devociones sobre otras o al peso de ciertas instituciones respecto a las demás debe centrarse sobre todo en el análisis de testamentos íntegros, ya que solo así se podrá hacer una valoración certera ante la pluralidad de legados píos que acostumbran a recogerse en un mismo testamento[6]. De hecho, es mínima la aparición de testamentos en los que no figuren instituciones religiosas diferentes –desde iglesias parroquiales a ermitas, catedrales o monasterios– y de diferentes órdenes religiosas. En este sentido, queda claro que la proximidad espacial es un factor determinante a la hora de explicar por qué les eran concedidos legados testamentarios a determinadas instituciones.

En estrecha relación con lo anterior, otro peligro a la hora de estudiar el impacto devocional de una determinada orden religiosa –en este caso la de san Francisco– es hacerlo utilizando únicamente los testamentos o mandas conservados en los archivos de las instituciones de la propia Orden[7]. Aunque en el caso franciscano la propia desintegración y pérdida de sus archivos medievales obliga a la consulta de otros fondos –sobre todo los de las casas femeninas de la Orden, aunque no solo, por supuesto–, resulta ciertamente más pertinente analizar un *corpus* testamentario que proceda de instituciones diferentes o directamente de libros de notarios. De esa forma, se evitan o mitigan sobrerrepresentaciones, pues resulta evidente que los religiosos conservarían fundamentalmente aquellos testamentos en los que resultaban beneficiados. Al fin y al cabo, los archivos tenían una finalidad eminentemente práctica.

[5] Por ejemplo, en la copia del testamento de doña Leonor González [de Saz] del Tumbo de Toxos Outos (AHN, L. 1002, f. 195r.; Pérez Rodríguez 2004: 702) no se conservó un legado de esta mujer a los franciscanos compostelanos –«*mando ao moesterio de Val de deus çem m[oravedis] (...) digam misas por minna alma*»–, que, sin embargo, sí consta en una copia del Archivo de la Catedral de Santiago (Sánchez Sánchez 2013: 51).

[6] En este sentido, testamentos como los de Mencía López, mujer de Martín Afonso de Burgos, de 1422, o el de Inés Gómez [da Cana], mujer del hijo de la anterior, el jurado compostelano Vasco López de Burgos, de 1434, permiten observar el peso de la devoción franciscana al situarse los frailes de dicha Orden entre los más beneficiados por los legados píos otorgados por ambas (Justo Martín y Lucas Álvarez 1991: 294-296; 356-359).

[7] Por ejemplo, resulta especialmente clarificador el peso de la predilección franciscana que se observa, en el marco de numerosas instituciones beneficiadas, en la carta de pago de los legados de María Arias (López 1947: 108-110), conservada, junto a muchos otros documentos testamentarios de interés, entre los fondos de Santa Clara de Santiago, hoy en el Archivo de San Francisco de Santiago (Rodríguez Núñez 1993: 240, doc. 1034).

También es necesario preguntarse por el impacto real de la devoción franciscana trascendiendo el ámbito urbano[8]. Es bien sabido que en las villas y ciudades es donde se asentaron de forma preferente las órdenes mendicantes. Sin embargo, también lo es que la sociedad medieval era una sociedad fundamentalmente rural. Por tanto, ¿no genera una importante distorsión centrar el discurso histórico en los cambios acaecidos en los ámbitos urbanos al analizar, sobre todo para la Galicia bajomedieval, una mayoría de fuentes ligadas a instituciones o notarías de villas y ciudades? Así lo creo y, por ello, considero especialmente interesante estudiar, de cara a valorar la difusión real de la devoción franciscana, los testamentos de áreas alejadas de los núcleos urbanos o protourbanos en los que se asentaron los frailes franciscanos[9]. ¿Tal vez así deban ser matizadas las conclusiones más triunfalistas sobre el éxito bajomedieval mendicante que prima en el discurso historiográfico?.

Finalmente, y aunque las tentativas cuantitativas pueden ser de utilidad si tomamos sus resultados como meros indicios, estudios de este tipo han de sustentarse fundamentalmente en enfoques cualitativos que, no obstante, no deben llevar tampoco a la generalización de las conclusiones obtenidas a partir del análisis de determinados casos concretos. Por ello, resulta pertinente prestar atención a un número amplio de documentos de últimas voluntades y que estos procedan de

[8] La importancia en este resulta evidente y bien documentada por la historiografía. Para el caso gallego, véase, por ejemplo, la preferencia de los pontevedreses por los enterramientos en centros mendicantes en los siglos XIV y XV: un 33,3% en Santo Domingo, un 21,1 % en San Francisco y un 1,7 % en Santa Clara (Armas Castro 1992: 227). También los que beneficiaron con sus legados al convento terciario de Santa María a Nova eran, en su mayoría, testadores de la propia Compostela o de su entorno más inmediato, evidenciando la importancia de la proximidad espacial como factor explicativo del éxito urbano de los mendicantes (Fraga y Ríos 2014: 151-161).

[9] Aunque es una línea de trabajo en la que aquí no podemos detenerlos, cabe señalar que en los testamentos de una institución asentada en un área plenamente rural como el monasterio de benedictinas de San Salvador de Sobrado de Trives apenas figura un legado de «*XX moravedis aos frades d'Ourense*», otorgado por Elvira Arias en 1291, pero ningún otro a favor de los franciscanos en mandas como las de Teresa Álvarez (1348) o María López (1362) (Martínez Sáez 1989: 170-173, 327-328, 348-349). La ausencia se repite en otros testamentos procedentes de áreas rurales como en el de Estevo Pérez, prelado de Chandrexa, de 1312 (Rodríguez Muñiz 2011: 133-134); el de Afonso Cordura, morador en Hortás (Sober), de 1405 (ACO, *Fondo monacal*, nº 3369); el del escudero y vecino de Vilanova *das Infantas* Álvaro González, de 1443 (Vaquero Díaz 2004: 1, 427-429), o entre muchos otros, los testamentos de Diego García de Chan da Pena, de 1453, y Ruy González de Chan da Pena, vecino de la tierra de Quiroga, de 1489 (Otero Piñeyro Maseda 2007: 103-105, 125-133).

testadores diversos, tanto en lo socioeconómico, como en lo que concierne a sus circunstancias vitales. De este modo resultará más fácil evitar caer en la tentación de simplificar o deformar el pasado mediante la interpretación de lo concreto como reflejo directo de la totalidad.

Tras estas consideraciones que no tienen sino el objetivo de advertir de la necesidad de un análisis crítico de las fuentes y de los datos extraídos de las mismas, veamos las tres formas principales en las que se concreta la presencia franciscana en la práctica testamentaria gallega: las referencias al Santo, a las instituciones franciscanas y, finalmente, a sus frailes.

La mención a san Francisco en los testamentos gallegos solo se constata en algunas ocasiones. A pesar de encontrarnos con testadores diferentes –fuesen eclesiásticos o seculares[10], hombres o mujeres[11]–, lo cierto es que, generalmente, solo es entre los sectores socialmente privilegiados, fundamentalmente la nobleza[12], entre los que aparecen los testamentos más detallados en lo que se refiere a la elección de abogados celestiales más allá de la omnipresente –y casi formular– alusión a la Virgen María como principal intercesora[13].

Más allá de esta esporádica presencia de san Francisco como intercesor celestial, el protagonismo de la devoción franciscana en la Galicia medieval se

[10] En 1382 el arzobispo Rodrigo de Moscoso invoca «*ac beatissime Uirginis Marie, Matri Sue, ac beato Iacobo et beato Francisco et beato Michaeli et omnibus sanctis*» (Sánchez Sánchez 2013: 98), y, en 1437, el regidor Vasco Pérez Abril nombró por abogados «*á gloriosa virgee señora Santa Catalina, con todas las virgees, e ao muy homildoso confesor señor San Françisco, con todos los outros confesores e aos angeos San Miguel e san Gabriel*, (...) *angeos e arcangeos* (...) *santos e santas*» (Fernández de Viana y Vieites 1995: 68).

[11] En 1478 doña Beatriz de Castro, vecina de Ourense y viuda de García Díaz de Cadórniga, dispuso «*Et rogo a nostra sennora Santa Mana con todaslas virgenes et a Santiago e a Sant Pero et a Sant Paulo con todoslos apostollos et a Sant Domingo et a Sant Francisco et a Sant Martino con todoslos confesores et a Sant Sebastian et a Sant Bertolameu et a Sant Lourenço con todoslos marteres et a todoslos outros santos et santas da gloria do Parayso*» (Vaquero Díaz 2004: II, 373).

[12] En 1485 el mariscal Suero Gómez de Soutomaior nombró por abogados celestiales, además de a la Virgen María, «*a San Pedro e a san Pablo e ao Apostol Santiago con todos los martires, e a San Domingo e a san Beytto, e a san Francisco con todos los confessores, e a san Miguel e a san Gavriel con todos los ángeles e arcángeles*» (*Colección diplomática* 1901: 36-36).

[13] Aún así, también en el testamento de Gonzalo Fernández Cardoso –tal vez no por casualidad notario– figura un amplio repertorio de intercesores entre los que se encuentra san Francisco (López Carreira 1998: 655).

observa, sobre todo, en las numerosas alusiones a conventos franciscanos que comienzan a aparecer en los testamentos desde la segunda mitad del siglo XIII[14]. ¿Con qué motivo o en qué circunstancias aparecen? Fundamentalmente se convierten en beneficiarios de legados testamentarios, lo que constituye un buen reflejo de la plena integración de sus frailes dentro de la red de mediaciones *post mortem* que aspiraban a tejer a su alrededor los testadores bajomedievales gallegos. Estos legados se manifiestan de formas diferentes: mediante concesiones generales en las que no se especifica ningún tipo de contrapartida ante lo otorgado[15] –aunque posiblemente habría que sobreentender el encargo de oraciones, a las que a veces se alude de forma explícita aunque genérica[16]–; a través del encargo de aniversarios

[14] Los conventos franciscanos (masculinos) que he registrado en los testamentos medievales gallegos consultados son los de San Francisco de Santiago, de Ourense, de A Coruña, de Pontevedra, de Lugo, de Monterrei, de Viveiro, de Ribadeo, de Sueiro o Noia, de Louro (Muros) –figurando aún como *oratorio de Santa María de Rial* en el testamento del labrador Juan de Santa María de 1433 (Justo Martín y Lucas Álvarez 1991: 331)–, así como los San Lourenzo de Trasouto (Compostela), Santo Antonio de A Pobra do Deán –apareciendo como *moesteyro da Mjserella* en el testamento de Fernán Boo de 1421 (Lamas Carballo s. a.: 56)–, el monasterio y oratorio de Santa María de Vilabad, promovido por los señores de Castroverde, y alguna referencia no del todo clara al convento de franciscanos de Ribadavia. A ellos hay que sumar los cuatro conventos de terciarios masculinos de: Sancti Spiritus de Melide, Santa María a Nova (Compostela), Santa Catalina de Montefaro y San Martín de Vilourente o de Os Picos.

[15] La primera mención testamentaria que he podido localizar a favor de los franciscanos gallegos no hace referencia a un centro concreto. Se trata de la contenida en el testamento de Fernando Eáns, de 1238 (AHPOu, *Santo Estevo de Ribas de Sil*, carp. 12, n.º 2): «*Mando fratribus minoribus solidos V ad comedendum*». Aunque los legados inmediatos se refieren al área auriense, lo cierto es que podría pensarse si en lugar de a estos podría estar refiriéndose a los franciscanos compostelanos, cuya fundación sí consta con anterioridad, aunque los dos primeros legados testamentarios a favor de esos franciscanos de Val de Deus –que así figura nombrado dicho monasterio en el siglo XIII– se documentan en las últimas voluntades de don Fernando Muñiz de Albán, de Ourense, y en las del canónigo compostelano Juan Pérez, en ambos casos en 1245 (Vaquero Díaz y Pérez Rodríguez 2010: 123; y ACS, *Tumbo C*, f. 45, respectivamente). A partir de esa fecha los legados se multiplican para los diferentes centros documentados y también para los terciarios, algunos de los cuales aparecen al margen de un convento propiamente dicho. Se observa en el caso de Ourense, donde Mayor Pérez legó en 1390 «*aos fraires da terçeira orden que estan na casa da Fonteyña des mor.*» (Enjo Babío 2014: doc. 1389), aunque en 1412, en el testamento de María Lasa, las beneficiadas fueron mujeres: «*aas frayras da Fonteynna quinse mrs.*» (López Carreira 1991: 199).

[16] En 1389 el chantre Gonzalo Pérez Corbacho pidió «*que os frayres de Sam Domingo et de Sam Françisco que venan a a mina sepultura et que me digan aquelles responsos et oraçoes que han em custume de dizer a as boas personas da see, et mando a cada huun destes moesterios çen moravedis*» (Sánchez Sánchez, 2013: p. 106).

y misas de distinto tipo y con cantidades diversas, tanto por ellos mismos como por el alma sus parientes o de personas con las que mantenían o habían mantenido estrechos vínculos[17]; con destino al «*lume*» o a la «*obra*» de las iglesias y conventos franciscanos, es decir, con el objetivo de contribuir al mantenimiento de sus fábricas y hacer reparaciones o renovaciones, sin olvidar la importancia que tenía la inversión en cera para la iluminación[18]; también a modo de pago de los derechos de enterramiento[19], la celebración y asistencia a las exequias[20] o pitanzas[21] –

[17] En 1391 el canónigo compostelano Juan Alfonso de Touriz mandó que «*me façan diser enno dito mosteiro de San Françisquo huun anal de misas et huun trintanario con suas [m]ysas, et que me façan y rezar quoreenta salterios por la mina alma et por las oras desfalendas que non rezei segundo que deuera et que as digan fraires do dito mosteiro*» (Sánchez Sánchez 2013: 109); en 1421, Fernán Boo, morador en Muros, solicitó misas de réquiem por su alma a los «*frayres do moesteyro da Mjserella*», «*aos frayres d'oratorio de San Francisco de Noya*» y «*aos frayres d'oratorio de San Françisco de Muro[s]*» (Lamas Carballo s. a.: 56-57); y, en 1439, el regidor auriense García Díaz de Espinosa otorgó legados pidiendo diez treintanarios de misas de réquiem dichos por «*os frayres de San Françisco d'Ourense, dentro, eno dito moesteiro, que sejan de boa vida, e que seja hum deles revelado et díganos taes frayres que sejan de boa vida e conversaçón*» (Ferro Couselo 1967: 125).

[18] En 1252 doña María Pérez otorgó «*ecclesie fratrum minorum faciende CC solidos*», y, en 1294, Martín Fernández de Ourense mandó «*aos frades meores de Ourense* LX^a^ *mor. para pitanças, e* C *mor. para uestir e* L^a^ *morabedís para a obra, e se me non soterrarem no ábito en sua casa non lles mando salvo* C» (Vaquero Díaz y Pérez Rodríguez 2010: 177, 539). Ya en 1339 Juan de Santa Fe dio «*para a obra de San Domingo e de San Françisco* XX *soldos, et para a obra de Santa Clara dez soldos*» en Pontevedra (Armas Castro 1992: 326).

[19] En 1489 Arnao de Frisia, mercader y vecino de Santiago, otorgó su testamento en Ourense, donde se hallaba enfermo, disponiendo enterrarse, si moría allí, «*dentro do mosteiro de sant Françisco, enna capela de santo Antonio*» y procediendo a entregar a dicho convento, «*para en satisfaçon da dita sepultura, dous ducados de ouro*», aparte de 150 mrs. para una pitanza, vigilia y misa con sus responsos (López Carreira 1998: 654).

[20] En 1376 el maestrescuela Xoán Martínez mandó a los franciscanos de Ourense «*que me veñan fazer onrra et digan por miña alma enna igleia de Sam Martiño ata sete dias huna miinsa cantada cada dia e vaan sobre miña sopoltura cada dia ennos ditos sete dias con agoa sagrada, duzentos mrs.*» (Enjo Babío 2014: doc. 1294); y en 1449 Pero de San Antón otorgó 30 mrs. a los de Pontevedra para «*que me digan huna misa quantada enno dia de meu enterramento eno dito moosteiro onde me mando enterrar* [Santo Domingo de Pontevedra], *et que esten a miña sepultura Item mando ao lume e obra de Sant Françisco dez maravedís*» (Armas Castro 1992: 362).

[21] En 1342 el obispo auriense Vasco Pérez Mariño legó «*fratribus monasterii Sancti Francisci auriensis ducentos morabetinos pro duabus pitanciis, unam videlicet in prima sequenti die sepulture nostre et aliam in primo subscripti*», y a «*Sancti Francisci com-*

cuestiones, todas ellas, que están detrás de la hostilidad que mostraron hacia los mendicantes otras instituciones religiosas como catedrales y parroquias, las cuales vieron resentidos sus ingresos por cuestiones funerarias ante el éxito de los franciscanos y dominicos como mediadores ante la muerte–, así como por la adquisición de hábitos[22]. En relación con los legados vinculados al ámbito funerario también han de ser destacadas algunas disposiciones más específicas que no hacen sino confirmar la importancia de los franciscanos en este ámbito[23]. A veces, los legados fueron otorgados a capillas concretas dentro de las iglesias franciscanas[24]

postellani centum morabetinos pro una pitancia et presbiteri ipsius monasterii celebrent singulas missas de requiem die qui habuerint pitanciam et sit sollempnis una ipsarum pro anima nostra et domine Sancie Velasci matris nostre» (Enjo Babío 2014: doc. 1068).

[22] De hecho, la vestimenta franciscana se convirtió en la preferida por aquellos hombres y mujeres que se preocuparon por especificar en sus últimas voluntades el enterramiento con un hábito concreto. Por ejemplo, en 1422, Mencía López mandó enterrarse en la Quintana compostelana, pero «*que me lançen eno abito de san Françisquo e paguen por el aquello que virem el ualer*» (Justo Martín y Lucas Álvarez 1991: 294-295); en 1471 Álvaro de Castro, señor de Castroverde, pidió que «*mis carnes sean sepultadas en el monasterio y oratorio de la señora Santa María de Villabad, que es en la diócesis de Lugo, y me vistan con el habito de San Francisco*» (García-Fernández 2018: 209-210); o en 1484, Guiomar Méndez de Ambía, además de enterrarse en San Francisco de Ourense, en el monumento donde yacía su padre, «*mando que antes de meu pasamento me vistan el abito de Sant Françisco, et mando que paguen por el outro abito nobo*» (AHN, *Diversos*, Colecciones, caja 250, nº 4). Sobre el porqué de esta elección es más explícito el notario auriense Gonzalo Fernández Cardoso al pedir que «*antes de meu pasamento me vistan el abito del señor San Françisco para que roge a nostro señor por miña alma e seja meu abogado e pagen o dyto abito al frayre que o der o que for justo*» (López Carreira 1998: 656).

[23] En 1474, Vasco de Puga, estando en el castillo de Pambre, «*mando mays que vendan o meu çavalo (sic) et a mia capa et que o den todo ao moesteiro de Santi Spiritus de Melide et que o digan en misas et me onrren et venan por min et me lançen eno dito moesteyro onrrosamente segundo meu estado*». Además, «*mando a mia moller que de aos frayres de Santi Spiritus perque tenan encargo de me levaren et onrraren dous moyos de vinno branco en Cabanelas do seu ao novo*» (Vaquero Díaz 2004: 328-330).

[24] El regidor pontevedrés Gonzalo López de Montenegro legó, en 1491, a la «*capela de Santa Maria do mosteyro de San Francisco da dita vila, donde jaz mina madre Leonor Suarez Galynata, o meu forno dezimo a Deus, que esta çerca do dito mosteyro, que por min agora ten ar*[r]*endado a muller que foy de Fernan de Velvis (...) e querendo o fazer o contrario de o vender ou enagenar ou trocar en qualqueira maneyra, que a dita capela e o dito mosteyro o perda por lo mismo caso; por lo cual dito forno e por razon delo mando que me digan ena dita capela, en cada semana, tres misas rezadas, e doce cantadas en cada ano, en cada mes una misa cantada eno prymeiro sabado do dito mes*» (Armas Castro 1992: 378).

o a las enfermerías de estas instituciones[25]. E incluso excepcionalmente se documentan casos en los que los conventos se convirtieron directamente en los herederos universales de algunos testadores[26].

Por otra parte, la vertiente espacial de los conventos franciscanos queda reflejada en los testamentos al figurar como lugares en los que algunos testadores otorgaron sus últimas voluntades[27], en los que estas llegaron a ser custodiadas[28], y, sobre todo, como espacios de sepultura. En este sentido, resulta de especial utilidad para valorar el impacto devocional franciscano en lo relacionado con los lugares y modos de sepultura estudiar tanto las fuentes documentales como los restos materiales conservados en torno a los conventos de la Orden[29], teniendo

[25] En 1395 doña Teresa Sánchez de Gres mandó «*ao moesteyro de san Francisco hua cama de roupa* (...) *et que esta roupa seja ena enfermaria para os frayres doentes ou para os frayres que foren ospedes que os mays mester ouueren*» (*Colección diplomática* 1901: 157).

[26] En 1380 María Muñiz dispuso que, «*pagado et comprido este mi testamento et esta mi manda de mis vienes, segunt que se en el contiene, todo el remaniente que fincare de mis vienes, asy movilles commo reyses, mando que los ayan et los hereden todos los frayres de la dicha orden de San Françisco de Lugo a los quales yo stabelesco por mis legitimos herederos en todos mis bienes etc...*» (Portela Silva 2007: II, 976).

[27] En 1348, doña Mayor Fernández, viuda de Juan Pérez de Novoa, otorgó su testamento «*no espiçio do moesteyro de Sam Françisco d'Ourense*», en el que «*mando [enterrar] meu corpo no moesteyro de san Françisco d'Ourens, enna minna capilla de sam Joham que eu y mandey fazer*» (AHN, *Clero Secular-Regular*, carp. 1433, nº 19); ya en 1395 fue doña Teresa Sánchez de Gres, mujer de Alfonso Gómez Churruchao, la que testó «*eno refortorio do moesteyro de san Françisco de Santiago*», aunque dispuso su enterramiento en el convento compostelano de Bonaval, de la Orden de santo Domingo (*Colección diplomática* 1901: 161).

[28] De hecho, en 1313, ante el notario de Viveiro «*veo Martin Dias de Villamayor et disso que vinna de mandado do cabidoo de Mendonnedo et pidio os frades de San Françisco que lle mostrassen a manda de Thereyia Fanega por raçon que lle disseran ao cabidoo de Mendonnedo que lles por la manda mandara algo. Et o gardian de San Françisco mandou a frey Juhan Goyos que lla mostrase et frey Juhan Goyos mostroua en presença de min notario*» (Cal Pardo 2005a: 181).

[29] A veces la huella de la devoción franciscana en la materialidad funeraria se constata, no solo por la localización de esta en instituciones de la Orden, sino por medio de la iconográfica. En este sentido podemos destacar representaciones de franciscanos en arcosolios, como sucede, por ejemplo, en San Francisco de Coruña (Barral Rivadulla 2007 97-99) o la inclusión del cordón franciscano en las sepulturas, caso del que figura en la lauda de fray Alfonso de Melide en Santa María Nova de Santiago (Fraga y Ríos 2014: 136-140).

siempre presentes los alteraciones, reutilizaciones y desapariciones que se han producido desde la Edad Media[30]. En todo caso, a falta de un catálogo o *corpus* completo de referencias funerarias gallegas[31], sí se conservan numerosas referen-

[30] De ahí que también sea necesario consultar fuentes de Época Moderna y de la Edad Contemporánea, siendo de especial utilidad numerosas fotografías del siglo XX, para documentar cambios de localizaciones de sepulcros, restos funerarios hoy perdidos, etc.

[31] Aunque he comenzado a elaborar este proyecto de forma sistemática por el área del *Miño medio* (García-Fernández 2017b), en dicha zona los conventos franciscanos solo aparecen mencionados esporádicamente como receptores de algunos legados, pero no como lugares de enterramiento, lo que permite observar la importancia de la proximidad física de los conventos respecto a los testadores a la hora de explicar su elección o no como lugares de inhumación. De todos modos, en el catálogo de enterramientos femeninos que estoy elaborando en mi proyecto doctoral para el conjunto de Galicia, por el momento he registrado 73 referencias a sepulturas femeninas –tanto deseadas en los testamentos como finalmente ejecutadas– en los conventos de las ramas masculinas de la Orden de San Francisco, superando así el medio centenar registrado para los conventos de dominicos. Insisto en la importancia de reunir sistemáticamente tanto los restos materiales como los documentales a la hora de evaluar la elección de sepultura porque, precisamente, si nos limitásemos a estudiar las evidencias funerarias hoy conservadas, las conclusiones serían otras y habría que afirmar, por ejemplo, la preferencia por la orden dominica, como hicieron en su momento Rodríguez Núñez y Díaz Tie (1989: 310). Así, por ahora y a la espera de conformar un sistemático *Corpus funerario de Galicia* (CORFUGAL), me limito a reivindicar la necesidad metodológica de combinar las fuentes –tal y como han hecho con acierto otras investigadoras gallegas para centros concretos como San Francisco de Coruña (Barral Rivadulla, 2007: 119-149) o para áreas como la provincia coruñesa, pero, en este caso desde una perspectiva interpretativa generalista y no sistemática (Cendón, Fraga y Barral, 2000)– y a animar a la reflexión futura, en lo que a la materialidad funeraria se refiere, sobre cuestiones como: lo preservado íntegra o solo fragmentariamente; lo perdido; la conservación de la memoria fúnebre a través de la epigrafía; la caída en la desmemoria más absoluta; el problema de las identificaciones basadas en meras hipótesis o propuestas que se consolidan casi como certezas en la tradición oral o historiográfica –podría señalarse el caso del sepulcro atribuido a don Cotolaia como fundador de San Francisco de Santiago, en cuya tradición estimo que se han mezclado informaciones de distinto origen (tal vez ligadas a diferentes miembros de la misma familia), algunas procedentes del testamento otorgado en 1195 por un hombre de este nombre (ACS, *Tumbo C*, f. 24v., y copia en papel en el Archivo de San Francisco de Santiago del siglo XIX tomada del *Tumbo C*), casado en primeras nupcias con una María Juliani, quien dispuso ser enterrada en la Quintana (ACS, *Tumbo C*, ff. 23v.-24r.) como atribuye el epígrafe de la portería conventual a la mujer del supuesto fundador, a pesar de que la cronología de este sería incompatible con la del don Cotolaia testador–; las habituales reutilizaciones –como se observa en el sepulcro de

cias desde finales del siglo XIII, y sobre todo a lo largo de los siglos XIV y XV, sobre la elección de los conventos franciscanos masculinos como lugares de enterramiento por parte de los hombres y mujeres de Galicia, sin que, precisamente, las mujeres mostrasen una mayor predilección por los conventos de clarisas. Aunque en ocasiones las referencias al lugar de enterramiento son genéricas[32], en otras se especifica el lugar concreto dentro del cementerio[33], de la iglesia[34] o de las dependencias conventuales –caso de los claustros[35]– donde el testador deseaba ser

la beata doña Constanza de Castro en Viveiro–; las recolocaciones de sepulcros alterando la topografía funeraria o incluso conjuntos monumentales en los que las yacijas y las yacentes situadas encima de las mismas no parecen corresponderse; la diversidad tipológica que abarca desde losas a magníficos sepulcros como el de Fernán Pérez de Andrade –recolocado en diversas ocasiones como muestran las fuentes documentales pero también algunas fotografías del Archivo de la Real Academia Gallega del fondo de Eladio Oviedo y Arce–; o, entre otros temas, los enterramientos posiblemente compartidos por parte de matrimonios y familiares, que podrían explicar, junto a otros factores, el predominio de la memoria pétrea funeraria masculina frente a la femenina o la de los niños y jóvenes.

[32] En 1392, Pedro Eanes, morador en Lourenzá, dispuso «*enterrar meu corpo enno moestei*ro *de San M*artinn*o de Vilalour*ente» (AHN, *Clero*, carp. 1112, nº 19); y, en 1412, Gómez da Viña eligió «*enterrar o meu corpo eno mosteiro de santa María a Nova da çidade de Santiago*» (AHDS, Fondo San Martiño, Serie Santa Clara 103/60).

[33] En 1390, María Misurada, mujer del mercader compostelano Xoán de Valença eligió enterrarse «*enno çimiterio de Sam Françisco, ali hu jaz mia yrmaa*» (Fernández de Viana y Vieites 1995: 40).

[34] Significativo es el caso de Tareixa Pérez, viuda de Xoán Eanes *Pegote*, la cual mandó en 1326 «*meu corpo soterrar en aquela myna capela que eu fizie no moesteyro de San Françisco de Pontevedra*» (Leza y Pérez 2014: 319), lo que informa, al mismo tiempo, sobre las actividades de mecenazgo o patrocinio, en este caso femenino. El deseo de ser enterrados ante determinados altares podría apuntar, además, a devociones personales o familiares más concretas: en 1437, el regidor compostelano Vasco Pérez de Abril eligió enterrarse en «*San Françisco de Santiago, enno moymento e sepultura que eu mandey fazer novamente, junto ao altar da Treydade, e que me lançen enno ábito de San Françisco*» (Fernández de Viana y Vieites 1995: 68); Pedro de Santo André, morador en San Cibrao, solicitó en 1483 «*miñas carnes pecadoras enno mosteiro de San Françisco d'Ourense e mando que meus conpridores contenten ao mosteiro por huna sepultura e ma dian ante a virgen Maria, enna nabe quando entran enno mosteiro*» (López Carreira 2007: 367); y, en la segunda mitad del siglo XV, el notario Gonzalo Fernández Cardoso eligió «*enterrar meu corpo enno mosteiro de San Françisco desta çibdad d'Ourense ante o altar del señor Santo Antonio, enna sepultura onde jas miña muller Byringuela Lopes*» (López Carreira 1998: 656).

[35] En 1398 el vecino de Ourense Domingo Eáns solicitó enterrarse «*eno moesteiro de*

enterrado, o también junto a quien quería compartir el lugar de sepultura, lo que acostumbraba a ser con el cónyuge o junto a la familia más cercana[36]. Todo ello se documenta tanto entre los pergaminos conservados en los fondos franciscanos como al margen de los mismos.

El tercer aspecto que evidencia el impacto del franciscanismo en la práctica testamentaria gallega es la reiterada aparición en la misma de los frailes de san Francisco. En este caso, más allá de la cuestión devocional o de la confianza depositada en la Orden, creo que habría que tener en cuenta otros factores para explicar su aparición: los posibles vínculos de parentesco, amistad y vecindad con estos frailes, siendo el factor personal la cuestión decisiva. De todos modos, el propio ingreso en la Orden de esos "hombres cercanos" a los testadores constituye, *per se*, un buen indicio de la atracción que la espiritualidad franciscana y sus conventos supondrían para determinar o condicionar el ingreso en religión de los gallegos de la Baja Edad Media. ¿Qué papeles aparecen desempeñando estos frailes franciscanos en los testamentos? En primer lugar, los encontramos como otorgantes, aunque escasamente y sobre todo en el caso de los terciarios –sin que resulte sencillo discernir si estamos ante regulares o seglares–[37]. También aparecen como beneficiarios a título personal de mandas testamentarias[38], e incluso pueden

San Françisco d'Ourense, ena caustra, dante (sic) santo Antonio, e mando que leuen comigo por offerta o dia que me enterraren media fanega de pan branco e huun puçal de vinno» (Enjo Babío 2014: doc. 1479).

[36] En 1398 el notario Gonzalo Eáns dispuso «*enterrar meu corpo eno mosteiro de San Françisco d'Ourense, onde jas o dito don Iohan Yanes, meu padre. Iten, mando aos frayres do dito mosteiro de San Françisco, porque me façan onrra en minna sopoltura et por que digam misas e roguen a Deus porla alma do dito meu padre et de minna madre, quatroçentos morabedis. Iten, mando que queimen çera en mina sopoltura*» (Enjo Babío 2014: doc. 1480); y en 1403 el mercader Gonzalo de Valença optó por una sepultura «*enno moesteyro de San Françisco, aly onde jaz miña madre*» (Fernández de Viana y Vieites 1995: 13).

[37] En 1411 testó fray Rodrigo Eanes do Campo, «*fraire da Terçeira Ordee de San Françisco*», y en 1431 fray Gonzalo Méndez, «*frayre do moesteiro de San Martinno de Vylla Lourente*». Ya en 1453 lo hizo fray Juan Rodríguez de Guillade, quien sería claramente terciario seglar a tenor de que, en 1459, fue su mujer, Mayor Gónzález, la que otorgó testamento (Graña Cid 1990: 258-259, 334-336, 408-410, 418-422).

[38] En 1294 Martín Fernández, de Ourense, otorgó «*ao guardian de Ourens*[e] CC *soldos. Item, a frey Johán Fernandez procurador* C *soldos*» (Vaquero Díaz y Pérez Rodríguez 2010: 540); en 1373, García González de Ribeiras de Sante dio al «*doctori fratri Arie confessori meo ordinis fratrum minorum ducentos mor. por uno habitu et quod oret deum pro me*» (Cal Pardo 2005b: 189); y en 1389 el chantre Gonzalo Pérez Corbacho mandó «*a frey*

llegar a convertirse en receptores de la herencia familiar[39], lo que evidencia, por un lado, el mantenimiento de los lazos afectivos y patrimoniales con los parientes más allá del ingreso en el convento y, por el otro, la compleja relación entre los religiosos, el voto de pobreza y el acceso a la propiedad. Asimismo, los franciscanos se convirtieron en un buen número de casos en cumplidores[40], en consejeros de los albaceas[41], o en testigos[42], lo que parece confirmar la importancia que adquirieron estos frailes en la sociedad medieval, casi como especialistas en los asuntos relacionados con la muerte y el cumplimiento de las últimas voluntades. A todo ello, habría que añadir algunas otras referencias puntuales a franciscanos en lo relacionado con la práctica testamentaria[43].

Nunno de Postomarquos, frayre de Sam Françisco que roge a Deu por min et por seruiço que me fezo çinquoeenta moravedis» (Sánchez Sánchez 2013: 107).

[39] En 1390 Mayor Pérez hizo «*herees deste meu testamento e pustromeira voontade a Martin Peres Jestosa, coengo d'Ourense, e a Maria Peres, moller do dito Gonçaluo Uellasques, e a frey Gonçaluo, frayre do moesteiro de San Françisco d'Ourense, meus fillos*» (Enjo Babío 2014: doc. 1389).

[40] En 1389 Gonzalo Pérez Corbacho hizo «*executor do [meu] te[stame]nto [a] frey Garcia de San Migeel, doutor de Sam Françisco d****» (Sánchez Sánchez 2013: 107); en 1390, María Misurada, vecina de Compostela, eligió como cumplidores «*a Johan de Valença, meu marido, e con él Affonso Vidal, freyre da Terçeira Ordeen, que mora enno ospital de Santiago*»; y, en 1431, Sancha Pérez do Campo «*ao bachiller frey Lope, frayre de Santa María a Nova, e a Fernán Peres, notario de Taveyroos*» (Fernandez de Viana y Vieites 1995: 40 y 60).

[41] En 1373 García González de Ribeiras de Sante pidió que los cumplidores de la parte de su testamento relacionada con Compostela actuasen «*por consello et de consello de frey Aras doutor do mosteiro de San Francisco de Santiago et non en outra maneyra*», mientras que en lo tocante a Lugo y Mondoñedo «*faço meus executores a frey Afonso monie de Valparayso et vigario do bispo de Mendonedo et a Aras Martines de Ribadeo et a cada hun deles et rogolles que o cunplan todo commo sobredito he con consello do guardiam de Ribadeu*» (Cal Pardo 2005b: 191-192).

[42] En la temprana fecha de 1267, en el testamento del escudero de Noia Pedro Fernández, figuran como testigos, entre otros, *Frater Petrus Auriensis* y *Frater Petrus ordinis minorum* (Pérez Rodríguez 2004: 569), cuyo convento creo que, por antigüedad, difícilmente podría identificado con el de Noia –aunque así se afirma (Pérez Rodríguez 2004: 807)–. En 1317, en el testamento de Pedro Domínguez, llamado *Negro*, quien mandó enterrarse en San Martiño de Ourense, figuran como testigos «*frey Pero de Canba, frey Lourenço frades do moesteiro de San Françisco d'Ourense*» (Enjo Babío 2014: doc. 867).

[43] En 1467, por ejemplo, el obispo de Lugo dio poder al guardián de San Francisco para poder visitar y ejecutar todos los testamentos de la ciudad y su obispado (Castro 1984: 135).

A partir de estos breves apuntes derivados del examen de la práctica testamentaria medieval gallega, todo apunta a que san Francisco, sus frailes y los conventos franciscanos constituían referentes destacados en el momento en el que los hombres y las mujeres de la Galicia bajomedieval decidieron otorgar sus últimas voluntades, poniendo de manifiesto el impacto de la devoción franciscana en la sociedad medieval y más concretamente en la vivencia de la muerte. Por ello, y teniendo en cuenta la necesidad de proseguir en la conformación y estudio crítico del «*corpus* testamentario medieval gallego», no cabe sino afirmar que los testamentos continúan siendo una fuente includible para seguir avanzando en el estudio de la realidad franciscana, tanto en lo concerniente a su asentamiento como, sobre todo, a su proyección e impacto en la sociedad del momento. En ese sentido, se hace especialmente necesario avanzar en el estudio de los territorios más alejados de los lugares de asentamiento de los franciscanos e ir más allá de unos sectores privilegiados que, fuertemente ligados en la Baja Edad Media a los núcleos urbanos y a las nuevas corrientes de religiosidad, aparecen estrechamente asociados al éxito franciscano[44]. De este modo, se podrá ponderar con mayor precisión hasta qué punto es la devoción franciscana, y no otros factores –como la proximidad espacial o los vínculos personales-familiares o de patrocinio–, la que puede explica la multiplicación de referencias a los frailes y conventos de la Orden de san Francisco que comienzan a documentarse desde la segunda mitad del siglo XIII en Galicia. Aun así, y a pesar de la necesidad de seguir investigando, resulta evidente el éxito de san Francisco, sus frailes y sus conventos en la sociedad bajomedieval

[44] De todos modos, es necesario abordar el tema con mayor precisión ya que, si bien se pueden documentar fácilmente las estrechas relaciones de ciertos linajes o miembros de la nobleza con determinados centros franciscanos –caso de los Señores de Lemos con San Francisco de Villafranca o de Lugo; a los Chariño con San Francisco de Pontevedra; a los Andrade con San Francisco de Betanzos, o a Sancho Sánchez de Ulloa, doña Inés de Castro y doña Leonor de Mendoza con Sancti Spiritus de Melide–, otros linajes estuvieron más ligados a los dominicos –como los Soutomaior respecto a Santo Domingo de Pontevedra y Tui, o los Moscoso con Bonaval, en Compostela–. Incluso aunque el matrimonio conformado por don Rodrigo de Moscoso y doña Juana de Castro otorgaron legados a centros franciscanos, en realidad la elección de sepultura siguió manteniéndose al margen de los mendicantes: don Rodrigo apostó en 1458 por «*dentro eno mosteiro de san Paio d[e] Ante Altares da ciudade de Santiago*» y doña Juana, en su testamento de 1467 por «*enterrar o meu corpo ena ygresia de Santa María d'Ordenes, he ha mina carne gastada que leuen os meus osos a Santa María da Esperança e me fagan mina sepultura según perteneçe a meu estado ou me deitem a donde les plaçere*» (García-Fernández en prensa y 2018b: 51, respectivamente).

gallega. Buena prueba ello es su reiterada aparición en las últimas voluntades de testadores de uno u otro sexo y de distinta posición social[45], que incluso a veces beneficiaban a centros franciscanos de localidades diferentes[46] y a los que, en general, llegan a otorgar un papel privilegiado en sus mandas testamentarias, tal y como se ha podido documentar en esta primera y rápida aproximación al tema.

Bibliografía

Andrade Cernadas, José Miguel (2006), «Los testamentos como reflejo de los cambios de actitud ante la muerte en la Galicia del siglo XIV», *Sémata*, 17, pp. 97-114.

Armas Castro, José (1992), *Pontevedra en los siglos XII a XV. Configuración y desarrollo de una villa marinera en la Galicia medieval*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza.

Barral Rivadulla, Dolores (2007), *Arte y arquitectura en el convento de San Francisco de A Coruña*, Ferrol, Edicións Embora.

Cal Pardo, Enrique (2005a), *Tumbos del Archivo de la Catedral de Mondoñedo. Calendarios. Transcripción íntegra de sus documentos*, Lugo, Diputación Provincial de Lugo.

Cal Pardo, Enrique (2005b), *Colección diplomática do Arquivo da Catedral de Mondoñedo. Transcrición íntegra dos documentos*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2ª edición.

Castro, Manuel de (1984), *La provincia franciscana de Santiago, ocho siglos de historia*, Santiago de Compostela, Liceo Franciscano.

Cendón Fernández, Marta, M.ª Dolores Fraga Sampedro y M.ª Dolores Barral Rivadulla (2000), *Arte y poder en la Galicia de los Trastámara. La provincia de La Coruña*, Santiago de Compostela, Tórculo.

[45] Junto a los casos ya citados de miembros de la nobleza, de las oligarquías urbanas y del ámbito eclesiástico, podemos citar el testamento, otorgado en 1483, de una criada del mercader compostelano Juan Rodríguez de las Navas, llamada Mayor, quien como único legado testamentario a una institución incluyó el siguiente: «*ao mosteiro de San Françisco trinta maravedís*» (ACS, LD 16, ff. 247r.-248r.). Agradezco a Amparo Rubio Martínez la referencia a este documento.

[46] En 1310 Fernando Eáns, alcalde de Monterrei, legó «*ao moesteiro de San Françisco d'Ourense, para a obra, duzentos morabedis. Iten, mando ao moesteiro de [San] Françisco de Monterrey, para a obra, trezentos morabedis*», aunque mandó enterrarse en la Iglesia de Santa María de Monterrei (Enjo Babío 2014: doc. 795).

Colección diplomática de Galicia Histórica (1901), Santiago de Compostela, Tipografía Galaica.

Enjo Babío, M.ª Ascensión (2014), *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense (s. XIV),* Ourense, Universidade de Vigo, tesis doctoral inédita [en vías de publicación en 2018: Santiago de Compostela, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento].

Fernández de Viana y Vieites, José Ignacio (1995), *El Tumbillo de San Bieito do Campo (Santiago)*, Granada, Universidad de Granada.

Ferro Couselo, Xesús (1967), *A vida e a fala dos devanceiros. Escolma de documentos en galego dos séculos XIII ao XVI. I. Terras de Ourense, vol. I*, Vigo, Galaxia; Fundación Penzol.

Fraga Sampedro, María Dolores y María Luz Ríos Rodríguez (2014), «Santa María a Nova, un convento terciario en la Compostela medieval: fundación y benefactores», *Sémata*, 26, pp. 129-173.

García-Fernández, Miguel (2015), «Hombres, mujeres e instituciones en relación. Reconstruir las redes y marcos de sociabilidad medievales a partir de las últimas voluntades», en Diogo Faria y Filipa Lopes (coords.), *Incipit 3. Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto, 2013-14*, Porto, Universidade do Porto, pp. 53-71.

García-Fernández, Miguel (2017a), «Las últimas voluntades como expresión de la voz femenina en la Edad Media. Dos nuevas aportaciones al "*Corpus* testamentario de la Galicia medieval"», en Manuel Cabrera Espinosa y Juan Antonio López Cordero (eds.), *X Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2017). Comunicaciones*, Jaén, Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, pp. 233-284.

García-Fernández, Miguel (2017b), «Lugares e modos de enterramento a través da documentación monástica e a materialidade pétrea do *Miño medio*. Unha primeira contribución para un "*Corpus* de topografía funeraria da Galicia medieval"», *Alicerces. Revista de estudos sobre o Miño medio*, 3, pp. 15-112.

García-Fernández, Miguel (2018, a), «As derradeiras vontades dos señores de Castroverde: edición de "novos" documentos para o "Corpus testamentario da Galicia medieval"», *Lucensia*, 57, pp. 197-218.

García-Fernández, Miguel (2018, b), «Familia, poder e relixiosidade dunha aristócrata baixomedieval galega. As últimas vontades de dona Xoana de Castro (1467)», *Madrygal. Revista de Estudios Gallegos*, 21, pp. 133-156.

García-Fernández, Miguel (en prensa), «O testamento de Rodrigo de Moscoso, cabaleiro e pertegueiro maior da Terra de Santiago (†1458)».

García Oro, José (1988), *Francisco de Asís en la España Medieval*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Graña Cid, María del Mar (1990), *Las Órdenes Mendicantes en el obispado de Mondoñedo. El convento de San Martín de Villaoriente (1374-1500)*, Salamanca, s. e. [Separata de *Estudios Mindonienses*, 6, pp. 13-464].

Justo Martín, María Xosé y Manuel Lucas Álvarez (1991), *Fontes documentais da Universidade de Santiago de Compostela. Pergameos da Serie Bens do Arquivo Histórico Universitario (Anos 1237-1537). Edición diplomática*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega.

Korpiola, Mia y Anu Lahtinen (eds.) (2018), *Planning for Death. Wills and Death-Related Property Arrangements in Europe, 1200-1600*, Leiden; Boston, Brill.

Lamas Carballo, Adela (s. a.), *Edición dos documentos do Espital dos Pobres da vila de Muros*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, memoria de licenciatura inédita.

Leza Tello, Prudencio y Pilar Pérez Formoso (2014), «Apuntes para la historia del convento y comunidad de San Francisco de Pontevedra», *Archivo Ibero-Americano*, 74/277-278, pp. 141-505

López, Atanasio (1947), *Nuevos estudios crítico-históricos acerca de Galicia*, vol. II, editados con introducción y notas por el P. Lino Gómez Canedo, Madrid, Conseju Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos.

López Carreira, Anselmo (1991), *Ourense no século XV. Economía e sociedade urbana na Baixa Idade Media*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.

López Carreira, Anselmo (1998), *A cidade de Ourense no século XV. Sociedade urbana na Galicia baixomedieval*, Ourense, Deputación Provincial de Ourense.

López Carreira, Anselmo (2007), *Fragmentos de notarios (Ourense, séculos XIV-XVI)*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega.

Martínez Sáez, Antonio (1989), *El monasterio de San Salvador de Sobrado de Trives. Estudio histórico y diplomático*, vol. II, Granada, Universidad de Granada, tesis doctoral inédita.

Otero Piñeyro Maseda, Pablo S. (2007), *Colección documental del Archivo de la Casa de Otero de Quiroga (siglos XIII-XVIII)*, Lugo, Diputación Provincial de Lugo.

Otero Piñeyro Maseda, Pablo S. y Miguel García-Fernández (2013), «Los testamentos como fuente para la historia social de la nobleza. Un ejemplo metodológico: tres mandas de los Valladares del siglo XV», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LX, 126, pp. 125-169.

Pavón Benito, Julia (2014), «La última escritura. La aparición y el desarrollo de la práctica testamental», en Esther López Ojeda (coord.), *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere? XXIV Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2013*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 217-238.

Pavón Benito, Julia y Ángeles García de la Borbolla (2007), *Morir en la Edad Media. La muerte en la Navarra medieval*, Valencia, Universitat de València.

Pérez Rodríguez, Francisco Javier (2004), *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega.

Portela Silva, Ermelindo y M.ª Carmen Pallares Méndez (1985), «Muerte y sociedad en la Galicia medieval (ss. XII-XIV)», *Anuario de Estudios Medievales*, 15, pp. 189-202.

Portela Silva, Ermelindo y M.ª Carmen Pallares Méndez (1992), «Los espacios de la muerte», en *La idea y el sentimento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 27-35.

Ríos Rodríguez, María Luz (2006), «Aproximación a los testamentos de la Catedral auriense (ss. XII-XIII). Disposiciones terrenales y espirituales», *Sémata*, 17, pp. 75-96.

Rodríguez Muñiz, Víctor (2011), *O mosteiro de Santa Cristina de Ribas de Sil na Idade Media*, Ourense, Museo Arqueolóxico Provincial de Ourense, Grupo Marcelo Macías.

Rodríguez Núñez, Clara Cristela (1993), «La colección documental de Santa Clara de Santiago (1196 a 1500)», *Liceo Franciscano*, 136-138, pp. 1-407.

Rodríguez Núñez, Clara C. y Marta Díaz Tie (1989), «La mujer gallega y los conventos dominicos (siglos XIV y XV). Aproximación documental e iconográfica», en Ángela Muñoz Fernández (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 303-315.

Sánchez Sánchez, Xosé M. (2013), «Catálogo y edición de la carpeta nº 13 de la Colección de Documentos Sueltos (archivo de la Catedral de Santiago)», *Annuarium Sancti Iacobi*, 2, pp. 31-204.

Vaquero Díaz, M.ª Beatriz (2004), *Colección diplomática do mosteiro de San Salvador de Celanova (ss. XIII-XV)*, Santiago de Compostela, Tórculo, 4 vols.

Vaquero Díaz, M.ª Beatriz y Francisco J. Pérez Rodríguez (2010), *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense. II (1231-1300)*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano.

Wood, Robert A. (2012), *Life and Death: A Study of the Wills and Testaments of Men and Women in London and Bury St. Edmunds in the late Fourteenth and early Fifteenth Centuries*, London, Royal Holloway, University of London [unpublished doctoral dissertation].

[Recibido: 20-08-2018 – Aceptado: 04-11-2018]

Índice

Presentación p. VII

I. Fuentes, hermenéutica y renovación

Marco Piccat
Francisco y Domingo: fantasía y realidad en la *varia traditio* de un encuentro (im)posible 3

José António Souto Cabo
Sobre o primeiro *poeta* luso-galaico. Nota lexical para a história da cultura franciscana na Idade Média 25

Mª Isabel Morán Cabanas
São Francisco como figura exemplar no *Cancioneiro Geral*: textos e autores 37

Xosé M. Sánchez Sánchez
Documento, sociedad y poder. Aproximación a la documentación pontificia del franciscanismo en la Galicia medieval 55

II. La proyección de los frailes en la sociedad

José Manuel Nieto Soria
Franciscanos en la diplomacia de la Castilla Trastámara 77

Francisco Javier Pérez Rodríguez
Los mendicantes en el reino de Galicia: instalación, problemas y adaptación (siglos XIII-XIV) 97

Mª Luisa Martín Ansón y Concepción Abad Castro
Fray Alonso de Palenzuela: promoción artística en su villa natal y en la catedral de Oviedo 117

Mª Teresa Chicote Pompanin
Las capitales señoriales de los Marqueses de Villena y los conventos de la observancia franciscana (1446-1529) 145

Mª Dolores Barral Rivadulla
A la búsqueda del pasado medieval de san Francisco de A Coruña 159

III. El fermento bajomedieval: diversidad y reformas

Mª Luz Ríos Rodríguez y Mª Dolores Fraga Sampedro
Orden Tercera Regular Franciscana en Galicia. Secuencias de una implantación (siglos XIV – XV) 179

Pablo Vázquez Bello
Los caminos del *Seraphicus Patriarcha*. Noticias e informaciones de la VOT de san Francisco en la Edad Media 205

Carmen Díez González
Franciscanos observantes en Extremadura: desde su aparición hasta 1548 221

Diego Pérez Pérez
Génesis de una comunidad observante: el convento de san Francisco de Louro 235

Juan Antonio Testón Turiel
La implantación de la vida franciscana en el Bierzo y su relación con el monacato: historia y espiritualidad 249

IV. Profetismo, predicación y devociones

Gabriel Ensenyat Pujol
No sólo Turmeda. Franciscanos mallorquines e Islam 267

Israel Sanmartín
La expresión del franciscanismo joaquinita de Juan de Rocatallada en las versiones hispánicas del *Vade Mecum in Tribulatione* 285

Juan Antonio Hidalgo Pardos
El franciscano Tomás Succio de Siena y sus profecías en torno al origen jerónimo 303

Francisco Pato de Macedo
Devoção aos Mártires de Marrocos em Portugal 315

Sara Carreño
La polivalencia de la imagen medieval. Lecturas del franciscano orante del *Cruceiro dos Santos* (Galicia) 333

Miguel García-Fernández
La devoción franciscana en la práctica testamentaria de la Galicia medieval 349

MEDIOEVO ISPANICO

10

Las páginas de este volumen reúnen nuevas visiones sobre el legado cultural del franciscanismo, que se prolonga desde el Medioevo hasta nuestros días. El lector encontrará en las colaboraciones inéditas aquí recogidas temas relacionados con la memoria histórica, el patrimonio artístico y el estudio de fuentes diversas que comprenden crónicas, manuscritos y cancioneros. Es esta una obra de interés para todos aquellos que quieran profundizar en el conocimiento de la sociedad bajomedieval desde una perspectiva rigurosa y crítica, pero, a la vez, apasionante. Desfilan por estas páginas frailes teólogos y confesores reales, que son, además, punta de lanza de la diplomacia, pues desempeñan misiones de alto calado político ante todos los poderes occidentales; franciscanos iluminados que difunden su mensaje profético de renovación espiritual y social, o religiosos de la orden que llevan tan lejos su disidencia que acaban por abrazar otra religión. Asimismo, están presentes en el libro frailes eremitas que viven una vida de riguroso ascetismo en las soledades de los bosques; monjes volcados en la predicación y la hospitalidad para con los pobres y peregrinos, pero también religiosos o laicos poderosos que promueven empresas artísticas. Se unen, por tanto, en esta publicación palabras y hechos franciscanos que no solo difunden el renovado mensaje apostólico del célebre pobre de Asís, sino que también permeabilizan por completo la sociedad medieval para marcar con sus huellas los caminos del paisaje cultural europeo.

ISSN 2611-5417

ISBN 978-88-6274-937-4

€ 35,00