

TRABAJO FIN DE MASTER
MÁSTER EN HISTORIA MEDIEVAL DE CASTILLA Y LEÓN

La religiosidad del pueblo a través de los sínodos
(ss. XIV—XV)

La transmisión de la doctrina cristiana



UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Autor: Raúl Bajo Bravo
Tutor: Juan Antonio Bonachía Hernando
Cotutor: Fernando Luis Corral

La religiosidad del pueblo a través de los sínodos
(ss. XIV—XV)

La transmisión de la doctrina cristiana

Autor: Raúl Bajo

Tutor: Juan Antonio Bonachía Hernando

Cotutor: Fernando Luis Corral

Septiembre de 2013.

ÍNDICE

Introducción	5
1. Los fundamentos teológicos	8
1.1. La teología como punto de partida: Características y problemática	8
1.2. El contenido doctrinal	14
1.2.1. La doctrina sacramental	15
1.2.2. La doctrina catequética	25
2. El contexto castellano en la Baja Edad Media	29
2.1. El contexto social	29
2.2. La reforma de la Iglesia castellana	34
3. La catequesis en la acción sinodal	39
3.1. La legislación de la catequesis	39
3.1.1. La formación del clero	41
3.1.2. Los medios catequéticos	46
3.2. Los catecismos	50
3.2.1. El sínodo de Gonzalo Osorio (1303).....	54
3.2.2. El catecismo del concilio de Valladolid (1322)	57
3.2.3. El <i>Libro sinodal</i> de Pedro de Cuéllar (1325)	61
3.2.4. El <i>Libro sinodal</i> de Gonzalo de Alba (1410).....	66

4. La doctrina en la religiosidad del pueblo	70
4.1. La religiosidad popular: Concepto y problemática	70
4.2. La función de los sínodos para el estudio de la religiosidad	73
4.3. Los sacramentos	77
4.3.1. El bautismo y la confirmación	78
4.3.2. La eucaristía	83
4.3.3. La penitencia	87
4.3.4. El matrimonio.....	97
4.3.5. El orden	103
4.3.6. La Extrema Unción	107
5. Conclusiones.....	114
Bibliografía.....	119

Introducción.

La teología medieval despierta un interés peculiar para nosotros. Asistimos a ella como si contempláramos una catedral: sus dogmas son los cimientos; sus secos conceptos, altas columnas; sus inferencias lógicas, arbotantes; y la mística que la envuelve, luz que penetra por las vidrieras. Tuvieron que pasar siglos para que esas piedras criaran musgo y en las paredes se empezaran a ver las grietas. Los ilustrados dijeron que eso era *gótico*, y su periodo: Edad Media.

Por herencia cultural, arrastramos una serie de ideas e imágenes sobre *lo medieval*. Desde el momento en que aquellos ilustrados del siglo XVIII – el siglo del *gusto*, y no solo de *las luces* - señalaron con deferencia y algo de desprecio a las catedrales y dijeron "eso es gótico", muchas han sido las ficciones. Igualmente, la religión medieval ha sido interpretada de muchas maneras, desde la distancia del escéptico ilustrado hasta la sublimidad trágica del pensador romántico. Creo que en el caso de España, quizás por la impronta de la *leyenda negra*, se ha imaginado popularmente en relación a cierta coyuntura religiosa de represión y gravedad, que se dio sobre todo desde el siglo XVI en adelante. Sin negar este marco, podemos decir que hubo un cuadro más colorido y variopinto de comportamientos en relación con la religión institucionalizada, así como con la religiosidad personal. Tenemos que agradecer, a este respecto, la genial aportación de Mijail Batjín,¹ que nos descubrió que "el mundo infinito de las formas y manifestaciones de la risa se oponía a la cultura oficial, al tono serio, religioso y feudal de la época."²

Otras veces el error se produce al concebir la religiosidad medieval desde la mentalidad moderna. El cineasta sueco Ingmar Bergman, en su brillante película *El séptimo sello* (1957)³, insertó a unos personajes de ideas existencialistas y escépticas – en suma, contemporáneas – en una ambientación de la crisis del siglo XIV. Bergman, de

¹ M. Batjín fue un pensador de primera fila, de amplia formación helenística y filosófica, ideas originales y sistematicidad que aunaba lo mejor de las tradiciones alemana y rusa. Condenado, sin embargo, a la oscuridad y el olvido por un gobierno que no quiso valorarlo, fue tardíamente descubierto en Occidente y el resto del mundo.

² BATJÍN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 2003, p. 7.

³ *Det sjunde inseglet*, dir. Ingmar Bergman, 1957. Siendo conscientes de que aquí la ambientación histórica está al servicio de la obra, y no al revés, la idea fue buena, y refleja el *memento mori* y las danzas de la muerte como pocas obras de ficción actuales. Bergman escogió el siglo XIV por ser éste un siglo de crisis, con sus manifestaciones en la peste, la guerra y el hambre, que vincula con la muerte.

educación puritana, solo concebía la religiosidad desde el punto de vista del moderno pastor protestante. Pero Johan Huizinga ya había escrito años antes, en su clásica obra, que en la Baja Edad Media el pueblo "poseía una fe muy firme, que traía consigo temores y éxtasis; pero esta fe no sumía al iletrado en discusiones ni en luchas espirituales, como había de hacer más tarde el protestantismo."⁴

La ficción ha enriquecido el imaginario popular sobre la Edad Media, pero en muchos casos también nos ha alejado de la realidad de este periodo histórico. Hoy solo nos quedan las fuentes: documentales, arqueológicas, artísticas, etc. En principio, cualquier noticia o indicio que remita fehacientemente a la Edad Media puede ser valorado como una fuente, pero hay que saber interpretarlo. En ocasiones ha fallado la perspectiva: el jurista solo ha visto leyes y el teólogo teología. ¿Qué sabía un carnicero vallisoletano del 1400 sobre teología? Yo, desde luego, no estoy capacitado para responder a esta pregunta; pero un experto en ese grupo social, esa ciudad y ese periodo histórico, quizás sí pueda darnos una respuesta. El historiador tiene que interpretar las muy diversas fuentes para intentar acercarse, en la medida de lo posible, a los hombres y mujeres que aquí vivieron. Podemos llamarlo "Historia de las mentalidades" o bien "Historia cultural", según las filias y las fobias de cada autor y cada escuela.

La idea inicial de este trabajo nació de mi interés – podríamos llamarlo "peculiar", como decía al principio – por la teología medieval como *constructo* humano que alimentaba la cosmovisión medieval. Creo que ya solo por la repercusión y significancia que tuvo esta teoría, deberíamos tenerla al menos en cuenta siempre que nos interese por algún aspecto ideológico o cultural de la Edad Media. La pregunta general que me hacía y me sigo haciendo es: ¿en qué medida influyó la teología a las mentalidades y comportamientos de las personas que vivieron en la Baja Edad Media? ¿Fue realmente determinante o, en cambio, no tuvo repercusiones directas? De la universidad al púlpito, y del púlpito a los fieles. Por supuesto, pensaba en la teología pastoral; no en la teología más especulativa, completamente alejada de la vida de los hombres y mujeres medievales. Elegí como tema "La transmisión de la doctrina cristiana" y, como fuente principal, los sínodos de varias diócesis castellanas.

Después comenzaron los problemas, debidos a la amplitud del objeto de estudio, lo que me llevó a centrar el tema sobre todo en los sacramentos y la catequesis; teniendo

⁴ HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2010, p. 233.

que descartar la predicación, y con ello mucho tiempo y esfuerzo. Partiendo de determinados fundamentos teológicos, mi objetivo ha sido estudiar en las fuentes en qué medida se intentó transmitir la doctrina por la vía *oficial*; esto es, concilios y sínodos diocesanos. Después, intentar constatar su efecto en la religiosidad popular, en la medida de lo posible, y ciñéndome a un limitado contenido doctrinal: los sacramentos.

Pero a medida que estudiamos la religiosidad bajomedieval, vamos dándonos cuenta de que los sacramentos no viven su mejor época. La religiosidad se medía en las fiestas y celebraciones que dividían el ciclo anual y un sinfín de prácticas diarias. La religiosidad de la Baja Edad Media fue más una práctica que un conocimiento. Nos dice A. García y García:

"La normativa sinodal sobre la religiosidad popular gira sobre todo en torno a la misa, culto de la Virgen y de los santos, ferias y mercados en los lugares sagrados, bailes, juegos de azar y juegos en lugares sagrados, corridas de toros en lugar sagrado, banquetes en las iglesias o en lugar sagrado, y un amplio capítulo de supersticiones de diversa índole. En muchos casos es cuestionable hasta qué punto se trata en cada caso concreto de religiosidad popular o no, es difícil de determinar."⁵

Por todo ello, mis pretensiones en este trabajo son humildes, pues partimos del convencimiento de que los contenidos doctrinales y la religiosidad que trataremos aquí no eran más que una ínfima parte dentro de la amalgama global de devociones, creencias y prácticas que conformaban la verdadera religiosidad popular. La ubicación geográfica que nos interesará corresponde más o menos al territorio de la actual Castilla y León; y el periodo cronológico, como reza el título, ocupará los siglos XIV y XV. En ocasiones me remitiré al siglo XVI, pero siempre para mirar retrospectivamente al periodo anterior, o bien para comprobar la evolución diacrónica de algún aspecto de interés. En cuanto a las fuentes, como dije anteriormente, nuestra fuente principal serán los sínodos, editados por A. García y García en el *Sydonicon Hispanum*⁶.

⁵ GARCÍA Y GARCÍA, A., <<Religiosidad popular y Derecho canónico>> en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M.ª J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), La religiosidad popular I. Antropología e historia., Barcelona, 2003, Anthropos, 231-246.

⁶ GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.); *Sydonicon Hispanum IV*, Madrid, BAC, 1987

1. Los fundamentos teológicos.

1.1. La teología como punto de partida: características y problemática.

En la década de 1260, quizás durante su estancia en Orvieto, Tomás de Aquino contestó de esta forma a los requerimientos del arzobispo de Palermo:

"Me pide Vuestra Caridad que le redacte un memorándum breve sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia, juntamente con las dudas que pueden surgir acerca de ellos. La realidad es que todo el trabajo de los teólogos gira en torno a las dificultades referentes a esos dos temas. Por lo que, si intentara dar plena satisfacción a vuestro ruego sería preciso resumir en compendio los problemas de toda la Teología. Vuestra Prudencia comprende las proporciones de semejante intento."⁷

A continuación, por supuesto, el siempre solícito fray Tomás redactó una breve relación teológica dedicada a la pastoral. He querido comenzar con esta cita para mostrar uno de los problemas básicos que definen la relación entre la teología y la doctrina pastoral, pues es conveniente aclarar previamente los conceptos que usaremos en este trabajo. El término 'teología' hace referencia a la disciplina o saber que trata sobre Dios y las verdades de la fe, así como de varios campos de interés acerca del mundo y el hombre, a través de la interpretación de la 'Revelación' divina. La 'doctrina' es el conjunto de verdades de la fe que, en un momento dado, profesa la Iglesia. Podría decirse que la teología suministraba el contenido que, posteriormente, la jerarquía de la institución eclesiástica fijaba como doctrina, pero esto es solo una idealización de la relación entre teología y doctrina católica.

Lo cierto es que la Iglesia sostuvo su poder tanto en un cuerpo doctrinal de dogmas como en unas normas de Derecho canónico, como sintetiza Emilio Mitre⁸. Pero la función legitimadora no solo estaba reservada al Derecho, sino también a la teología, cada una desde su particular campo de acción. Y es que la teología medieval es un saber amplio y especulativo, hoy susceptible a diversos enfoques de estudio, dada su imbricación en todo el pensamiento de la Edad Media, desde la moral hasta la política. El Derecho canónico medieval está mejor explicitado de cara a aplicar metodologías de comparación entre la norma y la práctica, pero podría decirse que la teología también

⁷ TOMÁS DE AQUINO: *Escritos de catequesis*, Madrid, Rialp, 2000, p. 249.

⁸ MITRE, E: *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Madrid, Itsmo, 1991, pp. 17-23.

subyace al Derecho. Aquí cabe recordar la consabida frase de que "la filosofía era la criada de la teología",⁹ y donde decimos 'filosofía' puede valer cualquier disciplina. Aunque esto no deja de ser una simplificación, y el tomismo es el mejor ejemplo de cómo acabaría definiéndose la relación entre filosofía y teología; otras escuelas de gran importancia en la Baja Edad Media, como la nominalista, negaran esta relación, anticipando la modernidad. De todas formas, Ockham tuvo poco peso en Castilla, en comparación a otros lugares de Europa; y la teología pastoral, que es la que nos interesa en este trabajo, siguió en buena medida con los fundamentos de la tradición consolidada en el siglo XIII. Leemos en Tomás de Aquino: "[La teología], aun cuando tome algo de las otras ciencias, no lo hace porque sean superiores, sino que las utiliza como inferiores y serviles."¹⁰

La teología era la teoría legitimadora del orden de lo real, incluyendo el orden político. Su método era especulativo, pues manejaba dogmas y símbolos religiosos mezclados con la metafísica tomada de la filosofía griega; pero su interés no era inocente, pues normativizaba a la vez que legitimaba. A pesar del discurso aparentemente alejado de la realidad tangible y cotidiana, sus tesis nacían y repercutían en la sociedad. En palabras de Arón Guriévich: "La teología representaba la generalización suprema de la práctica social de los hombres de la Edad Media, proporcionaba un sistema signifiante universal en cuyos términos se concebían a sí mismos y concebían su mundo, encontrando fundamentación y explicación al mismo."¹¹ Por tanto, de poco valdría el estudio separado de la Historia de la teología, tomada como disciplina en sí misma y sin entenderla en el marco de la Historia política y cultural.

La particularidad de la teología, en cuanto discurso ideológico dominante, es que no podía admitir líneas discrepantes o contradictorias. Eso no quiere decir que no las hubiese *de facto*, pero el propio desarrollo teológico en la Plena Edad Media, unido a los mecanismos de control de la Iglesia, conducían irremediabilmente a la construcción y establecimiento de la doctrina como ortodoxia, y con ella la aceptación de unas 'autoridades' que, una vez implantadas, eran difícilmente refutables. Estos dogmas y tesis aceptadas como verdades eran además inverificables, pero los pensadores medievales no creían necesario legitimarlas. Se mantenía una ortodoxia que marcaba el

⁹ GURIÉVICH, A., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, p. 33.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología I*, 1, 5, ad. 2, Madrid, BAC, 2001, pp. 90-91.

¹¹ GURIÉVICH, A., *Las categorías de la cultura medieval*, p. 33.

rumbo y los límites permitidos dentro de un campo de representaciones simbólicas, así como un campo de coacción.¹²

Por tanto, el peligro epistemológico de un saber teológico radica en que se auto-legitima a sí mismo en base a argumentos de autoridad incontestables; se trata de un sistema con axiomas que proceden, en palabras de Buenaventura, del "*Padre de las luces*, no por humana investigación, sino por divina inspiración."¹³ Además de las fuentes de procedencia 'infusa', también se hacía un mal uso lógico y argumentativo, a pesar de la progresiva influencia del *Organon* aristotélico y de obras tan bien estructuradas como las *Summae* del siglo XIII, pues tropezaban insistentemente en la falacia *ad verecundiam*, el recurso a la autoridad de autores prestigiosos como argumento que salvaba una explicación. En cuanto a la 'coacción', hablamos de un cuerpo doctrinal que crea y manipula las reglas de juego, obligando a asentir sus dogmas y verdades aceptadas a riesgo de ser excluidos no solo del mundo académico, sino de la comunidad cristiana al completo. La heterodoxia podía conllevar 'herejía', con penas de excomunión o anatema. Y cuando había conflicto o discusión teológica, la última palabra la tenía siempre la jerarquía de la institución. Es por esto que la relación entre teología y doctrina podía zanjarse en ocasiones de forma tan arbitraria como la decisión del papa que ostentara el cargo. Nos encontramos esta idea en la *Summa Teológica*:

"La costumbre de la Iglesia tiene una autoridad máxima y ha de ser siempre seguida en todo. Y la misma doctrina de los doctores católicos recibe su autoridad de la Iglesia. Por ello hemos de conformarnos más a la autoridad de la Iglesia que a la de San Agustín, San Jerónimo o de otro doctor cualquiera."¹⁴

Sin embargo, aunque algunas verdades aceptadas, que he comparado con axiomas de un sistema lógico, se mantienen en el tiempo y sirven para fundamentar todo el andamiaje que surge sobre ellos, otras fueron cambiando y reinterpretándose de manera distinta; por no hablar del resto del corpus teológico. Hay que tener en cuenta que el problema del cambio constante y las distintas líneas teológicas es inherente a la propia teología, y que por tanto el atrevimiento de los teólogos-dialécticos del siglo XII,

¹² DUCH, L., *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder, 2001, p. 245.

¹³ BUENAVENTURA, «Reducción de las ciencias a la teología» en *Obras de San Buenaventura I*, Madrid, BAC, 1945, pp. 637-643.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 1959, Tomo VII, 2-2 q. 10 a.12, p. 387.

que fueron tan criticados por quienes veían en ello un insulto a la tradición y a la Revelación, no fue nada nuevo, cualitativamente hablando. La mixtura entre cristianismo y filosofía pagana se operó desde el inicio mismo de la reflexión teológica cristiana, desde Pablo de Tarso. Ya el historiador clásico de la filosofía medieval, Étienne Gilson, sostuvo que el cristianismo no es bajo ningún concepto una filosofía¹⁵, y esa es la idea que hoy se mantiene. La esencia del cristianismo radica en la fe en Cristo y en la salvación, y su fuente primaria son historias religiosas que en ningún modo fueron escritas para ser analizadas por la lógica o la razón, tal y como vemos en el famoso pasaje de Pablo a los Corintios.¹⁶ Jacques Le Goff se refiere también a esta moldeabilidad de la doctrina cristiana a través de los tiempos:

"Lo que permitió a la Iglesia y a la sociedad medievales no quedar paralizadas por la autoridad bíblica y reducidas a la inmovilidad histórica es la circunstancia de que la Biblia se contradice con frecuencia (sic et non, sí y no) y el hecho de que, como decía Alain de Lille a fines del siglo XII, "las autoridades tienen una nariz de cera", maleable al gusto de los exégetas y de quienes las utilizan."¹⁷

Las fuentes de los autores pastorales bajomedievales y de los predicadores eran tanto las Sagradas Escrituras como la tradición patristica y escolástica, así como tratados litúrgicos y fuentes de Derecho canónico. La tradición tenía un importante peso, pero los ejemplos y las citas que se usaban para la pastoral eran en buena medida bíblicas, con una atención especial por el lenguaje del Antiguo Testamento en lo relacionado a lo social y político¹⁸, mientras que el lenguaje del Nuevo Testamento, más espiritual, servía mejor a las predicaciones de tema escatológico. Las Sagradas escrituras son textos de estilo narrativo, con un lenguaje simbólico muy particular, dado

¹⁵ GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 2004, Cap. II, p. 27: 'Según el Apostol, el Cristianismo no es en modo alguno una filosofía, sino una religión. Él no sabe nada, no predica nada, excepto a Jesús crucificado y la redención del hombre pecador por la gracia. Sería, pues, totalmente absurdo tratar de definir una filosofía de San Pablo; y aun cuando en sus escritos se encuentran fragmentos de filosofía griega, están en ellos ora como elementos adventicios, ora, lo más a menudo, como elementos integrados a una síntesis religiosa que les transforma completamente el sentido...'

¹⁶ 'En efecto, Dios dispuso en su sabiduría que los que son del mundo no le conocieran por medio de la sabiduría humana; y prefirió salvar por medio de su mensaje a los que confían en él, aunque este mensaje parezca una tontería. Los judíos quieren ver señales milagrosas y los griegos buscan sabiduría; pero nosotros anunciamos a un Mesías crucificado. Esto resulta ofensivo a los judíos, y a los no judíos les parece una tontería.' *La Biblia de estudio*, Madrid, Sociedades bíblicas unidas, 2002. Corintios 1, 21-23, p. 1820.

¹⁷ LE GOFF, J., *La bolsa y la vida*, Barcelona, Gedisa, 2013, p. 29.

¹⁸ ESPONERA CERDÁN, A., *El oficio de predicar. Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*, Salamanca, San Esteban, 2007, pp. 227-241.

a la polisemia y la alegoría. Los términos de la *Vulgata* de San Jerónimo se mantuvieron inalterables durante siglos, pero el sentido en el que se interpretaban fue cambiando a través de la Edad Media¹⁹. Y así, entre la Escritura y la Tradición, el resultado es una doctrina en constante cambio que se justifica aparentando inmovilidad:

"... los teólogos no dejan de cumplir para los otros clérigos la función que éstos cumplen para los laicos: operan, para sí mismos y sobre sí mismos y, al mismo tiempo, en toda buena fe, para los otros, el trabajo continuo de reinterpretación de los textos, de los dogmas y de los ritos, que es la condición de la constancia nominal de la institución y de sus enseñanzas en la adaptación real a condiciones económicas y sociales sin cesar renovadas. La Iglesia es eterna porque, de toda eternidad, ha cambiado guardando las apariencias de la persistencia."²⁰

Aquí vemos otra de las características de la teología, que al pretender dar respuesta a cuestiones trascendentales sobre Dios y el sentido de la vida, inspirándose en una 'revelación divina', debe mostrarse perenne y libre de cualquier influencia contingente. Pero, lejos de ser una teoría construida en el vacío y aplicada como norma a la realidad mundana, bebe de las distintas realidades y contextos históricos, como cualquier otra disciplina humana. Por tanto, podríamos hablar de una retroalimentación entre las verdades de fe y las distintas necesidades de legitimación social, así como entre la norma y la práctica. Como ejemplo cabe citar el estudio de Jacques Le Goff²¹ sobre la creación del Purgatorio basado los cambios de mentalidad pleno-medievales en relación al dinero y la usura, así como la transformación general de la Europa feudal. Los teólogos y finalmente el papado acabaron aceptando oficialmente el esquema 'infierno-purgatorio-paraíso'. Aunque A. Guriévich²² cuestionó la tesis fuerte de Le Goff, en base a que el *purgatorio* ya existía en la literatura religiosa anterior al siglo XII, pero aún no de forma clara en la teología ni la doctrina oficial.

Con todo lo dicho, vemos que la principal problemática inicial que nos surge a la hora de hablar de la teología como fuente de la doctrina oficial de la que partir se debe a su propia naturaleza de teoría interpretativa de textos y autoridades del pasado.

¹⁹ En el siglo XIII se terminaron de definir las cuatro sentidos para interpretar los textos bíblicos: lectura literal, moral, analógica y anagógica. En la Baja Edad Media se acrecentó el interés por leer directamente la Sagrada Escritura y la Patrística, sin intermediaciones escolásticas.

²⁰ BOURDIEU, P., *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires, Biblos, 2009, p. 143

²¹ LE GOFF, J., *El nacimiento de purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985.

²² GURIÉVICH, A., *Las categorías de la cultura medieval*, pp. 347-353.

¿Podemos hablar de *una* teología o de varias? La historia de la 'Sacra doctrina', muestra un conocimiento acumulativo, pero también diversas líneas y disciplinas paralelas, debidas a las distintas formas de interpretar las Sagradas escrituras y de usar sobre ellas el saber pagano de griegos y romanos. En el periodo de renovación teológica pleno-medieval, García de Cortázar²³ diferencia los distintos autores, marcos y contenidos doctrinales, separando tajantemente la subjetiva teología monástica de la teología escolar urbana, más racionalista y, dependiendo del autor, legalista, ya que dentro de la teología escolar que nació en el siglo XII habría que distinguir también a los teólogos especulativos de los canonistas. La reformulación de la tradición teológica vio en el siglo XIII su época dorada, y ya en los siglos XIV y XV, las principales brechas se encontraban en la parte más especulativa de la teología, donde realmente la disciplina dio un cambio importante; en la pastoral los cambios no son tanto teóricos como prácticos, y se basan en las nuevas formas de religiosidad.

Ignasi Saranyana²⁴, siguiendo la postura tradicional, marca una línea de evolución y posterior decadencia, donde el siglo XIII ocuparía la cima del desarrollo teológico. Según esta visión, a partir del siglo XIV la teología entró en decadencia y agotó los frutos anteriores, entrando en la 'Baja Escolástica', caracterizada por cierta decadencia en el desarrollo acumulativo de conocimiento teológico, aunque interesante por la creatividad y disputas entre escuelas. Así, podríamos dividir el periodo medieval en: 'Teología monástica' (hasta el siglo XI), 'Alta Escolástica' (1100-1300) y 'Baja Escolástica' (1300-1500). En cualquier caso, este esquema solo nos sirve para evaluar algunas de las líneas maestras, porque entre los siglos XIV y XVI la reflexión filosófico-teológica fue muy activa. La razón por la cual esta etapa ha sido algo menospreciada tradicionalmente en los estudios y seminarios católicos es porque, a partir del escotismo y el ockhamismo, la teología fue perdiendo su estatuto científico, abriéndose el camino a la secularización del humanismo y posterior filosofía moderna. En cuanto a la doctrina católica, el Concilio de Trento acabó fijando oficialmente la herencia tomista como la principal influencia teológica medieval.

²³ GARCÍA DE CORTAZAR, J.A., *Historia religiosa del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2012, pp. 320 – 325.

²⁴ SARANYANA, J.I., *Historia de la Teología. Periodo escolástico*, Madrid, BAC, 2002, Introd, pp. XVIII-XXIV.

1.2. El contenido doctrinal.

Como hemos visto, cualquier intento riguroso de fijar un contenido acotado, al pie de la letra, y unas fuentes y autores únicos es imposible. Lo que propondremos ahora es, pues, un esbozo del contenido que consideramos esencial de cara a la transmisión pastoral bajomedieval. Este esbozo no será en absoluto exhaustivo, pero servirá para marcarnos el rumbo en base a unos fundamentos.

Ya hemos dicho, con Gilson, que la esencia del cristianismo radicó desde un principio en la redención del hombre pecador por la gracia de Dios; así pues, la principal tarea de la pastoral del clero estaba encaminada a procurar que se produjera esa salvación. La Baja Edad Media fue también muy recurrente en predicaciones escatológicas, donde se hablaba del fin de los tiempos. Aquí no puedo sino mencionar a Agustín de Hipona (354 - 430), el gran teórico del sentido de la Historia para la mentalidad medieval, el pensador que unió brillantemente el neoplatonismo con el cristianismo y se ocupó de todas las cuestiones teológicas en liza, siempre dentro del universo simbólico cristiano. *La ciudad de Dios*, obra fundamental para el pensamiento medieval, perfila el camino para la salvación y la pertenencia a la comunidad cristiana. La composición de *La ciudad de Dios* estuvo inspirada en un hecho histórico de vital importancia: el saqueo de Roma en 410 a manos de Alarico; aquí vemos otro ejemplo de la permeabilidad entre la realidad social y la especulación teológica.

Agustín marca una dicotomía, que acabaría siendo esencial, entre la 'ciudad de Dios' y la 'ciudad terrena'. No hay que confundir la 'ciudad de Dios' con la 'Iglesia-institución', siguiendo la terminología que usa García de Cortázar²⁵. La alegoría agustiniana hace referencia a los que siguen el camino adecuado, así que dentro de la propia Iglesia podían haber personas pertenecientes a la 'ciudad de Dios' o a la 'ciudad terrena'. ¿Quiénes serán salvados en el fin de los tiempos? En último término, es un misterio, ya que en teoría el hombre no puede sondear la predestinación divina²⁶; sin embargo, desde el primer momento la Iglesia ofreció formas de encauzar la vida del cristiano para que éste logre su salvación.

En la Edad Media, estas formas serán, en primer lugar, los sacramentos, y también un impulso progresivo por la formación básica de los fieles. Desde la teoría, la razón de la

²⁵ GARCÍA DE CORTAZAR, J.A., *Historia religiosa del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2012.

²⁶ GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999, p. 134.

acción pastoral es, por tanto, una medida más en pos de la salvación de todos y cada uno de los cristianos, conjunto que se irá convirtiendo en la sociedad al completo. Pues en la Castilla de la Baja Edad Media, al igual que en otros reinos cristianos, los judíos eran ya el *otro*, un colectivo cada vez más rechazado.

1.2.1. La doctrina sacramental.

La doctrina católica en la Baja Edad Media contemplaba siete sacramentos, transmisores de la gracia para la salvación de los cristianos: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, matrimonio, orden y unción de enfermos. Nos interesa distinguir de antemano las diversas dimensiones de la liturgia sacramental. Si bien la teología subyace a toda liturgia, teóricamente hablando, y el propio concepto de liturgia es esencialmente teológico,²⁷ tenemos también una dimensión expresiva, una 'liturgia como acción'; y también una 'liturgia como vida', en palabras de J. López Martín, que podemos entender como los ritos de paso para el hombre bajomedieval. Tendremos en cuenta esta triple distinción para no reducir falsamente la liturgia sacramental, pero aquí pondremos el énfasis en la dimensión teológica y doctrinal.

El origen de los sacramentos lo encontramos en las prácticas de la Iglesia primitiva, y no en una doctrina primigenia; pero ni eran siete, ni eran 'sacramentos'. El término original, de gran importancia, fue el griego *mysterion*, del que la posterior traducción latina de la Vulgata aportó *sacramentum*²⁸. Con estas palabras se hacía alusión a las acciones rituales que compartían los cristianos, con finalidad salvífica. Podríamos decir que la dimensión teológica se fraguó con posterioridad a la dimensión práctica, a la 'liturgia como acción' de la que hemos hablado. Las exégesis patrística y medieval harían por encontrar los sacramentos en las Sagradas Escrituras, pero lo cierto es que no hay ninguna mención de ellos en el Nuevo Testamento, en calidad de 'sacramentos'. Sí aparecen, por separado, el bautismo, la eucaristía y la confirmación, en episodios narrados que tienen como protagonistas a Cristo y los apóstoles.

La concepción de los *mysteria* como ritos sagrados tiene un origen pagano muy remoto, y por tanto fue desechándose este término y usándose el latino *sacramentum*

²⁷ LÓPEZ MARTÍN, J., *La liturgia de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2009, p. 4.

²⁸ ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos*, Madrid, BAC, 1998, p. 35.

para diferenciar los ritos cristianos de la religión pagana romana, y en última instancia griega. *Mysterion*, el singular de *mysteria*, sí pervivió en el tiempo y ha sobrevivido hasta nuestros días, aunque con un uso netamente intelectual²⁹, reservando el *sacramentum* a las prácticas rituales que acabaron sistematizándose definitivamente con el paso de los siglos. En la Baja Edad Media, ambos términos ya no eran sinónimos, aunque algunos autores sí los usasen indistintamente para tratar los siete sacramentos, sobre todo en tratados místicos, pues el 'misterio' encierra una carga semántica de intimidad y oscuridad religiosa que engloba un uso más disperso, hablándose en ocasiones del misterio del Reino de Dios o el misterio de los diferentes dogmas³⁰.

Del misterio paulino, como realidad divina inescrutable, destinada a la salvación de los hombres, pasamos a la interpretación patrística que estudió y dio un nuevo sentido a los sacramentos por separado; hasta el punto de que, después de Agustín de Hipona, se podría decir que la dimensión más especulativa de la teología sacramental ya no desarrolló un gran cambio cualitativo. Agustín trató los sacramentos, todavía no de la manera sistemática medieval, ni aún con una distinción entre 'mysterion' y 'sacramentum', pero sí formuló la tesis que triunfaría definitivamente y se desarrollaría en la escolástica: los misterios eran "signos visibles de la gracia invisible."³¹ La 'gracia' acabaría siendo uno de los conceptos más importantes de la teología medieval, y también uno de los más problemáticos; se trata, en resumen, de la ayuda e intervención divina para que el hombre siga el camino adecuado, el camino hacia Dios.

Las universidades medievales ocuparían buena parte de su tiempo en discutir acerca del problema de la gracia y la libertad humana. ¿Dónde acaba una y dónde empieza la otra? No nos interesa ahora perdernos en este problema teológico de interés histórico, pero basta apuntarlo por la importancia que se le otorgó. Desde la postura agustiniana, mantenida no solo por la escuela franciscana - como a veces se simplifica a la hora de mostrar las diferencias entre escuelas -, sin la gracia se puede conocer la ley;

²⁹ *Ibíd*, pp. 35-40.

³⁰ Como ejemplos en la literatura paulina: 'Dios nos ha mostrado su amor dándonos toda sabiduría y entendimiento, y nos ha hecho conocer su 'mysterion', o sea el plan que él mismo se había propuesto llevar a cabo (...)' (Ef 1, 9 - 10) y también 'Alabemos al Señor, que puede hacernos firmes conforme al evangelio que yo anuncio y la enseñanza acerca de Jesucristo. Esto está de acuerdo con lo que Dios ha revelado de su 'mysterion', oculto desde antes que el mundo existiera.' (Ro 16, 25) Basten estos dos ejemplos. en *La Biblia de estudio*, pp. 1867-68 y 1816.

³¹ ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos*, pp. 83-108.

pero con ella se puede, además, cumplirla.³² En cualquier caso, aún desde la postura más propensa a dar importancia a la libertad humana, los teólogos medievales consideraban que la gracia era absolutamente necesaria para la salvación del hombre. Y la forma directa de recibirla era a través de los sacramentos.

Los escolásticos llevarían la 'significación' de los sacramentos a una eficacia directa en la transmisión de la gracia. El *De sacramentis christianae fidei* de Hugo de San Víctor fue el primer tratado general acerca de los sacramentos, donde se refleja ya una causalidad que antes no existía. Pedro Lombardo, uno de los maestros más importantes de la Edad Media, y cuyas Sentencias serían estudiadas en Castilla prácticamente como único manual universitario hasta la llegada de Francisco de Vitoria, sintetiza la idea agustiniana con la nueva perspectiva causal, influyendo en todos los teólogos medievales posteriores.

En la interpretación patrística original, el sacramento era un signo sensible - esto es, físico, aprehensible a través de los sentidos - y a la vez espiritual en virtud de la fe, siendo así que sin la fe el signo perdía toda virtualidad sobrenatural. En la Baja Edad Media, esta relación simbólica entre gracia y prácticas sacramentales había adquirido ya, tras la aportación escolástica, una causalidad prácticamente instrumental y un significado cada vez más físico: los sacramentos dejaron de ser acciones rituales para pasar a ser considerados 'cosas'.³³ También Tomás de Aquino subrayó esta nueva concepción al interpretar los sacramentos desde el hilemorfismo aristotélico, que comprendía todo lo sensible como una conjunción entre materia y forma. Además, entendió la causalidad física instrumental en consonancia con el misterio de la Encarnación:

"... la muerte de Cristo es la causa universal de la salvación del hombre; pero tal causa universal ha de aplicarse a cada efecto, por lo que fue necesario proporcionar a los hombres algunos auxilios por los que pudiesen los hombres aplicarse los beneficios de la muerte de Cristo. Y esos tales son los sacramentos de la Iglesia."³⁴

Desde esta nueva perspectiva, negar la importancia física de los sacramentos equivaldría a negar la importancia física del Verbo encarnado. Quedan así definidos los

³² GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos, 1999, p. 133.

³³ ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos*, pp. 83-108.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO., *Suma contra los gentiles*, México DF, Ed. Porrúa, 2004, pp. 756-757.

sacramentos sin cambios importantes hasta el Concilio de Trento: los sacramentos son signos sagrados de dimensión cristológica - su eficacia es debida al Verbo Encarnado - y antropológica, porque están destinados al hombre,³⁵ siendo auxilios para la salvación. Ahora bien, ¿por qué son siete los sacramentos? El número siete siempre tuvo un especial significado en el cristianismo, así como en otras religiones, y no es de extrañar que con el paso del tiempo se forzase este número para los sacramentos, al igual que para otras verdades de la fe. Pedro Lombardo fijó el número siete y, desde entonces, los teólogos lo explicarían de distintas formas. Así, un científico Tomás de Aquino llegaría al número siete por la suma de los sacramentos necesarios, pero un literario Buenaventura hablaría desde el principio de la necesidad del siete, insistiendo en la 'gracia septiforme' y las listas de siete elementos. Expondremos ahora brevemente los sacramentos.

- El bautismo.

El primer sacramento es el bautismo, que tenía como objeto la purificación de todo pecado, incluyendo el pecado original, y permitiendo así a la persona bautizada recibir el resto de sacramentos y formar parte de la comunidad cristiana. Éste era uno de los sacramentos imprescindibles para la salvación personal y solo podía recibirse una vez en la vida. Según la división escolástica, la 'materia' del bautismo debía ser 'agua verdadera y natural'³⁶, y la 'forma' o fórmula que debía aplicar verbalmente el ministro: "Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo." El método más tradicional era la inmersión del niño en el agua, pero, dependiendo de las fuentes, podía tratarse de tres rituales distintos: por inmersión, infusión o aspersion. El único cambio litúrgico en los siglos XIV y XV fue la generalización del bautismo por infusión - vertiendo agua sobre el bautizado-, sustituyendo definitivamente a la práctica por inmersión en el siglo XV.³⁷

En calidad de 'liturgia de vida', en el mundo bajomedieval correspondía al primer rito del niño nacido. Hacía ya siglos que el bautismo había perdido su sentido original, que tenía más que ver con la iniciación en el cristianismo por decisión propia,

³⁵ ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos*, pp. 110 -125.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ OÑATIBIA, I., *Bautismo y confirmación*, Madrid, BAC, 2000, p. 71.

para pasar a convertirse sencillamente en la inserción en la sociedad. Este ritual se realizaba poco tiempo después de nacer, pues los padres se preocupaban de que sus hijos vivieran lo suficiente para poder ser bautizados, por temor a que murieran sin salvación.³⁸ La teología legitimó teóricamente el bautizo de niños y lo promovió. Así, Buenaventura escribió que, mientras que a los adultos se les exige fe personal, "a los niños les basta la fe ajena."³⁹

- La confirmación.

La confirmación nació unida al pasaje bíblico de la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles en Pentecostés. Complementa al bautismo, pero, a diferencia de éste, solo podía ser administrado por el obispo. El efecto de este sacramento se basaba en que el Espíritu Santo otorgaba fuerza al cristiano y reforzaba la gracia otorgada en el bautismo. La unción crismal se realizaba en la frente, "la sede de la vergüenza,"⁴⁰ y se sellaba con la señal de la cruz. La materia era, por tanto, el 'crisma', con bálsamo y aceite; la forma debía ser: "Yo te signo con la señal de la cruz y te confirmo con el crisma de la salvación. En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén." Al igual que en el caso del bautismo, se fue adelantando la edad habitual de la confirmación, La edad para recibir este sacramento estaba establecida más o menos en los siete años, la *edad de la razón*,⁴¹ aunque también dependía de la visita del obispo a la ciudad.

- La eucaristía.

El objetivo de la eucaristía, que solo podían administrar los presbíteros, era la unión del hombre con Cristo⁴² - común unión-, siendo el sacramento que la tradición acepta que instauró el propio Cristo en la Última Cena; y por tanto la fórmula se adecuaba a la narrativa evangélica: "Esto es mi cuerpo, entregado en muerte a favor vuestro. Haced esto en memoria mía." Y "Éste es el cáliz de mi sangre, sangre de la

³⁸ OÑATIBIA, I., *Bautismo y confirmación*, p. 68.

³⁹ BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura I*, p. 461.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis*, p. 283.

⁴¹ OÑATIBIA, I., *Bautismo y confirmación*, pp. 71.

⁴² "El que come mi cuerpo y bebe mi sangre vive unido a mí, y yo vivo unido a él." (Jn 6, 57) *La Biblia de estudio*, p. 1704.

alianza nueva y eterna que será derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados."⁴³ El sacramento del "verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo,"⁴⁴ en virtud del misterio de la transustanciación, necesitaba dos especies materiales - pan y vino - con determinadas características⁴⁵ fijadas por Inocencio III; por lo que los teólogos escolásticos tenían que insistir, en sus tratados, de que se trataba de un solo sacramento.

A partir del periodo pleno-medieval, la práctica de la comunión ya era poco frecuente: la eucaristía había transmutado completamente el sentido que tenía en los primeros siglos del cristianismo y, progresivamente, fue la hostia consagrada la que concentró en sí misma toda la devoción del rito. Esta fue la razón por la que se promovió la norma lateranense de 1215, que obligaba a todos los fieles a comulgar al menos en Pascua. Se creó también la fiesta del Corpus Christi, que Urbano IV impulsó en 1264 y Juan XXII acabó de reafirmar. "La del Corpus se convirtió en *la* procesión por antonomasia y en ocasión de despliegue tanto de devoción como de conciencia de comunidad en las ciudades y aldeas del mundo cristiano."⁴⁶

- La penitencia.

El hombre es pecador La penitencia era tanto una práctica ritual como una comunicación directa entre un miembro del clero y un seglar, pues contenía acción litúrgica y catequesis. La 'forma' sacramental, usando la terminología del Aquinate, son las palabras, y el efecto es la purificación por el perdón de los pecados. El canon 21 del Concilio Lateranense IV promulgó la obligación de confesarse de *todos* los pecados - mortales y veniales -, al menos una vez al año, con el sacerdote propio de la parroquia, a todos los fieles llegados a la edad de discreción. Ni siquiera el Concilio de Trento llegaría a tanto.

⁴³ Lucas 22, 19. (*La Biblia de estudio*, p. 1682.)

⁴⁴ BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura*, Tomo I, *Breviloquium* VI. IX.

⁴⁵ 'Su materia es pan de trigo y vino de vid al que se añade una pequeña cantidad de agua; el agua en tal proporción que pase a ser vino, pues simboliza al pueblo que se incorpora a Cristo. No se puede confeccionar este sacramento con otra clase de pan que el de trigo ni con otro tipo de vino.' TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis*, p. 284.

⁴⁶ GARCÍA DE CORTAZAR, J.A., *Historia religiosa del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2012, p. 466.

Para Tomás de Aquino, eran tres los pasos que componían la penitencia: en primer lugar, era necesario el arrepentimiento sincero del que se iba a confesar; en segundo lugar, el pecador debía confesar íntegramente todos sus pecados a un solo sacerdote; en tercer lugar, dicho ministro de la Iglesia le daría satisfacción, ya sea en ayunos, oraciones o limosnas.⁴⁷ O lo que es lo mismo: "contrición de corazón, confesión de boca y satisfacción de obra."⁴⁸ Estas tres partes eran comunes en los tratados de doctrina en la Baja Edad Media. Aunque el debate se dilataría en la Edad Moderna, ya en el siglo XV dieron problemas la 'contrición' y la 'atrición'. Tanto Tomás de Aquino como Buenaventura subrayaban ya el primer concepto, que implica un sincero arrepentimiento por los pecados cometidos, con voluntad de no volverlos a cometer. La atrición devendría en falso arrepentimiento, pues la motivación era el miedo al castigo divino y al infierno; aunque muchos autores eran moderados a la hora de exigir un sincero arrepentimiento contrito, siempre que se diese el primer paso de la penitencia y el pecador manifestase temor o dolor por sus faltas.

Pero el infierno no era el único destino posible del cristiano; en los siglos XIV y XV cobró protagonismo el purgatorio, relacionado en parte con el cambio de mentalidad popular respecto a el sacramento de la penitencia. J.A. García de Cortázar⁴⁹ sintetiza el éxito de la confesión bajomedieval en dos aspectos: por un lado, el purgatorio reforzaba el valor de la pena que el confesor ponía sobre las espaldas del confesado; por otro lado, las indulgencias requerían la administración del sacramento. El cambio de norma conllevó, por tanto, un cambio general en las costumbres, y la penitencia dejó de ser letra muerta destinada a acompañar a la extremaunción. Las penas que imponía el confesor eran, por lo demás, livianas, protocolarias y privadas, aunque, al menos en la teoría, requerían de la contrición sincera y el deseo de no volver a pecar.

La confesión era, además, uno de los principales mecanismos de control moral y una práctica precursora de la interiorización psicológica moderna. "Entre el 'conócete a ti mismo' de Sócrates y el de Freud, se produjo - escribe J. Delumeau - como vínculo y como multiplicador, la aportación enorme (el adjetivo no es demasiado excesivo) de la

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis*, pp. 249-292.

⁴⁸ BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura I*, p. 473.

⁴⁹ GARCÍA DE CORTAZAR, J.A., *Historia religiosa del Occidente medieval*, pp. 463-464.

confesión tal como fue enseñada y vivida en el catolicismo."⁵⁰ Michel Foucault estaría de acuerdo con esta afirmación.

- El matrimonio.

Teológicamente, el matrimonio estaba destinado a combatir y encauzar la concupiscencia de la carne, así como promover el estado de vida ideal del laico, destinado a dejar descendencia. En palabras de Buenaventura: "el matrimonio es la unión legítima del hombre y la mujer, llevando ambos estable e inseparable régimen de vida."⁵¹ A diferencia de los sacramentos comentados, éste carece del carácter místico original, y es puramente un rito de paso social reconvertido tardíamente en sacramento. Es por esto que en no pocos listados y sacramentales medievales, el matrimonio aparece en el quinto, sexto, e incluso séptimo lugar, no teniendo en cuenta el ciclo vital del cristiano.

Es un lugar común afirmar que el matrimonio, tal y como fue desarrollado y heredado en la Edad Moderna, nació de un largo proceso que vio nacer sus líneas principales en la canonística eclesiástica de los siglos XI y XII⁵². De los diferentes contratos entre hombre y mujer, quedó el matrimonio como el único sagrado y bendecido por la Iglesia; una muestra más de la sacralidad que presidía todos los aspectos sociales.

En Letrán IV se reguló el matrimonio para evitar que se efectuasen uniones con cuatro grados de consanguinidad, en lugar de los siete grados antes estipulados. Se fundamentó el cambio aduciendo que, al igual que el Nuevo Testamento había cambiado algunos mandamientos del Antiguo, pueden cambiarse las leyes humanas "cuando la necesidad urgente o una ventaja evidente lo exija."⁵³ La legislación en torno a la consanguinidad contó siempre con varias razones de índole práctico; además de servir para solucionar problemas derivados del abuso de las uniones consanguíneas, tanto en la nobleza como en el pueblo llano, se apoyaban en la experiencia antigua y en los textos sagrados. Teológicamente fue justificado de muchas maneras. Tomás de

⁵⁰ DELUMEAU, J., *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, 1992, cap. 1.

⁵¹ BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura I*, p. 489.

⁵² AZNAR GIL, F.R., *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1989, pp. 11-12.

⁵³ P. TANNER, N., *Los concilios de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2003, p. 73.

Aquino reúne seis argumentos en la *Summa contra gentiles*, donde esgrime razones espirituales, morales y sociales, reforzadas por argumentos de autoridad. Su síntesis es esta: "Las relaciones entre marido y mujer guardan cierto pudor natural; por ello con razón se han prohibido a quienes se debe especial reverencia por la consanguinidad. Parece que ésta fue la razón indicada en la ley antigua: No mostrarás nada torpe a tu hermana (*Lev. 18, 9*), etcétera."⁵⁴

Los impedimentos habituales del matrimonio bajo-medieval pasaban por lo religioso - prohibición de matrimonio entre cristianos y judíos o moros - y por lo social, como la imposibilidad manifiesta de alguno de los cónyuges de consumar la unión, dado que el fin sagrado del matrimonio es la procreación, 'creced y multiplicaos'.

-El orden.

A diferencia de los demás sacramentos, el orden sagrado no estaba destinado a buscar la salvación propia, ni siquiera de un modo indirecto como el matrimonio: el orden estaba dirigido a la salvación de los demás. Para Tomás de Aquino, los presbíteros eran *mediadores* entre Cristo y los fieles⁵⁵. El Aquinate, además, veía una conexión entre los sacramentos del bautismo, la confirmación y el orden: los tres imprimían un carácter destinado al culto público⁵⁶, además de una responsabilidad.

La *materia* y la *forma* de este sacramento dependían de la orden que se recibía; así, por ejemplo, estaba el ceremonial de la imposición de manos, la entrega del cáliz u otros objetos sagrados relacionados con la función que acometerá el clérigo. A pesar de tratarse de un solo sacramento – como tantas veces se recordaba –, se dividía en siete órdenes: presbiterado, diaconado, subdiaconado, acolitado, exorcistado, lectorado y ostiariado. Por debajo se consideraba el tonsurado, que "no es una orden, sino una toma de estado por parte de quien se entrega al ministerio divino."⁵⁷ Por encima de los presbíteros, institucionalmente hablando, estaban los obispos. Tomás de Aquino ya consideraba al episcopado como una dignidad eclesiástica, y no tanto una orden; pero cuidando la sutileza teológica para no caer en una de las ideas del arrianismo: "Contra él

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, libro III, c. 25, pp. 555-556.

⁵⁵ NICOLAU, M., *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden*, Madrid, BAC, 1971, p. 4.

⁵⁶ *Ibíd*, p. 214.

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis*, pp. 289-290.

erró Arrio, diciendo que entre obispo y presbítero no debía hacerse distinción."⁵⁸ Por tanto, hablamos de dos dimensiones que se correlacionan: la jerarquía en el orden sacramental y la jerarquía en la 'Iglesia-institución'.

El orden no fue incluido entre los sacramentos de forma general hasta la aportación de Pedro Lombardo, el Maestro de las Sentencias del siglo XII, aunque la canonística lo había mencionado junto al resto de sacramentos en el Segundo Concilio Lateranense (1139)⁵⁹. Al igual que en otras listas sagradas del cristianismo, las incorporaciones del matrimonio y del orden configuraron el perfecto número siete para los sacramentos; número que no ha cambiado desde entonces. Además, la cruzada albigense y el combate contra la herejía a comienzos del siglo XIII, hicieron necesario establecer una sólida justificación teológica para la ortodoxia de los órdenes eclesiásticos.

El Cuarto Concilio Lateranense (1215) dedicó mucho espacio a establecer derechos y obligaciones tanto de los sacerdotes ordenados como de los clérigos y religiosos. La naturaleza canónica de este importante concilio, por encima de las disquisiciones teológicas, asumió los deberes reformistas que interesaban en aquel momento a la Iglesia. Se exigía del clero - en especial del presbiterado, como principal ministerio de la Iglesia - un régimen de vida ejemplar, coherente con su papel litúrgico y pastoral.

- La extremaunción.

. La función de la unción de enfermos era la curación del alma y el perdón de todos los pecados, en previsión de la muerte, y la fórmula era la siguiente: "Por esta unción y por su bondadosa misericordia te perdone el Señor todos los pecados que has cometido con la vista", y se seguía con los demás sentidos, pues la 'materia' era aceite de oliva bendecido que se debía administrar en las partes del cuerpo que representaban los cinco sentidos.⁶⁰

La extremaunción comparte con el bautismo y la confirmación la característica de ser un sacramento destinado a administrarse una sola vez en la vida, con la salvedad

⁵⁸ *Ibíd*, p. 291.

⁵⁹ NICOLAU, M., *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden*, p. 209.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis*, pp. 249-292.

de que podía darse el caso de tener que ofrecerse más veces, si fuera necesario. Dado el carácter último de este sacramento, antes de recibirse era necesaria la administración de la penitencia y la eucaristía, como proceso purificador

Dado que el origen de la enfermedad corporal, para los teólogos, era el pecado, al limpiar de pecado el cuerpo del enfermo, también se limpiaba la fuente de esa enfermedad. No obstante, no es necesario explicar cómo la realidad se imponía a cualquier teoría. Los teólogos explicaban la importancia de la unción sobre cualquier otra medida física y recomendaban preocuparse antes del sacramento que intentar resistirse inútilmente a los designios divinos: aunque el pecado sea la causa de la enfermedad y la extremaunción no consiga curar esta enfermedad, era imprescindible curar la causa, o lo que es lo mismo: limpiar el pecado, curar el alma, que era lo importante.⁶¹

Por último, nos interesa subrayar una característica común a todos los sacramentos en la Edad Media. Ignacio Oñatibia, atendiendo al estudio de J. Bouttier⁶², destaca como aspecto negativo el hecho de que la teología bajomedieval tratase los sacramentos de una forma prevalentemente encarnacionista: "La pérdida de todo sentido comunitario en la celebración del bautismo en este periodo tiene su reflejo en el poco relieve que adquiere la dimensión eclesial en la concepción de los teólogos."⁶³ Este cambio, que igualmente se dio en el resto de sacramentos, tiene relación con el materialismo sacramental, así como con la nueva religiosidad de los siglos XIV y XV, menos eclesiológica y más personal.

1.2.2. La doctrina catequética.

Aquí hablaremos brevemente de algunos puntos comunes en el contenido catequético que impulsaron los teólogos y concilios en la Baja Edad Media. Tanto en los sínodos como en los catecismos de origen no sinodal nos solemos encontrar con el mismo problema: no hay referencias explícitas sobre las fuentes en los que se basan,

⁶¹"Pues como este sacramento se ordena a curar la enfermedad corporal en cuanto es consecuencia del pecado, evidentemente también se ordena a otras consecuencias del pecado." TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, Libro IV, LXXIII, p. 780.

⁶² J. BOUTTIER, *La typologie du baptême d'après saint Thomas*, 1954, citado en OÑATIBIA, I., *Bautismo y confirmación*, Madrid, BAC, 2000, p. 73.

⁶³ OÑATIBIA, I., *Bautismo y confirmación*, p. 75.

exceptuando las mayores autoridades y Padres de la Iglesia. En cualquier caso, la doctrina catequética bajomedieval estaba ya tan establecida que no importa demasiado ubicar unas influencias determinadas. Nos bastará escoger algunas como representativas.

En lo que hemos llamado 'doctrina catequética' incluimos los conocimientos que idealmente pretendían transmitirse a los seculares. Parte de este contenido era letra sobre papel o, debería decirse, voz y recitación; pues es sabido que la transmisión del conocimiento era fundamentalmente oral. La otra parte del contenido, de carácter práctico, estaba pensado para ser aplicado a la vida cotidiana. Como ejemplo del primer tipo de contenido doctrinal tenemos el aprendizaje de ciertos rezos, considerados básicos: el Padrenuestro, el Ave María, el Credo y la Salve. En cuanto al segundo tipo: los pecados, las virtudes, los mandamientos, e incluso alguno de los artículos de fe eran constatables en la penitencia o estaban regulados en la legislación. Tomás de Aquino predicó y escribió acerca de los beneficios que producía el conocimiento y recitación de la oración, que ayuda al practicante a evitar el pecado, al ser "un remedio eficaz y útil contra los males."⁶⁴

Mencionaremos ahora, de pasada, algunos de los autores y aportaciones que consideramos más importantes en la historia de la catequesis medieval. Obviando ya a Agustín de Hipona, Isidoro de Sevilla y los demás Padres, una de las primeras influencias de la tradición escolástica la tenemos en Hugo de San Víctor (1096 - 1141) y su obra *De quinque septenis seu septenariis opusculum*, donde establece las distintas materias de la fe alrededor del número siete. Volvemos a encontrarnos con la importancia teológica e incluso estética de adaptar el contenido teológico al siete. Esta contingencia y, en cierta manera, arbitrariedad, promovió a partir del siglo XII la reiteración de algunos contenidos dentro de un mismo tratado, o bien la omisión de aquellos que no hacían cuadrar el número. El *De quinque...* de Hugo de San Víctor es un ejemplo de esto último, pues incluye siete Bienaventuranzas en lugar de las ocho que encontramos en los evangelios.⁶⁵ Ofrece cinco conjuntos de siete. Este contenido doctrinal, con alguna pequeña variación, se repetirá sucesivamente en los posteriores autores.

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis*, p. 102.

⁶⁵ RESINES, L., *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997, pp. 12-19

Siguiendo con las fuentes que pudieron influir a los catecismos castellanos, o bien servir como ejemplos representativos, Luis Resines⁶⁶ considera tres obras fundamentales: el *Speculum mundi* de Lorenzo de Orleans, el *De parvulis ad Christum trahendis* de Gerson y la serie de sermones de Tomás de Aquino, transcritos en forma de obra catequética. En realidad, esta última obra,⁶⁷ escrita en torno a 1273, no tuvo apenas difusión en Castilla, pero sintetiza la doctrina tomista de la *Summa*, que en cambio sí era bien conocida. La obra de Gerson, sin embargo, fue muy difundida, aunque no fuese tan rica en contenido catequético como su otra obra, menos conocida: *Opus tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi*. En base a estas fuentes, que conformaban el grueso de la tradición, anotaremos brevemente las listas del contenido doctrinal que habrían de pasar lentamente de los manuales teológicos a los catecismos sinodales, y por último a los fieles, como se pretendía.

Los siete *pecados* capitales: soberbia, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula y lujuria. Se establecieron, basados en Pedro Lombardo, en el canon 21 de Letrán IV.

Las siete *peticiones* del Padre Nuestro u oración dominical: "Santificado sea tu nombre/ venga a nosotros tu reino/ hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo/ el pan nuestro de cada día dánosle hoy/ perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores/ no nos dejes caer en la tentación/ líbranos del mal. Amén."⁶⁸

Los siete *dones* del espíritu santo: temor de Dios, piedad, ciencia, fortaleza, consejo, entendimiento y sabiduría.

Las siete *virtudes*. Aquí Hugo de San Víctor define las virtudes en relación a las Bienaventuranzas, pero no serían enseñadas de esta forma en la Baja Edad Media, sino ya como las cuatro virtudes cardinales - templanza, justicia, prudencia y fortaleza - y las tres teologales - fe, esperanza y caridad -. Cada una de estas virtudes se enfrenta respectivamente a los siete pecados capitales. Se insistía en ellos en la predicación a los fieles, y se sabe que Tomás de Aquino empleó directamente el tópico de la *vetula* como ejemplo de persona rústica que conseguirá salvarse simplemente por la fe: "...ningún filósofo antes de la venida de Cristo, aun con todo su esfuerzo, pudo saber acerca de

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ Hoy conocida y publicada como TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis* Madrid, Rialp, p. 2000.

⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis*, pp. 99-143.

Dios y de las cosas necesarias para la vida eterna lo que después de su venida sabe cualquier viejecilla por medio de la fe."⁶⁹

Las ocho *bienaventuranzas*, basadas en el sermón de la montaña del evangelio de Mateo.

Los diez *mandamientos* y los doce o catorce⁷⁰ *artículos de la fe*, basados en el Credo, que se resumen en que toda la fe cristiana versa sobre "la unidad [y divinidad] de Dios y la humanidad de Cristo."⁷¹

Relacionados con los mandamientos y las virtudes estaban las *obras de misericordia*, tanto corporales⁷² como espirituales. Ya hablamos de la importancia de la fe, pero la caridad, como virtud teologal, sirvió para justificar teóricamente las obras de misericordia.

Las oraciones del *Ave María* y la *Salve* estaban dedicadas a la Virgen María. La mariología tomó impulso en la Baja Edad Media, así como la cristología y las devociones de la Pasión y de los santos. Aquí, como en el resto de temas devocionales, el contenido teologal era variado y bastante menos organizado que en el contenido catequético estándar. Aunque, en palabras de García de Cortázar: "La piedad popular no necesitó las disquisiciones de los teólogos para, además de convertir el sábado en día dedicado a la Virgen, cerrar la distribución de las fiestas marianas a lo largo del calendario eclesiástico."⁷³ En cualquier caso, y pese a la gran importancia que tuvo la iniciativa de la Iglesia en beneficio de las devociones marianas y de los santos, no tocaremos este tema en este trabajo.

⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis*, p. 19.

⁷⁰ Dependiendo el autor, se adecuaban al religioso número doce, o a la división simétrica de los grupos de siete artículos, uno referido a la humanidad de Cristo y otro a su divinidad. Tanto el doce como el siete eran números de alto valor simbólico.

⁷¹ TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología*, Barcelona, Folio, 2002, p. 18.

⁷² Basadas en el siguiente pasaje bíblico: "Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me recibisteis, anduve sin ropa y me vestisteis, caí enfermo y me visitasteis, estuve en la cárcel y vinisteis a verme..." (Mt 25, 35-40), *La Biblia de estudio*, p. 1586.

⁷³ GARCÍA DE CORTAZAR, J.A., *Historia religiosa del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2012, p. 469.

2. El contexto castellano en la Baja Edad Media.

2.1. El contexto social.

El siglo XIV comienza con una importante crisis que afecta a todos los reinos del Occidente cristiano, con sus respectivas particularidades y evolución propia. Desde esta perspectiva, hay que situar a Castilla en el contexto de una crisis económica generalizada, que se manifestó de muy diversas maneras y tuvo sus antecedentes en las últimas décadas del siglo anterior, tras el cenit del crecimiento económico. Pero, teniendo en cuenta el marco europeo, el trabajo que se ha realizado en las últimas décadas atiende más a comprender la coyuntura castellana. La historiografía más tradicional tomaba como referencia la peste negra y los conocidos focos epidémicos de otras regiones de Europa. Tal vez por su aspecto dramático e inmediatez, que motivaron su destacado reflejo en los documentos, como apunta Mercedes Borrero.⁷⁴ Pero los posteriores estudios sobre el siglo XIV han sido cada vez más rigurosos y centrados en los datos positivos en torno al ámbito geográfico de Castilla y León.

También la tesis malthusiana ha sido refutada para el caso castellano, al menos como causa fundamental, pues ya comprobó Julio Valdeón que la situación, justo antes de la crisis, era "casi antitética con respecto a la que suele presentarse para el occidente de Europa."⁷⁵ Esto es, que no había ni sobreproducción ni exceso demográfico, dada la repoblación en el sur peninsular. No olvidamos, pese a todo, que el avance cristiano en el sur de la península se congeló en la década de 1260, fortaleciéndose el reino nazarí de Granada, que sobreviviría hasta la conquista de los Reyes Católicos.

Las principales manifestaciones de la llamada 'crisis del siglo' suelen sintetizarse en "peste, hambre y guerra", de tal forma que este triple esquema se ha convertido en un lugar común en nuestra historiografía. Sobre la peste en Castilla, los resultados obtenidos por la investigación son todavía desalentadores, en comparación al trabajo realizado para el caso de otras regiones. A. Vaca Lorenzo⁷⁶ aduce razones de diverso calado: metodológicamente, la tradición historiográfica española, al menos hasta los

⁷⁴ BORRERO FERNÁNDEZ, M., «El mundo rural y la crisis del siglo XIV. Un tema historiográfico en proceso de revisión» en *Edad Media. Revista de Historia*, 8 (2007), pp. 37-58. 2007.

⁷⁵ VALDEÓN BARUQUE, J., «Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla» en *En la España medieval*, nº 4, 1984, pp. 1049-1062.

⁷⁶ VACA LORENZO, A., «La peste negra en Castilla. Aportación al estudio de algunas de sus consecuencias económicas y sociales» en *Studia historica. Historia medieval*, nº 2, 1984, pp. 89-107.

años setenta, atendía más a estudios teórico-temáticos; aparte de esto, disponemos de pocas noticias al respecto en las fuentes documentales, pues las crónicas castellanas fueron escuetas al respecto. El funesto 1348 tiene su eco en la *Crónica* de Alfonso XI: *Ésta fue la primera et grande pestilencia que es llamada mortandad grande*⁷⁷. Y en las cortes de Valladolid de 1351 quedó escrito *después de las grandes mortandades*⁷⁸; el mismo monarca había muerto un año antes a causa de la peste. En cualquier caso, no podemos establecer conclusiones precipitadas, pues, en palabras de A. Vaca:

"...la Peste Negra unía y sumaba sus efectos a los de otros fenómenos, tales como los causados por el hambre y la guerra, que se añadían a los de la caída del índice de natalidad y a los del aumento del correspondiente a la emigración, fenómenos todos que ya venían actuando intensamente sobre la sociedad castellana. De ahí que resulte prácticamente imposible poder precisar las consecuencias demográficas de cada uno de ellos que, en su conjunto, suelen ser achacadas, como fenómeno más espectacular, a la sola acción de la Peste Negra."⁷⁹

En los sínodos castellanos se refleja aún menos la presencia de la peste, ya que no era un problema que incumbiera directamente a los asuntos religiosos, pero indirectamente podemos extraer información interesante. Llamam la atención algunas preocupaciones reflejadas y toda la casuística de reglas montada sobre ellas. Por ejemplo, en el sínodo celebrado en la catedral de Salamanca en 1410⁸⁰ se dedica mucho espacio a tratar el modo de acción en el caso de que un sacerdote enfermase repentinamente mientras oficiaba la misa. La peste solía atacar más o menos cada diez años, hasta que el problema fue atenuándose en el siglo XV, sin desaparecer jamás del todo.

En cuanto al hambre, la crisis económica debilitó a los castellanos para enfrentarse a los desastres naturales que aparecen en los documentos. En 1302 la península ibérica debió sufrir una hambruna generalizada en todos los reinos,⁸¹ y

⁷⁷ VALDEÓN BARUQUE, J., *Los Trastámaras. El triunfo de una dinastía bastarda*, Madrid, Planeta, 2010, p. 16.

⁷⁸ *Ibíd*, p. 17.

⁷⁹ VACA LORENZO, A., «La peste negra en Castilla. Aportación al estudio de algunas de sus consecuencias económicas y sociales».

⁸⁰ GARCÍA y GARCÍA, A. *Sydonicon Hispanum IV*, Madrid, BAC, 1987, p. 134.

⁸¹ ROYER DE CARDINAL, S., *Morir en España*, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, 1992.

durante el siglo continuaron los años de escasez, pues en las décadas de 1330 y 1340 hubo de nuevo varias hambrunas que asolaron Castilla. Nos encontramos en las cortes de Burgos de 1345 con lo siguiente: *fue muy grant mortandat en los ganados, e otrosí la simiença muy tardía por el fuerte temporal que ha fecho de muy grandes nieves e de grandes yelos*⁸². Si tenemos en cuenta que la alimentación normal de un campesino era de por sí desequilibrada,⁸³ insuficiente en vitaminas y proteínas, más se notaba entonces esa flaqueza en los tiempos de escasez. El pan era el alimento común, e incluso su nombre ha quedado como un sinónimo de "comida"; ligado, además, desde antaño al universo simbólico del cristianismo, como ha llegado hasta nuestros tiempos. Cuando faltaba el cereal, comenzaban los problemas. Ya lo dice el Padre Nuestro – "danos hoy nuestro pan de cada día"- y también la primera obra de misericordia – "dar de comer al hambriento"-.

Hay un común acuerdo en sostener que los famosos "despoblados" en el campo no se debieron tanto a la peste y epidemias - que afectaron más a las ciudades - y sí a la reorganización del espacio y la migración a lugares más rentables.⁸⁴ Aunque las epidemias se cebaban en los núcleos urbanos, los campesinos eran el grupo social más indefenso ante los desastres naturales y las guerras.

A mediados del siglo, habían subido ya tanto los precios como los salarios, debido al descenso de población; dice también la Crónica de Alfonso XI que en 1343 *encarescieron las viandas et llegaron a grand precio*⁸⁵. No obstante, precisamente por la crisis agraria, la ganadería se vio muy beneficiada. También la manufactura urbana y las exportaciones de lana tuvieron un fuerte empuje por la Guerra de los Cien Años, que impedía a Flandes importar lana de Inglaterra. El siglo XV vería una mejora económica y una recuperación demográfica. Ahora se buscaban nuevas tierras para el cultivo, donde antes solo había decrecimiento. Además, mejoró notablemente el comercio interior, siendo muy exitosas las ferias de la Cuenca del Duero, en especial la de Medina del Campo.

⁸² VALDEÓN BARUQUE, J., *Los Trastámaras. El triunfo de una dinastía bastarda*, 18.

⁸³ DELUMEAU, J. *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2012, pp. 206-212.

⁸⁴ FERNÁNDEZ CONDE, F.J., *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*, Oviedo, Trea, 2011, p. 26.

⁸⁵ VALDEÓN BARUQUE, J., *Los Trastámaras. El triunfo de una dinastía bastarda*, p. 18.

La violencia fue otra de las características de la sociedad bajomedieval; especialmente duros fueron los años que correspondieron a la Guerra de los dos Pedros y a la guerra castellana entre Pedro I y el futuro Enrique II. A partir del ecuador del siglo, la nobleza se hizo fuerte y endureció los usos de dominación sobre el campesinado. La violencia, los abusos y los conflictos de bandos entre el poder señorial y el concejil se extenderían también a lo largo del siglo XV, destacando en ello las épocas de Enrique IV y los primeros años de los Reyes Católicos. Como es lógico, fueron las épocas de mayor inestabilidad política las que propiciaron la inseguridad y la violencia en el reino, periodos que incluyen desde la minoría de edad de Alfonso XI hasta la guerra de Sucesión castellana de la segunda mitad del siglo XV. La Iglesia también se vio inmersa en problemas con la nobleza. Así, por ejemplo, se sabe que el obispo segoviano Pedro de Cuéllar - que nos interesará más adelante por motivos propios de este trabajo - en 1326 participó en una reunión de obispos castellanos en Medina del Campo para pedir ayuda al rey contra los abusos nobiliarios sobre el patrimonio eclesiástico.⁸⁶

En los núcleos urbanos, la oligarquía se organizaba en redes clientelares que garantizaban su protección. Fue habitual la violencia de los bandos entre 1420 y 1480, durante el *tiempo de las inquietudes del reino*.⁸⁷ Las ordenanzas municipales propiciaban un arrinconamiento y culpabilización de los estratos más bajos y marginales de la sociedad; una "demonología social" que quizás pretendía encubrir la ineficacia institucional,⁸⁸ dada la inmunidad de la que gozaba la oligarquía. También la institución eclesiástica miró por sus intereses y reforzó las medidas contra los que robaban su patrimonio o defraudaban en el pago de los diezmos, endureciendo las penas y realizando inventarios de sus bienes.⁸⁹

En la ciudad, los vínculos sociales se articulaban en los barrios, que funcionaban a modo de aldeas, donde las familias vecinales ofrecían apoyo, solidaridad o censuraban determinados comportamientos. Las parroquias, en segundo término, ligaban a sus parroquianos con vínculos estrechos y podían llegar a encauzar impulsos, defender

⁸⁶ DE BENITO PASCUAL, J., «Reivindicación de don Pedro de Cuéllar, obispo de Segovia (c. 1322- 1350) » en La Villa, la revista de Cuéllar, nº 37, Abril de 2009.

⁸⁷ LÓPEZ GÓMEZ, O., «La paz en las ciudades de Castilla (Siglos XIV y XV)» en Edad Media. Rev. Hist., 11 (2010), pp. 123-149.

⁸⁸ MULLET, M., *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 12 y 77.

⁸⁹ MARTÍN, JL. y LINAGE CONDE, A., *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987, p. 15.

valores y evitar en ocasiones los delitos.⁹⁰ Otras asociaciones interesadas, ligadas en mayor o menor medida a la parroquia, servían de apoyo e identidad, como las cofradías, que vieron un auge al final de la Edad Media, canalizando las devociones populares. En muchos casos, las cofradías funcionaban a modo de segunda familia, en familias desestructuradas por la muerte.

Las condiciones económicas, los nuevos sentimientos populares, así como la piedad, el miedo y el desconocimiento sobre la causa de la peste fueron motivos que acrecentaron a la hostilidad hacia los judíos que se fraguó en la Castilla del siglo XIV. Hasta esta época, el colectivo judío había vivido en una paz relativa, al menos en comparación a otros reinos europeos, pues los decretos del cuarto Concilio de Letrán tardaron en llevarse a la práctica,⁹¹ de donde concluimos que la realidad castellana en cuanto a la tolerancia o la persecución a los judíos difería de la de otras regiones. El apoyo de Pedro I a las minorías judías y musulmanas fue usada en desfavor de éstas por Enrique II, lo que generó una dinámica social que posteriormente los monarcas, dueños y protectores del colectivo judío de sus ciudades, no pudieron controlar. El mejor ejemplo de este descontrol lo tenemos en 1391, cuando, a raíz de las acaloradas predicaciones de Ferrán Martínez en la diócesis de Sevilla, se produjeron matanzas y persecución indiscriminada primero en Sevilla, y luego en otras muchas ciudades de Castilla y Aragón.

A principios del siglo XV el número de judíos había descendido notablemente en la Corona de Castilla, pues muchos optaron por la conversión. Predicadores como Vicente Ferrer incitaron a ello, mientras que los judíos que prefirieron continuar con sus prácticas religiosas sufrieron cada vez más del constreñimiento legal, que se había desarrollado como "todo un cuerpo de legislación antijudía."⁹² Ya no bastaba con que portasen señales distintivas, en una sociedad donde el aspecto exterior y la ropa eran tan importantes, sino que se les quiso separar totalmente de los cristianos: en 1412, las Leyes de Ayllón dispusieron que los judíos debían *vivir apartados de los christianos, en un lugar aparte de la çibdad, villa o logar donde fueren veçinos, que sean çercados de una çerca en derredor.*⁹³ Los judíos fueron eliminados como realidad en Castilla con su expulsión en 1492, pero el problema que heredó el siglo XV y se trasladó al XVI fue el

⁹⁰ LÓPEZ GÓMEZ, O., «La paz en las ciudades de Castilla (Siglos XIV y XV)».

⁹¹ KNOWLES, M.D., *Nueva Historia de la Iglesia II*, Madrid, Cristiandad, 1977, pp. 379-447.

⁹² VALDEÓN BARUQUE, J., *Los Trastámaras. El triunfo de una dinastía bastarda*, 147.

⁹³ *Ibíd*, p. 148.

de los conversos o 'cristianos nuevos', que acabaron recibiendo la misma hostilidad popular e institucional y generándose con la Inquisición - sobre todo ya en la segunda mitad del siglo XVI - un clima insano de temor y represión hacia los llamados 'marranos', o descendientes de conversos.

2.2. La reforma de la Iglesia castellana.

Paralela a las manifestaciones de crisis bajomedieval anteriormente comentadas, y por extensión a todos los ámbitos, suele hablarse también de crisis religiosa. Hay que tomar esto con cautela, pues estamos hablando de una época de gran sensibilidad religiosa; los problemas que constantemente criticaban los reformistas atendían más a las buenas maneras que exigía la institución eclesiástica, desde la buena práctica de la ortodoxia hasta la vida que debía mostrar el clero. Uno de los problemas básicos era que el clero vivía de sus beneficios sin atender a sus responsabilidades.

La piedad del pueblo cambió progresivamente hacia devociones que en muchas ocasiones convivían con otras creencias y prácticas no cristianas, consideradas supersticiones por el clero. Pero la característica principal de la época, causa de la nueva sensibilidad religiosa, era el miedo a la muerte, que incluía otros miedos relacionados con las distintas manifestaciones de la crisis: "La presencia de la muerte en el interior de las murallas era indiscutible, y la Iglesia poseía las llaves del Paraíso. La cotidianidad estaba tan empapada de religión que se diluían las fronteras entre lo sagrado y lo profano."⁹⁴

Inocencio III había sido el protagonista del Cuarto Concilio Lateranense, el más importante de los concilios medievales. Una vez más, estaba dedicado a "erradicar vicios, inculcar virtudes, corregir defectos y reformar costumbres."⁹⁵ Pero destaca sobre otros grandes concilios antiguos el hecho de que la mayoría de sus decretos atendieran a cuestiones disciplinarias y prácticas, como dijimos. Estos decretos sirvieron de referencia al periodo bajo-medieval, aunque en muchos contextos tardaron décadas - si no siglos - en llegar a ejecutarse de algún modo. En 1228, fue enviado a Castilla el legado pontificio Juan de Abbeville, que constató la ignorancia y los muchos defectos

⁹⁴ LÓPEZ GÓMEZ, O., «La paz en las ciudades de Castilla (Siglos XIV y XV)».

⁹⁵ TANNER, N.P., *Los concilios de la Iglesia*, p. 65.

del clero castellano. En la sede primada de Toledo, Jiménez de Rada recogió la presencia del legado, pero no se tomaron las medidas adecuadas.⁹⁶ En algunos sínodos se Galicia se plasmó en cierta forma la influencia lateranense, aunque parece que no se lo tomaron muy en serio; de su influencia en Burgos y Oviedo no sabemos nada; solamente León sentaría las bases de la reforma gracias a su obispo Martín Fernández (1254 - 1289).

El siglo XIV vio muchos cambios en la esfera eclesiástica, tanto a nivel general como en el caso de Castilla. En 1309 comienza el papado de Aviñón, el llamado 'cautiverio babilónico'. La literatura reformista, iniciada por los frailes espirituales, fue una consecuencia natural y necesaria, aunque según Ricardo García Villoslada, en cierta forma envenenó el problema, tanto del papado de Avignon como del posterior Cisma, al hablar de la Iglesia como la meretriz de Babilonia.⁹⁷ Hacía tiempo ya que los pulsos de poder dentro de la Cristiandad no se centraban únicamente en el Sacro Imperio y sus satélites, y ahora el reino de Francia tenía al papa en sus dominios. No obstante, no todo fue negativo: Clemente V convocó el importante concilio de Vienne (1311), que por extensión habría de tener una importancia crucial en la reforma de la Iglesia castellana. En palabras de J.A. Bonachía: "...*reformatio tan in capite et in membris*, se erigió como una de las grandes consignas de la vida de la Iglesia durante toda la baja Edad Media y los primeros tiempos de la Modernidad."⁹⁸

En Castilla, fue a raíz de la visita del legado de Juan XXII, Guillermo Peyre de Godin, entre 1321 y 1323, cuando se inició la lenta reforma. El cardenal Guillermo sintetizó en su labor las normativas de Letrán IV, Vienne (1311-12) y la política centralizadora de Juan XXII;⁹⁹ todo el siglo XIV bebió del influjo del Concilio de Valladolid de 1322. Guillermo Peyre de Godin era un experto embajador que provenía de la orden de Predicadores y había enseñado teología tomista en París antes de ser nombrado cardenal, por lo que era la persona perfecta para llevar a cabo la misión reformadora.

⁹⁶ SOTO RÁBANOS, J.M., «Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)», Barcelona, Anuario de Estudios Medievales 23, 1993, pp. 257-353.

⁹⁷ VILLOSLADA, R.G., *Historia de la Iglesia católica III*, Madrid, BAC, 1960, pp. 595-621.

⁹⁸ BONACHÍA HERNANDO, J.A., «La iglesia de Castilla, la reforma del clero y el Concilio de Aranda de Duero de 1473», en *Biblioteca: estudio e investigación*, nº. 25, 2010, pp. 269-298.

⁹⁹ SÁNCHEZ HERRERO, J., «La jerarquía eclesiástica y su doctrina pedagógica» en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid, BAC, 1995, pp. 145 - 158.

Los antecedentes eran la preocupación de la Santa Sede por el estado de la Iglesia castellana y su malogrado episcopado, abandonado a su suerte, así como la acumulación de beneficios y el cada vez más ignorante clero. La situación de inestabilidad política debida a la minoría de Alfonso XI agravaba los problemas. El papa Juan XXII había mandado un mensaje claro de denuncia en 1318, donde acusaba a los castellanos de hacer oídos sordos a las normas establecidas en los concilios a partir de Letrán IV, que prohibían el concubinato clerical y la simonía. Al enviar al legado Guillermo a Castilla a principios de 1321, se inició durante casi tres años un proceso que culminó en el dicho concilio, llamado de Valladolid por acabar en esta ciudad. Los objetivos del legado no solo tenían que ver con la reforma religiosa, sino que también atendían al asunto musulmán y al problema político¹⁰⁰.

Durante el conflictivo reinado de Pedro I el Cruel - o el Justiciero -, la jerarquía eclesiástica había visto peligrar muchos de sus privilegios, cosa que cambió con la llegada al trono de Enrique II (1369 - 1379) el de las mercedes, que confirmó viejos privilegios al clero. Coincidió su reinado con el Cisma, y Castilla se adhirió al papa de Avignon. Posteriormente, el pontífice español Benedicto XIII, el 'Papa Luna' (1394 - 1423) favorecería a las universidades castellanas, como otros papas aviñonenses habían hecho con las francesas, y con la bula *Sincerae devotionis* (1416) reorganizó la nueva facultad de Teología de Salamanca.

La reforma eclesiástica durante el periodo trastámara tuvo también tinte político ligado a la monarquía. No en vano se fundó la orden de los jerónimos, ligada al monarquismo, y posteriormente fueron reformándose las distintas órdenes religiosas. El más intervencionista de los monarcas en asuntos religiosos, al menos hasta la llegada de los Reyes Católicos, fue Juan I (1379 - 1390), reformador y piadoso. Las palabras con las que comienza el ordenamiento de las Cortes de Briviesca de 1387 hablan por sí solas: *E por que las cosas de Dios deuen ser comienço de quales quier buenas obras, será dellas el primer tractado...*¹⁰¹ Juan I se preocupó de las fundaciones cartujas en Castilla y levantó el monasterio de San Benito en Valladolid, buscando cimentar así la reforma monástica. El importante arzobispo de Toledo, Pedro Tenorio, fue un "campeón

¹⁰⁰ SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Sevilla, Universidad de la Laguna, 1976, pp. 35-36.

¹⁰¹ VALDEÓN BARUQUE, J., *Los Trastámaras. El triunfo de una dinastía bastarda*, pp. 73-77.

del monarquismo"¹⁰², y sus iniciativas reformadoras no pueden entenderse sin tener en cuenta la dimensión política. Pero Pedro Tenorio no tuvo a nadie que continuara su labor: su sínodo de 1379 fue el último de los sínodos toledanos, en sequía reformista durante casi cien años. Por otra parte, la dinámica de sínodos diocesanos no se congeló, y desde la perspectiva europea había un llamamiento general a la reforma.

En cuanto a la cultura, ya desde el siglo XIV el castellano había acabado por hacerse un hueco en casi todos los registros en Castilla, incluido el eclesiástico, baluarte de la lengua latina. El influjo de la corte de los monarcas trastámaras herederos del aura cultural de Alfonso X se extendía a la alta nobleza, que quería imitar la majestad que otorga ese ambiente cultural. Bien pudo ser que en ningún otro país del Occidente europeo existiesen tantos escritores surgidos de las filas de este grupo social.¹⁰³ El humanismo italiano había comenzado a llegar a Castilla con su propia impronta nacional, personificado en escritores, grandes magnates e impulsores de traducciones, como Íñigo López de Mendoza, o singulares caballeros pre-renacentistas como Jorge Manrique. Esta corriente de pensamiento, unida a las nuevas sensibilidades que buscaban una religión más sentida, colaboraría a su manera en el proceso de reforma.

Aunque eran las órdenes mendicantes las directamente involucradas en la reforma de la religiosidad popular. Los predicadores franciscanos eran vistos por los reyes y la aristocracia como el mejor ejemplo de vida piadosa, y podemos constatarlo por las donaciones testamentarias a conventos, o los enterramientos de hombres ricos amortajados con hábito de fraile. Los dominicos se encargaban, no solo de la predicación, sino de la transmisión y creación de saber, y su influencia se extendía desde las cátedras de las universidades hasta la plaza pública.

En la primera mitad del siglo XV, faltaron prelados reformistas de la talla de Pedro Tenorio, aunque encontramos excepciones como Pablo de Santa María, Alvar García de Santa María, Gonzalo de Alba, Alonso de Cartagena, Alonso de Madrigal y Lope de Barrientos. En todo caso, el arzobispado de Toledo notó una mengua en las iniciativas sinodales, debido a que sus prelados vivían más atentos a la corte y la política del mundo seglar, que a los asuntos propiamente religiosos. En la época de Juan

¹⁰² NIETO SORIA, J.M., «La configuración eclesiástica de la realeza trastámara en Castilla (1369-1474). Una perspectiva de análisis» en *La España Medieval* - nº13., Ed. Universidad Complutense Madrid, p. 1990.

¹⁰³ BECEIRO PITA, I., *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Murcia, Ed. Ed. Nausicaa, 2007, p. 219.

II (1406 - 1454) no faltarían enfrentamientos entre la realeza y la nobleza, sumando al conjunto la amenaza de los infantes de Aragón y la actuación del valido Álvaro de Luna. Por su parte, el reinado de Enrique IV (1454 - 1474) sufrió una cruenta guerra dinástica. Los jerarcas de la Iglesia castellana tenían bastante con decidir el bando por el que apostar, o defender sus intereses frente a las usurpaciones regias, cada vez más elevadas.¹⁰⁴

En 1473, el arzobispo Alfonso Carrillo convocó al fin concilio en Aranda de Duero, dando comienzo a una nueva y definitiva etapa reformista. En su excepcional discurso, se lamentaba del abandono sinodal del siglo: "Enseñados juiciosamente desde el cielo de este modo, los Padres preparadores de los cánones conciliares decretaron prudentemente que los obispos metropolitanos, junto con sus sufragáneos, debían celebrar todos los años estos mismos sacrosantos concilios provinciales. Pero, ¡oh dolor!, el enemigo del género humano llenó toda España de tantas calamitosas tribulaciones, turbaciones y desgracias, que no pudo llevarse a cabo una obra tan piadosa y santa en el larguísimo espacio de tiempo que nos precede..."¹⁰⁵

El propio Carrillo, hombre ambicioso e intrigante, no era en absoluto un ejemplo de prelado reformista, sino que pertenecía más bien a la herencia anterior de obispos que se preocupaban más por la política civil y la dinámica del poder; pero gracias a esta iniciativa y a la posterior labor de Pedro González de Mendoza, Diego de Deza y sobre todo Francisco Jiménez de Cisneros, ya en época de los Reyes Católicos, la Iglesia castellana conoció el cambio real. Para esta reforma hizo falta renovar el episcopado y las órdenes religiosas. Pero esta época ya no nos compete en este trabajo.

¹⁰⁴ NIETO SORIA, J.M., «La configuración eclesiástica de la realeza trastámara en Castilla (1369-1474). Una perspectiva de análisis».

¹⁰⁵ PÉREZ GONZÁLEZ, C. (ed.) *El concilio de Aranda (1473)*, Segovia, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007, pp. 143-144.

3. La catequesis en la acción sinodal.

3.1. La legislación de la catequesis.

En este capítulo abordaremos la transmisión del contenido doctrinal en Castilla y su evolución a través de las fuentes que podemos denominar *catecismos*, así como disposiciones en las constituciones sinodales referidas a la *catequesis*. En la Baja Edad Media, los catecismos se producían por y para los sínodos, salvo excepciones puntuales de literatura religiosa; la iniciativa particular era muy rara y no se empezó a extender hasta la Edad Moderna.

Tema aparte supondría hablar de las fuentes doctrinales, que no solo beben de los concilios ecuménicos y diocesanos, sino también del Derecho castellano, las *Partidas* de Alfonso X y obras teológicas de distinta procedencia, cuyo problema ya tratamos en el primer capítulo. Lo que nos importa ahora es la transmisión del contenido catequético, y esa dinámica en los siglos XIV y XV funcionaba a través de la acción sinodal. Según J. Sánchez Herrero, a partir del último tercio del siglo XV comenzó a invertirse la dinámica: los sínodos oficializaban y promovían un movimiento ya existente.¹⁰⁶ En todo caso, aquí nos interesan solo los catecismos pertenecientes o relacionados con las fuentes sinodales.

La finalidad principal del sínodo era reformar las costumbres y fomentar la vivencia religiosa del clero y del pueblo¹⁰⁷, y esto incluía el ejercicio de una labor pastoral que, en el contexto y espacio temporal que estamos tratando, sentaba sus bases en el intento de educar a un clero ignorante. Podríamos dividir la acción sinodal castellana en distintos periodos, donde el concilio nacional de Valladolid de 1322 serviría de punto de inflexión. Los precedentes a esta importante fecha dejan bastante que desear, pues, como dijimos, durante el siglo XIII Castilla estuvo ausente de las principales reformas de la Iglesia romana.

Desde Letrán IV (1215), la norma exigía que las provincias eclesiásticas y las diócesis celebraran como mínimo un sínodo al año. El Concilio legatino de Valladolid ampliaría el mínimo exigido a dos sínodos anuales. Pero, con sus apenas siete concilios

¹⁰⁶ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Los sínodos y la catequesis» en Los Sínodos diocesanos del pueblo de Dios: actas del V Simposio de Teología Histórica (24-26 octubre 1988), 1988, pp. 159-196.

¹⁰⁷ CANTELAR RODRÍGUEZ, F., «El Sydonicon Hispanum, espejo de la España medieval» en Anuario de Historia de la Iglesia, núm. 17, Universidad de Navarra, 2008, pp. 337-341.

provinciales y veinticuatro sínodos diocesanos entre 1215 y 1321, Castilla mantuvo la media de 0'22 sínodos por año.¹⁰⁸ Conviene recordar que se celebraron muchos más sínodos que aquellos de los cuales queda noticia, así que hay que considerar estas estadísticas con un relativo valor indicativo. Las diócesis de Aragón ralentizarían posteriormente el primer empuje reformador del siglo XIII, mientras que la preocupación por la educación religiosa en Castilla, unida a la reforma impulsada por la legación papal, comenzaría de verdad su andadura a principios del siglo XIV.

Los sínodos no solo se ocupaban del contenido catequético que conforma los *catecismos* o tratados de diversa denominación, como veremos más adelante, sino que también fijaban unas normas en torno a la forma de transmitirlos. Llamamos 'catequesis' a la labor pastoral de enseñanza de la doctrina cristiana, basada principalmente en la comunicación oral entre un catequista - ya fuese un clérigo, sacerdote curado o un fraile predicador - y unos legos, fuesen niños o adultos. Los textos escritos no eran más que instrumentos variados que servían a la catequesis, pero es importante subrayar la naturaleza oral de la transmisión del conocimiento en la Edad Media; más aún cuando se trataba de educar a un pueblo analfabeto. El estudio de la catequesis parte de una carencia importante, de la que debe ser consciente, al contar fundamentalmente con fuentes escritas.

La investigación sobre la catequesis medieval castellana cuenta además con otra dificultad añadida, relativa a la falta de fuentes documentales. Se conservan muchas noticias sobre la catequesis del siglo XVI, tanto en los sínodos como en diversos tratados y manuales que incluyen en su contenido recomendaciones para la transmisión del conocimiento; pero en comparación, los siglos XIV y XV son un terreno baldío.

A pesar de todo, no hay razón para el pesimismo, pues en los últimos tiempos se han abierto nuevas líneas de investigación al respecto de la catequesis medieval castellana, siguiendo la estela de investigadores como J. Sánchez Herrero o J.L. Martín y A. Linage Conde. Por citar solo algunos nombres: P. M. Cátedra, L. Resines, J.M. Soto Rábanos y F. J. Fernández Conde han aportado, cada uno en su especialidad, claves para estudiar la transmisión de la religión en la Baja Edad Media. Tampoco podemos olvidar el viraje interdisciplinar que ha tomado este campo unido a la historia

¹⁰⁸ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Catequesis y predicación» en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid, BAC, 1995, p. 205.

de la literatura, cuyos estudios históricos y filológicos han sido bastante útiles para adquirir una perspectiva más amplia de análisis. Éste es, en palabras de Ladero Quesada, "un terreno que todavía dará muchas cosechas, más valiosas cuanto más se controle el subjetivismo inherente a la lectura..."¹⁰⁹

3.1.1. La formación del clero.

La Iglesia sostenía que todos los cristianos debían conocer al menos los rudimentos básicos de la fe. A partir de ahí, la exigencia de conocimientos dependía del lugar que cada uno ocupaba para la institución. La mejor explicitación castellana se encuentra en el *Libro sinodal* de Gonzalo de Alba (1410), donde se establecen tres grados de exigencia: en el más alto lugar, la formación del papa y los obispos; en segundo orden, la formación de los clérigos con cura de almas y predicadores; en último lugar, la formación del pueblo, los legos:

*...unos son dichos altos, e otros baxos, e otros medianeros. Los primeros son el papa e los obispos, e los segundos son los legos, los terceros son los clerigos saçerdotes e los curados simples. Los primeros son obligados de saber estos arthiculos de la fe que dichos son, non tan solamente claramente e explicitamente quanto al seso literal, mas aun que sepan defenderlos contra los ereges, e declararlos a los fieles, e asignar razones por ellos [...] Los medianos de la Eglesia son los curados simples e aquellos que han ofiçios de ensennar a los otros, asi commo son los pedricadores e los maestros e los doctores. E a estos pertenesçe saber abiertamente lo que convien a sus ofiçios [...] lo que pertenesçe a la aministraçion de los sacramentos [...] Los baxos, asi commo los legos, non son obligados de saber abiertamente sinon quanto les fuere ensennado por sus clerigos e pueden deprender por la costunbre de la Eglesia...*¹¹⁰

Gonzalo de Alba ofrece la analogía de los obispos como los pastores del rebaño que deben cuidar la ortodoxia doctrinal; a los sacerdotes les destina la cura de almas, dando más importancia a que sepan administrar los sacramentos, predicar a los fieles y

¹⁰⁹ LADERO QUESADA, M.A., «Historia de la Iglesia en la España medieval» en *Historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, Fundación Universitaria San Antonio, España, 2001, p. 138.

¹¹⁰ GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.); *Sydonicon Hispanum IV*, Madrid, BAC, 1987, *Libro sinodal de 1410*, c. 6., pp. 188 - 189. (En adelante: *Synodicon*, volumen, sínodo, canon, página.)

oficiar la misa que a sus conocimientos teológicos. En cuanto a los fieles, basta que sepan los artículos de fe, las oraciones básicas y algunos rudimentos de memoria, así como un adecuado hábito cristiano basado en recibir los sacramentos, celebrar las fiestas establecidas y recibir pasivamente las prédicas del clero. Es notorio que se les prohíba tajantemente cuestionar la doctrina o discutirla, y por tanto, no solo no era necesario que adquiriesen más conocimientos que los mínimos indispensables, sino que podía resultar peligroso para el celo de la ortodoxia:

*'Mandamos a todos los clerigos curados que por muchas vegadas amonesten a sus feligreses legos que non se entremetan de demandar razon de las cosas que son de la fe [...] mas que los crean firmemente sin dubda ninguna [...] nin se entremetan de disputar en las cosas que son de la fe, nin crean a lo que les paresçe segund su seso contra ella...'*¹¹¹

Los fieles no debían departir sobre cuestiones de fe. Ésta es una idea plenamente eclesiástica: la doctrina es patrimonio de la Iglesia, y solo sus ministros pueden hacer uso de ese patrimonio, pues lo contrario puede llevar a sacrilegios, heterodoxias o herejías. Encuentro, además, el tabú medieval con respecto al conocimiento inapropiado en manos de legos o, peor aún, *rusticos* y *simples*.¹¹² En una sociedad donde el simple hecho de haber nacido en el grupo de los *rusticos* conllevaba de por sí una carga recriminatoria - como si los campesinos y pastores personificasen los siete pecados capitales -, el conocimiento inapropiado era visto como un mal que les envilecía aún más. "De esta consideración de la inclinación original al mal [...] se pasa a tener miedo al conocimiento, al saber más allá de lo que cada uno debe saber por razón de su estado."¹¹³

En cuanto la institución fue conformándose como un andamiaje jerárquico, la legislación lateranense intentó regular la formación del clero. El canon 18 de Letrán III (1179) mandaba que cada iglesia catedral tenía que proveer un beneficio para un maestro destinado a la enseñanza gratuita a los clérigos. Letrán IV (1215) continuó esta política, distinguiendo las escuelas catedralicias de las arzobispales; en las primeras,

¹¹¹ *Ibíd.*

¹¹² Carlo Ginzburg realizó una valiosa aportación a la *Microhistoria* con su obra *El queso y los gusanos*, que reconstruye la vida de un molinero del siglo XVI, en base fuentes conservadas de procesos de la Inquisición. El molinero, Menocchio, que excepcionalmente sabía leer, había desarrollado una herética concepción del mundo en base a las interpretaciones que había realizado de ciertas lecturas.

¹¹³ SOTO RÁBANOS, J.M., «Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media hispana», en *Hispania Sacra* LVIII, 118, 2006, p. 437.

bastaba un maestro de gramática - latina, se entiende -, mientras que las segundas debían tener un maestro en teología. Los clérigos de la diócesis, por tanto, se debían formar en las escuelas catedralicias, y no saber *hablar latín* indicaba que no lo habían hecho. En el siglo XIV, el cardenal legado Guillermo estableció en Valladolid (1322) que "en todas las ciudades y poblaciones señaladas, dos o tres en cada diócesis, donde y como creyeren los prelados, considerada la calidad y extensión de la diócesis, se establezcan maestros de gramática. En las ciudades más considerables se pondrán profesores de lógica, asignándoles los prelados sus salarios de las iglesias inmediatas..."¹¹⁴

Respecto al latín, el concilio nacional de Valladolid estipuló que debían redactarse los catecismos *in latina et vulgari lingua* para que pudiesen ser entendidos por todos los clérigos. Según L. Resines¹¹⁵, en cierta forma podríamos inferir que se acabó incumpliendo esta norma, al encontrarnos con prácticamente todos los textos sinodales copiados únicamente en una de las dos lenguas. Sin embargo, no podemos afirmar taxativamente que no se realizaran en ningún caso las pertinentes traducciones solo porque no se hayan conservado. Además, como apunta L. Resines, las parroquias no podían sostener el gasto de tener dos copias de cada sinodal, uno en latín y otro en romance. El hecho de que la gran mayoría de textos sinodales de los siglos XIV y XV que conservamos estén en castellano nos indica que acabó bastando la transcripción en castellano. Don Blas Gómez de Toledo, obispo Palencia, en su sínodo de 1345 establecía lo siguiente:

*...Ordenamos que todos los arciprestes e vicarios e curas, cada uno dellos, resciban e lieuen e ayan a lo menos en romance los diez mandamientos de la ley e los articulos de la fe e los sacramentos de la santa iglesia e las maneras de las virtudes e de los pecados, etc... e publiquenlos en los dias de los domingos de la quaresma e del abiento e enformen en ellas a sus subditos perrochianos segund son tenudos. E si no lo fezieren sepan que pasaremos contra ellos por la su negligencia.*¹¹⁶

¹¹⁴ GARCÍA Y GARCÍA A., «Los sínodos y la educación», en DELGADO CRIADO, B. (coord.) *Historia de la educación en España y América*, Madrid, Morata, 1994, pp. 151-154.

¹¹⁵ RESINES, L., *El catecismo del concilio de Valladolid de 1322*, Valladolid, Luis Resines (ed), 2003, pp. 30-31.

¹¹⁶ RESINES, L. *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997, p. 61.

Podríamos argüir dos razones por las cuales, en muchos casos, bastaba dominar el contenido doctrinal en lengua romance:

- Por resignación de los obispos a la realidad de su tiempo, en determinadas épocas. Así, vemos por ejemplo que en el sínodo leonés de Gonzalo Osorio (1303) se trata con naturalidad la poca formación de los clérigos curados: *Item, stablecemos que cada domingo enna missa prediquen los rectores, se sobieren o se acaescier y algun frade; et se non sobieren fazer sermon, digan aquello que sobieren depoes del evangelio.*¹¹⁷

- La catequesis se transmitía por medios orales, y siempre era mejor contar con manuscritos o *quadernos* escritos en castellano, para una lectura oral instantánea a los fieles, que no sabían latín. Incluso en los casos de sacerdotes o predicadores que conocían perfectamente el latín, era más natural disponer de herramientas escritas en la lengua del pueblo. Esta idea ha sido defendida, entre otros autores, por I. Beceiro Pita¹¹⁸.

Conciliando las posturas anteriores, J.M. Soto Rábanos¹¹⁹ percibe que la necesidad de saber latín, que se presumía indispensable en los clérigos, poco a poco va cediendo protagonismo a otras necesidades pastorales en Castilla: el pueblo no sabía latín, y lo que se pedía a los clérigos curados, como vimos en el fragmento del *Libro sinodal* de Gonzalo de Alba, era que supiesen administrar los sacramentos y encargarse de las labores pastorales básicas. Podríamos matizar esta tesis, teniendo en cuenta que el latín continuó siendo, pese a todo, la lengua eclesiástica por antonomasia. En la literatura sinodal encontramos abundantes exhortaciones a que los clérigos sepan latín, o a no ordenar nuevos presbíteros que no sepan latín; esto es propio, sobre todo, de los sínodos de finales del siglo XV en adelante. Así pues, vemos el cambio de prioridades, no tanto en los conocimientos ideales que debían tener los sacerdotes, como en los mínimos indispensables, así como en los instrumentos pastorales, de los que carecían en muchos casos.

¹¹⁷ *Sydonicon III*, León 3, c.32., p. 276.

¹¹⁸ BECEIRO PITA, I. «La función de la lectura en el ámbito parroquial de la Corona de Castilla a través de los sínodos bajomedievales», en *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*. Murcia, Nausicaa, 2007, pp. 511-520.

¹¹⁹ SOTO RÁBANOS, J.M., «Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)», Barcelona, Anuario de Estudios Medievales 23, 1993, pp. 257-353.

Por tanto, la exigencia de contenidos y habilidades que se le exigía al clero secular se podría resumir en saber leer - al menos en castellano, aunque preferiblemente en latín -, cantar - música religiosa para los oficios -, conocer lo elemental de la doctrina cristiana, sintetizado en los catecismos y, por supuesto, saber administrar los sacramentos. A su vez, su labor podría dividirse en sus obligaciones litúrgicas - misa, horas canónicas, cuidado de los ornamentos... - y su labor pastoral hacia los fieles: administración de los sacramentos y predicación.

La lectura era indispensable, aunque hay pocas referencias en los sínodos a las labores de los grados eclesiásticos menores. Una excepción la tenemos en el ya mencionado *Libro sinodal* de Gonzalo de Alba (1410), en el que se establece la función de los *lectores*:

*El segundo grado e orden es la orden del lector. E es asi llamado porque el ha de leer las profeçias e las liçiones al pueblo. E por eso les dan el libro de las liçiones e de las profeçias con çiertas palabras, e inprimese el caracter. Deste ofiçio uso Jesuchristo quando, estando entre los doctores en el Templo, abrio el libro de Ysayas e leyo en el abiertamente, Lc iiiii.*¹²⁰

Para J.M. Soto Rábanos, tanto la lectura como el canto y los conocimientos de gramática eran puramente 'instrumentales': no importaba tanto el conocimiento del clero, como su función respecto a la pastoral. 'Importa que tengan a mano lo que deben enseñar y que lo digan, o lean, al pueblo según su mayor o menor saber y entender.'¹²¹ Lo constatamos en los tres grados de exigencia de Gonzalo de Alba, que relegaban al presbiterado a una función mediadora entre los poseedores de la doctrina (el papa y los obispos) y los receptores pasivos (el pueblo).

Por otro lado, se nota en el estudio diacrónico un aporte doctrinal cada vez más amplio y medido, que requería idealmente que el clero curado entendiera algunos asuntos complejos, para poder explicarlos mejor al pueblo. En el mismo sínodo de 1410 ya nos encontramos con una previsión al respecto:

E tal clerigo parrochial, quando veniere a signodo, traya este libro consigo, e estando en el signodo, tengalo delante de si, e si en algund lugar

¹²⁰ *Sydonicon IV*, Salamanca 9, c. 63., p. 270.

¹²¹ SOTO RÁBANOS, J.M., «Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)», Barcelona, Anuario de Estudios Medievales 23, 1993, pp. 257-353.

*dubdare e non lo entendiere, notelo, para se çertificar de nos despues del signodo...*¹²².

Esta normativa de silencio durante el sínodo respondía a la solemnidad y el orden que imperaba en estas reuniones, con un contenido preelaborado de antemano.¹²³ Vemos, no obstante, que se refuerza el esquema anterior y la tesis del instrumentalismo del conocimiento y el material doctrinal del clero secular: *...a ninguno que sea, non pertenesca annadir a las cosas que en el son nin menguar dellas, so pena de falsario e de suspension.*¹²⁴

3.1.2. Los medios catequéticos.

En el segundo decenio del siglo XIV, Martín Pérez, en su *Libro de las confesiones*, definió de esta manera la catequesis: *Cateçismo quiere decir enseñamiento de la fe. Onde, alli le dizen el Pater noster e el Credo e el evangelio, e allí le ponen sal en la boca en señal que debe aprender e saber la sapiencia de Dios...*¹²⁵ Una larga tradición amparaba a la formación religiosa de los niños.

La primera disposición sobre la catequesis castellana la encontramos en el concilio de Coyanza de 1055, en tiempos de Fernando I: *Et los clerigos ensinen a los fillos della yglesia e a los ifantes el Credo in Deum, e el Pater Noster, assi que lo saban de cor.*¹²⁶ Pero antes de recibir cualquier prédica o sermón clerical, el cristiano conocía desde la infancia algunos rudimentos religiosos: la primera responsabilidad en la formación cristiana era de los padres; en segundo término, de los padrinos, encargados de suplir a los padres en la formación religiosa de los niños, además de ser testigos garantes del bautismo y al confirmación. Es difícil exagerar la importancia de la primera catequesis familiar: "La casa paterna no conocía ningún colaborador externo en la

¹²² *Sydonicon IV*, Salamanca 9, c. 1., p. 179.

¹²³ MATÍAS VICENTE, J.C. «Teoría sinodal y su realización en el Occidente peninsular», en *Glossae*, Revista de Historia del Derecho europeo 2, Instituto de Derecho Común, Universidad de Murcia, 1989-90.

¹²⁴ *Sydonicon IV*, Salamanca 9, c. 1, p. 179.

¹²⁵ MARTÍN PÉREZ, *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, GARCÍA Y GARCÍA, A., ALONSO RODRÍGUEZ, B., CANTELAR RODRÍGUEZ, F. (edit.), Madrid, BAC, 2002, parte III, c. 17, p. 525. (En adelante: *Libro de las confesiones*, parte, capítulo, página.)

¹²⁶ JUAN TEJADA Y RAMIRO, *Colección de Cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América III*. Madrid, 1859. 96. citado en SÁNCHEZ HERRERO, J. «Alfabetización y escuela de primeras letras» en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid, BAC, 1995, pp. 276 -290.

educación. La familia era una *ecclesiola*, un ambiente catequético. La palabra del padre o de la madre (y aún más el ejemplo) tenían entonces un gran valor...¹²⁷ Por tanto, se estimaba que los niños crecieran embebidos de un ambiente sacro.

Encontramos una normativa al respecto en el sínodo de Calahorra de 1240: *Mandamos que amonesten cada domingo a sus parroquianos, que demuestren a sus hijos el Pater Noster, e el Credo in Deum, et que les enseñen la fe en Dios.*¹²⁸ Y en el sínodo leonés de Martín Fernández de 1262¹²⁹: *...amonestamos los que ovieren los hijos et las fijas et los criados mientras que son pequenon, que los embien a la iglesia, et que los fagan aprender el Pater noster, la Ave Maria et el Credo in Deum.*¹³⁰

Después de la labor familiar y ambiental, contamos con las disposiciones acerca de las escuelas parroquiales para niños. No obstante, no hubo una legislación adecuada hasta finales del siglo XV, como veremos. Según Sánchez Herrero¹³¹, es 1480 la fecha a partir de la cual se multiplican las noticias acerca de estas escuelas. En el sínodo de Toledo de 1480 se constata la falta de escuelas y maestros, y se manda que los curas *tengan consigo otro clérigo o sacristán, persona de saber e honesta que sepa e pueda e quiera mostrar leer e escribir e cantar a qualesquier personas, en especial a hijos de sus parroquianos e los instruyan e enseñen... e que los dichos curas cada día de domingo o fiesta principales requieran e amonesten a sus parroquianos que embien sus hijos a la iglesia cada día a se informar.*¹³²

Las cartillas para los niños se empezaron a distribuir a mayor escala tras la llegada de la imprenta, normalmente en papel de mala calidad; los sínodos de los últimos años del siglo XV y ya el siglo XVI dan cuenta de ello. Las características básicas de este tipo de enseñanza eran la brevedad expositiva, la sencillez y el diálogo¹³³. La recitación en versos cantados era una técnica pedagógica muy utilizada. No se concebía una separación tajante entre la formación en las primeras letras y la primera formación catequética. El aprendizaje memorístico de los formularios era la

¹²⁷ LÄPPLE, A., citado en RESINES, L., *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997, p. 7.

¹²⁸ SÁNCHEZ HERRERO, J. «Alfabetización y escuela de primeras letras».

¹²⁹ No sabemos con certeza la datación de este sínodo, si 1262 o 1267. A. García y García expone el problema en *Sydonicon III*, León 1, 232-233. En adelante, a la hora de hablar de este sínodo, citaremos los dos años.

¹³⁰ *Sydonicon III*, León 1, c.35, p. 243.

¹³¹ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Alfabetización y escuela de primeras letras».

¹³² *Ibíd.*

¹³³ BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B., «Los métodos pedagógicos de la Iglesia», en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid, BAC, 1995, pp. 63-68.

constatación habitual de los conocimientos indispensables para los legos, y se demostraba durante la vida adulta en las misas cantadas y en la administración del sacramento de la penitencia.

Previo a la aparición de estas escuelas, el primer instrumento físico para ayudar, presumiblemente, en la catequesis directa con el pueblo, fueron las *tablas* de la doctrina. Se estipuló ya en el Concilio legatino de Valladolid (1322) la obligación de que en todas las parroquias hubiera una tabla con los contenidos doctrinales mínimos, enumerados y sintetizados. Pero, a pesar de esta disposición temprana, la norma no llegaría a la práctica hasta mucho más tarde. Vemos un ejemplo del reflejo tardío de esta disposición, en el sínodo de Salamanca de 1497:

*...estatuymos e ordenamos que en cada una de las yglesias principales e parrochiales de todo nuestro obispado se ponga una tabla en que se contengan sumariamente los articulos de la fe e los diez mandamientos, etc.*¹³⁴

Antes de las tablas, los mandatos se limitaban a que los párrocos tuvieran copias de libros sinodales o catecismos, que algunos casos debían guardar en la sacristía, por su valor y carácter privado. La tabla pudo ser inútil, en un primer momento, dado el analfabetismo general del pueblo; aunque no podemos extraer conclusiones precipitadas de la relación entre estas normativas y el nivel cultural de las distintas diócesis.¹³⁵

Además de la catequesis regulada, había otros medios de transmisión de la doctrina que hablaban directamente a la sensibilidad de las personas; como la confesión, que veremos en el siguiente capítulo, o la predicación. Los sínodos castellanos se encargaron de legislar los días en que debía predicarse en misa, así como el contenido de la prédica, que podía atender tanto al contenido catequético fundamental – artículos de fe, sacramentos, oraciones... - como a la devoción mariana o de los santos. Conservamos mandamientos sinodales al respecto en ocho sínodos del siglo XIV, siete del XV hasta 1473 y veintisiete de 1474 a 1553, siendo este último periodo reformista el que muestra más insistencia y regulación.¹³⁶

¹³⁴ *Sydonicon IV*, Salamanca 12, c.1, p. 354.

¹³⁵ BECEIRO PITA, I. «La función de la lectura en el ámbito parroquial de la Corona de Castilla a través de los sínodos bajomedievales», en *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Murcia, 2007, pp. 511-520.

¹³⁶ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Catequesis y predicación», p. 224.

Respecto a los días y los tiempos para predicar, los sínodos muestran una normativa heterogénea, dependiente de los imperativos de cada época y de cada diócesis. Así, por ejemplo, el sínodo leonés de 1303 ordena escuetamente que *cada domingo enna missa prediquen los rectores...*¹³⁷; posteriores sínodos de los siglos XIV y XV guardan unas fechas diversas, atendiendo ya sea a los domingos de Cuaresma, de Septuagésima u otras fiestas. Pero el sínodo abulense de 1481 establece unas fechas estipuladas y un método explícito:

*...que todos los domingos del Adviento y desde el primero domingo de la Septuagesima fasta la dominica in Passione inclusive, en cada domingo dellos, después del ofertorio a la missa mayor lean y, según Dios les diere gracia, declaren, por si o por otro sacerdote, cada un año a sus pueblos y parrochianos, en romance, con alta e inteligible voz...*¹³⁸

Esta ejemplo abulense no fue precisamente un caso aislado, sino que se debió a una legislación generalizada; a partir de 1480 nos encontramos con dos únicos tipos de mandamientos: o bien se establecía que debía predicarse todos los domingos del Adviento y de Septuagésima al domingo de Pasión – cinco sínodos castellanos responden a esto¹³⁹ -, o bien se estipulaba un sermón cada domingo.

Conviene apuntar, sin embargo, que el protagonista de la predicación bajomedieval no fue el clero secular, sino las órdenes mendicantes – especialmente dominicos y franciscanos -, mejor preparadas y dedicadas a la predicación. No compete hablar de este tema en este trabajo, pero conviene decir unas palabras al respecto. Los sínodos reflejan las limitaciones del clero secular y, por contraposición, la competencia de los frailes en el arte del sermón. Ya mencionamos antes, en el sínodo leonés de 1303, como se asumía con naturalidad la posibilidad de que el párroco o el sacristán *non sobieren fazer sermón*¹⁴⁰, y a la hora de ordenar que cada domingo se predique durante la misa, añade inmediatamente la posible ayuda de *algun frade*.¹⁴¹ Así mismo, la legislación sinodal regula las predicaciones de los frailes en la iglesia; necesitando, en ocasiones, permiso expreso del obispo.

¹³⁷ *Synodicon III*, León 3, c. 32, p. 276.

¹³⁸ *Sydonicon VI*, Ávila 7, l, 1, c.1, p. 58.

¹³⁹ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Catequesis y predicación», p. 224.

¹⁴⁰ *Sydonicon III*, León 3, c.32., p. 276.

¹⁴¹ *Ibid.*

Pero había otros motivos que podían agravar las tensiones competenciales entre el clero secular y las órdenes mendicantes, tales como el prestigio moral de estos últimos sobre los primeros. Encontramos el mejor ejemplo en la llegada a Toledo del más famoso predicador hispano del siglo XV, Vicente Ferrer; documentada por un informador de Fernando de Antequera. El dominico valenciano arrastraba multitudes a su paso, y sus sermones gozaban de tan buena fama que eran los propios poderes civiles quienes requerían su presencia. Pero, en palabras de Pedro M. Cátedra:

"...no coadyuvaron en nada ni el concejo ni el cabildo catedralicio. Aquellos se dejaron llevar por las órdenes de éstos y no organizaron ningún recibimiento oficial, a los que tan acostumbrado estaba el predicador [...] Oposición tal del clero capitular me la explico como resultado de susceptibilidades ante quien no sólo se presenta con [...] un fervor popular enorme y por tanto sospechoso, sino que además se caracterizaba por un afán de reforma [...] cuyo objeto de invectiva era en muchas ocasiones el clero."¹⁴²

3.2. Los catecismos.

El catecismo era el texto destinado a ayudar directamente en la catequesis; el objetivo era sintetizar la doctrina, y por tanto los principios teológicos, de la forma más escueta y eficaz para la práctica pastoral. Dado el carácter práctico de estas obras, las características ideales eran la brevedad, sencillez, diálogo y oralidad¹⁴³, más aún a partir de principios del siglo XIV, con el problema de la ignorancia del clero. Aunque el éxito de algunos catecismos a lo largo del tiempo dependa también de otros factores, no ceñidos únicamente al valor del texto en sí, sino a la difusión y a la autoridad de quien se atribuye su autoría, siendo así que la brevedad o la amplitud no son la única variable a tener en cuenta.

Estos tratados, fruto de iniciativas episcopales o sinodales, eran textos religiosos y normativos; pero dadas sus particulares características, J. M. Soto Rábanos¹⁴⁴ los considera también literatura 'popular', hasta cierto punto. Esto es, porque no eran textos

¹⁴² CÁTEDRA GARCÍA, P.M., «La predicación castellana de San Vicente Ferrer» en Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 39 (1983-1984), pp. 235-309.

¹⁴³ BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B., «Los métodos pedagógicos de la Iglesia», en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid, BAC, 1995, pp. 63-68.

¹⁴⁴ SOTO RÁBANOS, J.M., «Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)», Barcelona, Anuario de Estudios Medievales 23, 1993, pp. 257-353.

producidos por la reflexión intelectual de un teólogo ni destinados al ambiente universitario, sino destinados para la lectura de los fieles - de un modo indirecto, a través de la catequesis y los clérigos -. El lenguaje, además, suele ser el adecuado para el pueblo llano. Sin ánimo de exagerar esta concepción, me parece importante tenerla en cuenta.

Podemos clasificar los catecismos bajomedievales de diversas maneras. José Sánchez Herrero, a lo largo de su fructífero trabajo, ha dado mucha importancia al tamaño y al número de formularios catequéticos. Esquematizamos su tipología documental¹⁴⁵ de la siguiente forma:

- 'Simples noticias sobre la enseñanza de las oraciones cristianas'. En este grupo incluye tres tipos, atendiendo al número de partes en que se divide cada fuente y correspondiendo a tres etapas cronológicas: la primera, hasta el concilio de Valladolid de 1322; la segunda, hasta 1480; la tercera, hasta 1553. Caben aquí todos los sínodos que tocan la necesidad de transmitir adecuadamente la doctrina, refiriéndose el autor simplemente a los cánones de las constituciones sinodales que aluden directamente a la enseñanza.

- 'Tratados breves de la doctrina cristiana'. Aunque el autor no use esa palabra, podríamos hablar aquí de breves *catecismos* incluidos en los sínodos, clasificados atendiendo a su amplitud. Como ejemplo, aquí incluye el autor el sínodo de Toledo de 1323 y una lista de sínodos dependientes o no de éste - o del de Valladolid de 1322 - hasta el siglo XVI.

- 'Tratados amplios de la doctrina cristiana'. Como su nombre indica, son los catecismos con mayor entidad, que destaca Sánchez Herrero por encima de los demás. Dentro de los textos castellanos que nos interesan, incluye el sínodo de León de 1303, el tratado del sínodo de Cuéllar de 1325, el *Libro sinodal* salmantino de 1410 y los de Lope de Barrientos basados en el anterior.

Aparte de estos conjuntos, que atienden fundamentalmente a la extensión de los textos, el autor distingue algunos tratados atendiendo a su origen o casos aislados, conformando así una tipología documental completa, muy útil como inventario. No

¹⁴⁵ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Catequesis y predicación», pp. 209-211.

obstante, convengo con Luis Resines¹⁴⁶ en que esta clasificación en ocasiones puede no ser la más adecuada para el estudio, al repetir algún texto en varias categorías. Ciertamente, Sánchez Herrero no utiliza el escurridizo concepto de *catecismo* y mezcla en su tipología todo tipo de textos, desde tratados indudablemente catequéticos hasta simples menciones, pasando por sacramentales. Él mismo alude al problema de la clasificación: "Reconozco la dificultad de datar algunos de los ejemplares a que me refiero, y más aún de colocarlos como 'tratados de doctrina cristiana' o 'confesionales', algunos de ellos se pueden colocar indistintamente en uno o en otro tipo."¹⁴⁷

Pese a todo, la tipología de Sánchez Herrero nos aporta datos de interés para el estudio diacrónico de los textos catequéticos sinodales, que fueron ampliando sus elementos desde el siglo XIV hasta principios del XVI. Además, resaltamos los sínodos que el autor cataloga como 'tratados amplios de doctrina cristiana', para tratarlos a continuación como catecismos de gran valor.

También creemos conveniente partir de unas distinciones previas y diferenciar los catecismos de otras obras cuyo contenido a veces puede confundirse. Tal es el caso de los mencionados *confesionales*, para el uso del confesor en el sacramento de la penitencia, u otro tipo de literatura con fines pastorales. Los confesionales y la literatura religiosa, como veremos, pueden servir más claramente para el estudio de la religiosidad popular, dado su engarce directo con las mentalidades y comportamientos del pueblo. En cambio, los textos sinodales son ante todo fuentes legales, y si bien esto no es óbice para poder estudiar a través de sus denuncias la práctica real del pueblo, hemos de tener en cuenta su carácter más normativo que descriptivo.

Tampoco hay que olvidar la matización de A. García y García acerca de la entidad de los 'libros sinodales', concepto que aquí consideraremos equivalente al de los catecismos. Así pues, no es lo mismo un 'catecismo' que unas 'constituciones sinodales', por mucho que éstas últimas contengan disposiciones acerca de la catequesis de los fieles:

"Las constituciones sinodales, cuando realmente llegaban a darse, constituyen el producto ordinario de una asamblea sinodal, aunque estuviesen redactadas con antelación [...] El *Liber synodalis*, en cambio, claramente

¹⁴⁶ RESINES, L., *La catequesis en España. Historia y textos*, . Madrid, BAC, 1997, 5, nota 10.

¹⁴⁷ SÁNCHEZ HERRERO, J., «La literatura catequética en la Península Ibérica. 1236-1553», En *la España Medieval*, Tomo V, Madrid, 1986, pp. 1051-1118.

compuesto por el obispo o por otros fuera del sínodo [...] solo es sinodal en el sentido de que el obispo aprovecha la circunstancia del sínodo para imponer a los sinodales la obligación de tener y usar este libro para instruirse en lo que respecta a la administración de los sacramentos y otros actos de su ministerio pastoral."¹⁴⁸

La diferencia estriba en que el *Liber synodalis* de Gonzalo de Alba, en particular, o los catecismos de origen sinodal, en general, poseen una entidad diferenciada de las constituciones, producto de los intereses y ocupaciones normales de los sínodos diocesanos. Ambos deben su origen a un sínodo – aunque se redactasen con anterioridad -, pero los primeros están destinados a explicar la doctrina cristiana a los clérigos, y son diferenciados por los mismos obispos que se lo atribuyen. Leemos en el primer canon del *Libro sinodal* de Gonzalo de Alba:

*...ordenamos que en cada iglesia parrochial sea puesto entrega e perfectamente este Libro signodal corregido, el qual el clérigo parrochial esponga e declare diligentemente a los clérigos e legos de su parrochia, a cada uno segund su condiçion e segund su entençion...*¹⁴⁹

Además del objetivo pedagógico, podríamos aducir otra diferencia en la naturaleza de un catecismo genuino: mientras que las constituciones sinodales se apoyan conscientemente en leyes humanas y contingentes, los catecismos defienden unas normas que consideran establecidas directamente por el mandato de Dios. Por eso, los autores que escriben catecismos deben dar cuenta de determinados artículos de fe, mandamientos, sacramentos, etc., y no pueden añadir elementos al contenido que no pertenezcan a la ortodoxia teológica. El mejor ejemplo lo tenemos en el pecado y el uso de los juicios condenatorios en una u otra fuente; en palabras de J.M. Soto Rábanos:

"...las constituciones conciliares y sinodales puras, en cuanto son lo que son, preceptos humanos, aunque se deba suponer que no contradicen al evangelio ni a la ley divina ni al derecho natural, no suelen obligar bajo pecado mortal, no coartan la conciencia hasta ese punto y su obligatoriedad empieza y acaba en el mandato sinodal: obligación jurídica simple, salvo que de una

¹⁴⁸ *Sydonicon IV*, Salamanca 8, pp. 69-70.

¹⁴⁹ *Synodicon IV*, Salamanca 9, c.1, p. 179.

manera entendible se exprese la obligación *sub gravi*. No hay contradicción en ello, la cuestión es clara: la ley moral y la razón son cosa de Dios."¹⁵⁰

Aunque a veces la diferenciación es difícil de precisar, y no vemos razón para no considerar algunos sinodales como verdaderos catecismos, o al menos alguna de sus partes. En palabras de "...también que en las constituciones sinodales puede haber algún elemento dogmático al lado de las materias disciplinarias, así como en los libros sinodales pueden encontrarse normas de disciplina al lado de la exposición doctrinal. Pero siempre aparece como principal lo disciplinar en las constituciones de los sínodos, y lo doctrinal en los libros sinodales."¹⁵¹ Por convención, empleamos el término 'catecismo' para aunar fuentes de diversa denominación, pero con un objetivo común, como es el caso del *Liber synodalis* de Gonzalo de Alba (1410), anteriormente citado, o distintos *Tractatus* de doctrina cristiana, *Instructio*, etc.

A continuación, analizaremos brevemente algunos de los *catecismos* de origen sinodal que consideramos más reseñables, ya sea por su valor implícito o por su influencia en los demás sínodos posteriores. No nos interesa desarrollar su contenido pormenorizadamente, pero sí observar sus características principales y su valor catequético. Tampoco nos detendremos demasiado en los sacramentos, pues son tratados con mayor detalle en el siguiente capítulo.

3.2.1. El sínodo de Gonzalo Osorio (1303).

Antes del influyente concilio de Valladolid, nos fijaremos en la diócesis de León, cuya reforma temprana se había adelantado al resto. Martín Fernández, obispo entre 1254 y 1289, fue un reformador convencido y una de las excepciones de su época, del cual conservamos dos sínodos, uno en 1262 o 1267 y otro en 1288. Este obispo acudió al Segundo Concilio de Lyon (1274), y en sus sínodos vemos las normativas de Letrán IV y Lyon II. Pero fue Gonzalo Osorio quien aportó el primer texto catequético importante, en el sínodo de 1303. Obispo de León (1301-1313) y después de Burgos (1313-1327), continuó la labor reformadora de su predecesor Martín Fernández: *Item*,

¹⁵⁰ SOTO RÁBANOS, J.M., «Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media hispana», en *Hispania Sacra* LVIII, 118, 2006, p. 436.

¹⁵¹ ALONSO RODRÍGUEZ, B.; CANTELAR RODRÍGUEZ, F.; GARCÍA Y GARCÍA, A., «El *Liber synodalis* salmantino de 1410», *REDC* 41, 1985, p. 355.

*stablecemos que todos los arceprestes sean tenudos de aver todas las constituciones del obispo don Martino et las nuestras, et dar los traslados a los rectores, so pena de xx. soldos.*¹⁵²

La novedad, además de estar escrito en castellano, son las constituciones 25-39, que conforman una parte que Gonzalo Osorio denomina *Constitutiones nostre de sacramentis*. Allí revisa cada uno de los sacramentos, que son siete: *Et los sacramentos deben saber que son vii.: baptismo, confirmacion, penitencia, comunion, uncion, matrimonio, orden sagrada.*¹⁵³ Vemos que se respeta el orden que deja al matrimonio en sexto lugar, y el orden como séptimo, al ser éstos los últimos en incorporarse teológicamente como sacramentos. Aunque el obispo leonés no llegó a separar las constituciones 25-39 del resto de cánones sinodales, el objetivo del *Constitutiones...* era claramente pedagógico; por tanto, podemos considerarlo como uno de los primeros ejemplos de *catecismo* inserto en un sínodo bajomedieval. Así mismo, teniendo en cuenta algunas menciones referidas a la falta de formación de los clérigos de su diócesis, deducimos que al menos un número significativo no estaban formados para las labores pastorales.¹⁵⁴

Ya dijimos en el primer capítulo que la inmersión era el método tradicional para el bautismo, y por esto Gonzalo Osorio defiende en primer lugar esta práctica, pero es de notar que dedique tanto espacio a los casos relativos al bautismo de urgencia. Podemos relacionarlo, entre otras cosas, con los malos años de hambre y carestía, que provocaban no pocos fallecimientos de niños recién nacidos; no en vano, parece que el año anterior hubo una hambruna generalizada en Castilla.¹⁵⁵

De la confirmación no dice demasiado, salvo recalcar la obligación de confirmarse, porque si *non puede seer christiano complido.*¹⁵⁶ En cambio, a la penitencia dedica mucho espacio, manda confesarse una o dos veces al año con el capellán o algún fraile con licencia. Esta es, como decíamos, una de las normas reformadoras de Letrán IV que más influiría en la religiosidad del pueblo de finales de la Edad Media y principios de la Moderna. Aquí, Gonzalo Osorio hace un paréntesis

¹⁵² *Sydonicon III*, León 3, c.4, p. 262.

¹⁵³ *Íbid.* c. 25, p. 270.

¹⁵⁴ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Los catecismos de la doctrina cristiana y el medio ambiente social donde han de ponerse en práctica (1300-1550)», en *Anuario de historia de la Iglesia*, nº. 3, 1994, pp. 187-188.

¹⁵⁵ **Ver pág. Del capítulo 2.**

¹⁵⁶ *Synodicon III*, León 3, c. 27, p. 271.

para hablar de los casos de pecados reservados al papa y al obispo. Además, aporta una serie de consejos que casi hacen de la constitución 28 un breve *confesional*, atendiendo a la diversidad de fieles a los que el capellán o fraile puede confesar. Más adelante trataremos esto con más detalle.

Tras dedicar un espacio a los ornamentos de la eucaristía y antes de continuar con el resto de sacramentos, Gonzalo Osorio inserta un interesante injerto, en el que incluye consejos sobre qué deben predicar los clérigos en misa; añadiendo cuatro *amonestaciones* a través de las constituciones 33-36.

*... lles deven fazer saber enna predicacion quales son los pecados de que se deven guardar, et quales son las obras bonas que deven usar, et quales son los articulos de la fee que deven creer, et los mandamientos de la lee que deven guardar, asi como sera de iuso scripto.*¹⁵⁷

La primera amonestación se encarga de los artículos de fe, que Gonzalo Osorio incluye como los doce del *Credo in Deum*, en castellano, pues *todo christiano, depoes que es de edat, deve saber el Credo in Deum et dezirlo cada dia.*¹⁵⁸ Es curioso constatar que el Credo mantenga su estructura en base al número doce, pero que los artículos sean muy diferentes al Credo tomista, con el texto cambiado. Así, por ejemplo, donde Tomás de Aquino decía que el artículo 4 era "que padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado"¹⁵⁹, el artículo cuarto de Gonzalo Osorio es que *nascio de sancta Maria Virgen*, siendo la frase citada del Aquinate el artículo quinto del obispo leonés. El texto global era el mismo, pero los artículos en que se dividía podían cambiar en la transmisión doctrinal; sin embargo era crucial el número de la división, por su necesaria correspondencia con los doce apóstoles. En palabras de L. Resines:

"...en momentos en que la catequesis no pretende hacer grandes justificaciones de los planteamientos básicos de la fe, el acento se desplaza hacia la fijeza y la seguridad, de manera que las afirmaciones del credo gocen de una autoridad indiscutible. Y no hay mejor autoridad que la de los mismos apóstoles [...] Además incluye el refuerzo de precisar la frase que pronuncia en particular cada apóstol."¹⁶⁰

¹⁵⁷ *Ibíd*, c 32, p. 277.

¹⁵⁸ *Ibíd*, c 33, p. 277.

¹⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis*, 46.

¹⁶⁰ RESINES, L., *La catequesis en España. Historia y textos*, p. 21.

La segunda amonestación incluye los diez mandamientos, y la tercera los pecados de los que se los fieles se deben guardar, siendo notorio que no incluya los ya instituidos siete pecados capitales, sino un total de doce pecados - de nuevo, un número redondo - que llama pecados *mortales*, en este orden: lujuria, glotonía, pereza, robo, perjurio, falta de fe, blasfemia, sacrilegio, excomuni3n, usura, soberbia y envidia. Con la prevenci3n de caer en sacrilegio, as3 como otras formulaciones de pecado, seguramente el obispo segu3a las viejas constituciones de Mart3n Fern3ndez.

Por contraposici3n a los pecados, la cuarta amonestaci3n habla de las buenas obras que los fieles deben hacer para salvarse: o3r misa cada domingo y cada fiesta, pagar los diezmos, dar limosna y ayunar en las fechas necesarias.

En conclusi3n, el s3nodo leon3s de 1303 es un *sacramental* con un catecismo inserto. Es el primer s3nodo castellano en el que se incluyen los mandamientos de la Iglesia.¹⁶¹ Su influjo en la di3cesis de Le3n fue sin duda notable en la mayor3a de los s3nodos posteriores, pues hay referencias directas un siglo despu3s, en el s3nodo de Garc3a Rodr3guez de Carre3o de 1406: *Por costunbre antigua e de constitu3ion fecha por don Gon3alo, de buena recordan3a, obispo que fue de Leon...*¹⁶² E incluso podemos encontrar su rastro en 1526: *Otros3, por quanto por el obispo don Gon3alo, de buena memoria, nuestro predecesor...*¹⁶³

3.2.2. El catecismo del concilio de Valladolid (1322).

El concilio nacional de Valladolid funcion3 como una mecha prendida que activ3 la acci3n sinodal. Al siguiente a3o, impuls3 el concilio provincial de Toledo a cargo del arzobispo Juan de Arag3n, y la redacci3n del consiguiente catecismo latino que conservamos, conocido por nosotros como *Instructio articulorum fidei, sacramentorum Ecclesiae, praeceptorum decalogi, virtutum et vitiorum*. Se trata de un catecismo que incluye los art3culos de la fe, los sacramentos, las virtudes teologales y cardinales, los pecados capitales y sus correspondientes virtudes opuestas.

¹⁶¹ S3NCHERZ HERRERO, J., «Catequesis y predicaci3n».

¹⁶² *Sydonicon III*, Le3n 8, c.5, p. 300.

¹⁶³ *Sydonicon III*, Le3n 16, c 33.2, p. 358.

Es un lugar común aceptar que el catecismo latino de Juan de Aragón, así como el catecismo castellano de Cartagena del mismo año, a cargo de Juan Muñoz de Hinojosa, derivan por influencia directa del concilio nacional de Valladolid de 1322. No conservamos el texto catequético original, pero éste puede rastrearse y deducirse de los tratados de 1323 y posteriores. Ésta es la tesis de L. Resines¹⁶⁴, que en sus trabajos habla sin tapujos de la existencia de un *catecismo de Valladolid*: "Entonces surgió la pregunta: ¿No será que ninguno copia al otro, sino que ambos beben de la precedente e inmediata fuente común, el Concilio de Valladolid? ¿No será que no beben de la fuente, sino que *reproducen* la misma fuente?"¹⁶⁵ El autor divide su influencia en tres etapas¹⁶⁶:

- 1ª etapa: Influencia directa e incluso transcripción casi literal del supuesto catecismo original de Valladolid en cuatro textos cotejados por L. Resines, uno en castellano - el catecismo de Cartagena de 1323 - y tres en latín: Toledo (1323), Cuenca (1344) y de nuevo Toledo (1356).

- 2ª etapa: Ocho catecismos ampliados en base al de Juan de Aragón siendo obispo de Tarragona en 1328.

- 3ª etapa: diecisiete catecismos, entre el siglo XIV y finales del XVI, un grado más alejados del original, pero igualmente hijos de este en su estructura y texto. En sínodos de Burgos, Osma, Oviedo, Coria, Tuy, Astorga, Ávila, Babia y Palencia; con especial incidencia en la diócesis de Burgos.

Si tenemos en cuenta esta tesis, sin duda el catecismo del concilio de Valladolid de 1322 es el texto catequético más importante de la acción pastoral bajomedieval. La tesis de J. Sánchez Herrero¹⁶⁷ es que el catecismo castellano de Cartagena de 1323 deviene del tratado latino de Juan de Aragón, del sínodo de Toledo del mismo año; pero no pretende deducir en ningún momento que ambos sean producto directo de un tratado original del concilio de Valladolid del año anterior. Sin embargo, J. Tejada y Ramiro ya dejó notar que "contra la costumbre de los sínodos anteriores que sólo se ocupan de

¹⁶⁴ Son varios los trabajos donde desarrolla su tesis, aunque pueden destacarse las obras *El catecismo del concilio de Valladolid de 1322* Valladolid, Luis Resines (ed), 2003, y *Catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997.

¹⁶⁵ RESINES, L., *La catequesis en España. Historia y textos*, p. 91.

¹⁶⁶ RESINES, L., *El catecismo del concilio de Valladolid de 1322*, Valladolid, Luis Resines (ed), 2003.

¹⁶⁷ SÁNCHEZ HERRERO, J., «La literatura catequética en la Península ibérica. 1236-1553».

materias disciplinarias, éste pone en la constitución primera una instrucción acerca de los principales artículos de fe, sacramentos..."¹⁶⁸

Me parecen plausibles los argumentos de L. Resines, pero en cualquier caso no veo ninguna contradicción con los trabajos de J. Sánchez Herrero. Nos fijaremos entonces en el tratado castellano de Cartagena de 1323 como ejemplo del esquema catequético que se repetiría incansablemente en la zona geográfica castellana que nos interesa en este trabajo. Su fecha temprana, y el hecho de que aún no esté ampliado como sí lo están los tratados posteriores de los siglos XIV y XV, nos da una ventaja para la observación de su estructura y contenido esencial.

Comienza con una introducción que ya nos indica claramente su origen: *Stas son las constituciones que fizo el cardenal de Sabina lega[do] del papa johannes de los reynos de castiella e de leon...*¹⁶⁹. A continuación deja una cita de autoridad atribuida a San Agustín: *Segund que dize Sant agostyn toda la facienda de los christianos esta en dos cosas en fe et en costumbres. La fe esta en creença de los articulos e de los sacramentos de santa yglesia [e las costumbres] en guardar los mandamientos de la ley et fazer obras buenas e virtuosas en guardarse de los pecados.*¹⁷⁰ Vemos aquí los dos apartados catequéticos que ya apuntamos en el primer capítulo, y que podrían sintetizarse en "conocimiento" y "práctica".

El catecismo trata el contenido de acuerdo al orden establecido en la introducción. Empieza con los artículos de fe, que dice que son catorce: siete sobre la divinidad de Jesucristo y siete sobre la encarnación; sigue luego con los siete sacramentos, que trata brevemente pero en sus aspectos esenciales. El tratado latino de Juan de Aragón, *Instructio* (1323) omitía la penitencia, quizás por error del amanuense¹⁷¹, pero no así la mayoría de los tratados construidos con esta misma estructura.

Continúa el catecismo con la parte correspondiente a las costumbres. En la enumeración de los diez mandamientos - que divide en tres dedicados a Dios y siete al prójimo - incluye unas explicaciones y algunos ejemplos prácticos. Así, por ejemplo, en

¹⁶⁸ TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia española*, Madrid, 1851, Parte segunda. Concilios del siglo IX en adelante, pp. 505 - 518.

¹⁶⁹ «Catecismo del concilio de Valladolid 1322. Texto crítico de la primera etapa», en RESINES, L., *El Catecismo del concilio de Valladolid de 1322*, Valladolid, Luis Resines (ed), 2003, pp. 149.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ RESINES, L., *La catequesis en España. Historia y textos*, p. 95.

el séptimo mandamiento inserta una norma contra la usura: *El sexto mandamiento es que non faga omne adulterio. Et contra este mandamiento fazen todos los que han facimiento con mugeres de otros. et mugeres que han facimiento con omnes que han mugeres. e qualquier que ha que veer con muger nyngun commo non deue.*¹⁷²

Para terminar, se encarga de las siete virtudes, las cuatro morales y las tres teologales, y se limita a enumerar los siete pecados capitales, en este orden¹⁷³: *soberuia, auaricia, luxuria, vra, gula, inuidia, acidia*; y sus contrapuestas virtudes: *humildat, franqueza, castidat, mitizeza (?), mesura, bien querençia, firmeza*.

Considero importante recordar la formación eminentemente tomista del cardenal legado Guillermo - no en vano, el cardenal de Santa Sabina contribuyó decisivamente a la canonización de Tomás de Aquino durante el mandato de Juan XXII -, y la correspondencia teológica con el doctor dominico. Por ello, pese a las comentadas dificultades que entraña rastrear las fuentes teológicas implícitas en un texto doctrinal, podemos asentir que buena parte del contenido catequético castellano durante la Baja Edad Media estuvo impregnado de tomismo.

El catecismo de Valladolid y los posteriores tratados de Juan de Aragón sirvieron para la redacción posterior de catecismos que pervivirían hasta el siglo XVI. El valor intrínseco del contenido original radica en su completud sintética: "[El catecismo de Valladolid] contenía los elementos fundamentales para ofrecer una explicación suficiente de la fe cristiana."¹⁷⁴ Por su parte, Sánchez Herrero considera el tratado de Toledo de 1323 muy adecuado para su momento histórico, por ser un fácil esquema para la memorización¹⁷⁵, al dividirse cada cuestión en torno al número siete. Dejando de lado los valores propios, su éxito vino de la mano de la autoridad y la imposición a través de los sínodos del siglo, que permitieron mejorarlo y desarrollarlo progresivamente.

En 1345 nos encontramos con el catecismo atribuido al arzobispo Gil de Albornoz, con un mejorado esquema en torno al número siete, y mayor contenido. Aquí llama la atención el carácter didáctico - y por tanto catequético - que constatamos, por

¹⁷² «Catecismo del concilio de Valladolid 1322. Texto crítico de la primera etapa», en RESINES, L., *El catecismo del concilio de Valladolid de 1322*, p. 151.

¹⁷³ *Ibid*, pp. 151-152.

¹⁷⁴ RESINES, L., *El catecismo del concilio de Valladolid de 1322*, Valladolid, Luis Resines (ed), 2003

¹⁷⁵ SÁNCHEZ HERRERO, J., «La literatura catequética en la Península Ibérica. 1236-1553».

ejemplo, cuando trata las obras de misericordia en dos grupos de siete, uno con las espirituales y otro con las corporales:

...la primera es dar de comer al fanbriento, la segunda es dar de beuer al sediento, la tercera es dar ospedado al que ha menester posada, la quarta es vestir al desnudo, la quinta es visitar los enfermos, la sesta es Redemir e sacar los catiuos, la septima es soterrar los muertos. E estas siete obras [corporales] se contienen en este verso: Pasco, poto, coligo, tego, visito, livero, condo.¹⁷⁶

La diócesis de Burgos conoció un catecismo temprano que atribuimos al obispo Gonzalo de Hinojosa al encontrar indicios en las constituciones del sínodo de 1327. Este catecismo se nutre del esquema del catecismo de Valladolid, pero tiene originalidad propia en la disposición de los contenidos. En el siglo XV, el catecismo de Valladolid de 1322 llega a los sínodos burgaleses a través de Juan de Villacreces (1404), que copió el texto del catecismo conquense de Bernardo Zafón (1344), quien según la investigación de Luis Resines¹⁷⁷, había ampliado el tratado de Juan de Aragón. Estamos, pues, en la tercera etapa de influencia del Concilio legatino.

Posteriormente, Juan Cabeza de Vaca copió a su vez el catecismo en 1411, y Pablo de Santa María lo corrigió y perfeccionó en 1418, seguramente por su fervor de converso, que le llevaba a querer apuntillar hasta el mínimo detalle la pura ortodoxia.¹⁷⁸ Así, nos encontramos con correcciones teológicas de tanta sutileza como eliminar el término 'substancia' en la proposición de Juan Cabeza de Vaca: *El primero [artículo de la divinidad] es que Dios es vno en essencia e en substancia.*

3.2.3. El Libro sinodal de Pedro de Cuéllar (1325).

En 1325, el docto Pedro de Cuéllar convocó un sínodo en su diócesis de Segovia, para el que previamente redactó un amplio doctrinal que ha sido estudiado en la ya clásica obra de J. Luis Martín y A. Linage Conde¹⁷⁹. Este documento es excepcional no solo para la historiografía, sino también para la filología, por

¹⁷⁶ «Catecismo atribuido a Gil de Albornoz 1345-1347», en RESINES, L., *El Catecismo del concilio de Valladolid de 1322*, Valladolid, Luis Resines (ed), 2003, pp. 331 - 340.

¹⁷⁷ RESINES, L., *Historia de la catequesis en Castilla y León*, Salamanca, ed. Serca, 2002.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ MARTÍN, J.L. y LINAGE CONDE, A., *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987.

considerarse uno de los primeros catecismos amplios escritos en castellano, con visos de estilismo literario.¹⁸⁰ J. de Benito lo expresa con esta contundencia: "Si, medio siglo antes, Alfonso X había sido el primero en utilizar el castellano en prosa para la historia y para el derecho, Pedro de Cuéllar es el primero en utilizarlo en la prosa doctrinal cristiana cuando el latín dominaba el mundo intelectual religioso y profano."¹⁸¹

Es indudable, en cualquier caso, que el catecismo de Pedro de Cuéllar posee una entidad muy diferenciada que lo hace único frente al resto de textos sinodales, aún teniendo en cuenta el carácter medieval tan poco dado al respeto de la autoría individual. J. L. Martín y A. Linage¹⁸² aportan en su estudio un compendio notable de influencias del Derecho y de la teología: el *Decreto* de Graciano, las *Partidas* de Alfonso X, el *Manuale Parrochialium*, la *Summa Raymundiana*, la *Summa Teológica* de Tomás de Aquino, textos del Concilio lateranense, del Concilio de Vienne, del Concilio de Valladolid de 1322...

La razón del sínodo de 1325 hay que buscarla en el Concilio nacional de Valladolid. Presumimos, además, que la diócesis segoviana se encontraba en tal estado de abandono y laxitud moral que no es extraño que Pedro de Cuéllar, que comenzó su obispado entre 1320 y 1324 - precisamente durante la estancia del cardenal legado - se hiciera eco de la urgencia reformista. Por su parte, la influencia del Concilio de Toledo de 1323 es algo más dudosa, aunque hay indicios de que pudo influir en varias normativas litúrgicas del sínodo, basándonos en comparaciones entre los textos.¹⁸³

El doctrinal se debió concebir como un complemento al sínodo del mismo año, para utilidad del clero segoviano: ... *por ende fue nuestra voluntad de poner en este quaderno algunas cosas de romançe, en la sobredicha razón, de los artículos e de los mandamientos e de los sacramentos e de otras cosas para alumbramiento de los dichos simples clérigos que non lo entienden así como es dicho e era menester.*¹⁸⁴ Asimismo, deja claro desde el comienzo el problema que asola a la Iglesia castellana en general, y a

¹⁸⁰ Quiero recordar que, aunque no proviniese de un sínodo ni se le tenga por un catecismo propiamente dicho, el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez (escrito entre 1312 y 1317, según A. García y García) merece el honor de ser considerada una obra pionera de la pedagogía religiosa en castellano, destinada a los *clerigos menguados de sciencia*.

¹⁸¹ DE BENITO PASCUAL, J, «Reivindicación de don Pedro de Cuéllar, obispo de Segovia (c. 1322- 1350)».

¹⁸² MARTÍN, J.L. y LINAGE CONDE, A, *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, pp. 44-45.

¹⁸³ MARTÍN, J.L. y LINAGE CONDE, A, *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*.

¹⁸⁴ *Sydonicon VI, I, Segovia 3*, pp. 261-262.

la diócesis segoviana en particular: *porque vemos grand sinpliq̄dat en la mayor parte de los clerigos de nuestro obispado que non entienden, asi como deven, los articulos de fe, nin los sacramentos...*¹⁸⁵

Lo más destacable es que, ya desde su inicio, el sentido del catecismo está orientado a ofrecer al clérigo una historia de la salvación cristiana; todo el contenido se justifica en esta línea pedagógica. Leyendo el *Libro sinodal*, un clérigo sin conocimientos de teología ni latín podía entender perfectamente las bases religiosas de la historia sagrada, para poder explicársela a los fieles y administrar adecuadamente los sacramentos.

La idea motora de Pedro de Cuéllar es que todos los males del mundo derivan de los pecados del hombre, comenzando por el pecado original. El pecado de soberbia, considerado por el obispo segoviano como el primero de los pecados - por llevar a *estos compañeros consigo: atrevimiento e inobediencia, non sufrir, ponpa grand, e desta nasce vanagloria, alabo, ypocrisia, presunpçion de vanidades...*¹⁸⁶ - es retratado ya desde el comienzo con el ejemplo basado en el Génesis:

*...asi como Adan por su pecado truxo a nos todos muerte, asi quiso Dios que aquel que avie de salvar el mundo todo, muriese, porque la su muerte voluntaria e muy omildosa destruxiese la nuestra muerte, trayda con grand sobervia e desobediencia del primero ome.*¹⁸⁷

No menos importancia dará el obispo al pecado de lujuria, vinculado a la mujer; con una visión nefasta sobre el género femenino que, aunque no era rara en la época, aquí es llevada a las últimas consecuencias. En palabras de J.L. Martín: "La inferioridad social de la mujer queda claramente reflejada en la forma de definir los pecados sexuales: el hombre es siempre sujeto activo [...] y casi podría afirmarse que la mujer no peca puesto que apenas existe; el pecado no se halla en ella sino en cuanto causa perjuicios espirituales al hombre."¹⁸⁸ El hecho de que los pecados tengan tanto peso en

¹⁸⁵ *Ibíd.*

¹⁸⁶ *Ibíd.* c. 94, p. 357.

¹⁸⁷ *Ibíd.* Proemio, p.263.

¹⁸⁸ MARTÍN, J.L. y LINAGE CONDE, A., *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 116.

el *Libro sinodal* de Pedro de Cuéllar lleva a J.L. Martín y a A. Linage¹⁸⁹ a considerar que el catecismo comparte elementos de un *penitencial*.

Tras el proemio, el catecismo trata en primer lugar los artículos de la fe, que establece como catorce, extraídos del *Credo in Deum*, aunque comenzando con los artículos de la humanidad de Cristo, en lugar de la divinidad. A. Linage hace notar su prudencia a este respecto, al no tomar abiertamente partido por la cifra, que ya dijimos que tradicionalmente se dividía entre doce o catorce: *pero comunamente los doctores ponen catorze [...], pero que non demostramos nin lo uno nin lo ál.*¹⁹⁰ En este apartado cita expresamente la autoridad del Concilio de Valladolid y el cardenal Guillermo: *E mandamos que lo digan a sus parrochianos cada domingo en la Quaresma e en los dias de Pascua de Resurreccion e de Çinquesma e de Nabidat e de sancta Maria de Agosto, segund manda la constitucion del Cardenal legado.*¹⁹¹

A la explicación de los mandamientos le dedica un espacio muy amplio. Es de notar un comentario, inspirado con toda seguridad en el concilio de Valladolid: *ca commoquier que a los legos conviene creer simplemente que es Dios e que es gualardonador de todos los bienes e vengador de todos los males, los otros artículos conviene que crean todos firmemente e confiesen todos simplemente todo lo que confeso e cree la iglesia de Roma. Pero los clerigos, mayormente los curados, deven saber abiertamente los articulos que se contienen en el simbolo que cantamos en la iglesia, que es Credo in unum Deum.*¹⁹² Es por esto que los comentarios a los mandamientos superan con creces el nivel de cultura del bajo clero de la época, sirviendo como formación avanzada. El catecismo da bastantes muestras de que el único destinatario es, como no podía ser de otra manera, el clero: *Mas nos que somos clerigos, que estamos en medio destes que husan mas de vida contenplativa...*¹⁹³

Los mandamientos relacionados con Dios remiten a los actos de blasfemia, prohíben los amuletos y prácticas heterodoxas y se refieren a las fiestas de guardar. Los

¹⁸⁹ "...salta a la vista el enfoque penitencial de toda la doctrina cristiana en él contenida, y no sólo cuando in extenso aborda argumentalmente el específico sacramento de la penitencia. Ello no implica originalidad alguna, sino que estaba en el ambiente catequístico coetáneo y precedente. De ahí que la parte exclusivamente moral de los tales catecismos constituyera con anterioridad ya un género literario autónomo..." (ibíd., 96)

¹⁹⁰ Ibíd, p. 109, nota 10.

¹⁹¹ *Sydonicon VI*, Segovia 3, l, c. 1, p. 265.

¹⁹² Ibíd. c. 2, p. 266.

¹⁹³ Ibíd. c. 14, p. 279.

mandamientos que tienen que ver con las relaciones sociales son además un empañado reflejo de la realidad del momento, a pesar de la naturaleza canonista. Podemos entrever los malos tiempos que se vivían en Castilla cuando se habla de los homicidas, o cuando se vuelve varias veces con la analogía del 'tiempo ante de ley', donde se vivía sin ley o con leyes comunales. Aquí vemos un ejemplo que también muestra una vez más la imagen negativa de la mujer, a la que iguala a una *cosa mueble*:

*...dezimos que en tiempo de neçesitat todas las cosas son comunales. Pero la muger, commoquier que sea en grand menester e en grand pobreza, non deve fazer fornicacion, segund dicho es de suso, que quanto al fecho carnal non es cosa comun, que la muger non es de los varones, mas deve ser una de uno.*¹⁹⁴

A continuación atiende a los sacramentos, a los que dedica la parte más extensa del *Libro sinodal*; pues los artículos de fe y los mandamientos son creencias y leyes que deben respetarse para la salvación del hombre, pero los sacramentos son el vehículo directo de la gracia divina, fuentes de agua como metáfora purificadora. También ofrece don Pedro la fundamentación teológica al expresar que *Sacramento es cosa visible de gracia non visible*.¹⁹⁵ En la explicación de cada uno de los sacramentos no escatima en dejar clara la casuística conocida en la época, las formas o fórmulas que el clérigo tenía que decir, así como la materia y condiciones necesarias. ... *que son menester que los sepan los clerigos, mayormente los curados. Estos sacramentos siete se contienen en estos viesos: Abluo, firmo, <cibo>, piget, uxor, ordinat, ungit.*¹⁹⁶

Tras los sacramentos se ocupa de los oficios divinos, las vestiduras del sacerdote, las condiciones de la misa y, en resumen, el largo apartado sobre la vida de los clérigos. De aquí nos interesa el canon 62, donde plasma la obligatoriedad de que los fieles asistan a misa todos los domingos. A continuación trata las virtudes, los dones del Espíritu Santo y los pecados. Es notorio que, cuando habla de los pecados, vaya exponiendo los ejemplos que corresponden a distintas personalidades y sujetos sociales: labradores, caballeros, monjes, mercaderes, etc.

El catecismo de Pedro de Cuéllar se difundió antes y después del sínodo, perviviendo en la diócesis segoviana.

¹⁹⁴ *Ibíd.* c. 9, p. 275.

¹⁹⁵ *Ibíd.* c. 15, p. 280.

¹⁹⁶ *Ibíd.* c. 52, p. 324.

3.2.4. El Libro sinodal de Gonzalo de Alba (1410).

Ya hemos citado varias veces el *Libro sinodal* salmantino a lo largo de este capítulo, dado su valor catequético. Escrito por el obispo Fray Gonzalo de Alba, proveniente de la orden de Predicadores, a través de la cual había enseñando teología en la universidad de Salamanca. El *Libro sinodal* fue redactado con anterioridad al sínodo del 6 de Abril de 1410, pero se aprovechó éste para darlo a conocer, aludiendo a la orden del anterior obispo, Don Diego de Anaya, que no pudo llegar a redactarlo. Gonzalo de Alba promueve la copia y transmisión del tratado:

*...e por esta razon el obispo don Diego, nuestro anteçesor, en el synodo que çelebro en esta çibdat, mando a los clerigos del obispado que toviesen por escrito en sus yglesias los artyculos de la fe e los sacramentos de santa Yglesia e los mandamientos de la ley, lo qual hordeno de los dar por escrito [...] Por ende, mandamos al abat de la Clerezia de la dicha çibdat, e a los açiprestes e vycarios perpetuos de todo nuestro obispado, que de oy dia fasta syete meses tomen traslado e fagan escrybyr el dicho quaderno, que les sera dado de nuestro mandado [...] lo fagan escrybyr en pargamino, e lo tengan ellos para sus yglesias, e lo manden dar a los clerigos curados de todo el obispado...*¹⁹⁷

A los siete meses que permitía el obispo, sumaba luego otros tres para que todos los clérigos curados lo adquiriesen para sus parroquias. Es destacable la meticulosidad con la que organiza la distribución del *quaderno*, que algunos autores atribuyen a la desconfianza que tenía el obispo de la clerecía, así como la desidia con la que sabía que iba a ser recibido el catecismo.¹⁹⁸

Contamos con dos textos de este mismo catecismo: el *Liber synodalis*, en latín, y el *Libro sinodal* en castellano. No es raro que se encontrase en las dos lenguas, si nos atenemos a las constituciones del Concilio legatino de Valladolid de 1322, pero es uno de los pocos casos en los que contamos con dos textos así. A. García y García piensa que el documento que conservamos del texto castellano es más tardío:¹⁹⁹ seguramente, Gonzalo de Alba escribió primero el *Liber synodalis* latino, y luego éste fue traducido al castellano. En cualquier caso, tanto el *Liber synodalis* y el *Libro sinodal* se diferencian

¹⁹⁷ *Sydonicon* IV, Salamanca 7, c.1, pp. 51-52.

¹⁹⁸ ALONSO RODRÍGUEZ, B.; CANTELAR RODRÍGUEZ, F.; GARCÍA Y GARCÍA, A., «El *Liber synodalis* salmantino de 1410» p. 356.

¹⁹⁹ *Ibíd*, Introducción al Libro sinodal de 1410, pp. 174-175.

claramente de las constituciones del sínodo de 1410. No hay duda, por tanto, de que hablamos de un catecismo con su propia entidad. Encontramos en él incluso *reenvíos*²⁰⁰ a otros apartados del mismo, mientras que las constituciones sinodales, redactadas aparte, no dejan de ser asuntos disciplinarios y prácticos, inconexos entre sí.²⁰¹

Parece que este amplio catecismo no es fruto directo de los tratados dependientes del tratado de Toledo de Juan de Aragón, y por tanto del supuesto *catecismo* de Valladolid de 1322. Gonzalo de Alba era un experto teólogo, y podía apoyarse en muchas fuentes, entre las que destaca en primer lugar la teología tomista, con la *Summa Theologica* de Santo Tomás, los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Summa raymundiana* como fuente canónica, muy de uso entre los dominicos. Según J. Sánchez Herrero, "no podemos olvidar una vez más, el reflejo que en él se aprecia de los tratados promulgados en los sínodos de Cuéllar (Segovia) de 1325 y León de 1303, así como los franceses de Angers (1219 - 1220), Nimes (1284) y Rodez (1289)."²⁰²

Tras recordar la obligación de celebrar un sínodo cada año en el obispado, el *Libro sinodal* empieza, como viene siendo natural, con los artículos de fe, donde recuerda con celo de predicador que los fieles deben saberse los artículos de fe, pero que los clérigos, además, deben tener el adecuado conocimiento para *que sepan defenderlos contra los ereges, e declararlos a los fieles, e asignar razones por ellos a los que vieren inclinados para rezebir la fe de Jesuchristo*.²⁰³ Le siguen a esto consejos y contenidos que todo sacerdote debe enseñar a los fieles, entre los que se encuentra el sentido de la Salvación, el cielo y el infierno y, por último, los rezos memorísticos: *Ensennen, otrosi, los saçerdotes a los legos e amonestenles que sepan el Pater noster e Ave Maria e el Credo in Deum e a signarse del signo de la cruz, e que asi lo ensennen a sus fijos o a sus afijados*.²⁰⁴ Merece subrayarse esto último, que recordaba el valor del ambiente familiar en la educación de los hijos.

²⁰⁰ *E si mas quisieres saber desta materia, cáatalo adelante en el tratado de la sentencia de descomunión.* (Synodicon IV, Salamanca 9, c. 52, p. 233.)

²⁰¹ ALONSO RODRÍGUEZ, B.; CANTELAR RODRÍGUEZ, F.; GARCÍA Y GARCÍA, A., «El *Liber synodalis* salmantino de 1410», p. 355.

²⁰² SÁNCHEZ HERRERO, J., «La literatura catequética en la Península Ibérica. 1236-1553».

²⁰³ *Sydonicon IV*, Salamanca 9, c. 6, p. 188.

²⁰⁴ *Ibíd.*, c. 7, p. 190.

Continúa luego extensamente con los sacramentos, los pecados y los mandamientos - en el apartado de la penitencia -. De las virtudes y los dones del Espíritu Santo se encarga al final. También anota todos los aspectos relativos a la labor del sacerdote para con la misa y su parroquia. Es curioso que separe los pecados y las virtudes, y en medio exponga los mandamientos; quizás es debido al carácter práctico y normativo de estos aspectos, que le lleva a hablar de los pecados en diferentes apartados del Libro sinodal.

Cuando trata la penitencia, dedica un espacio a las preguntas que debe hacer un confesor, las formas de absolución y otros aspectos, hasta el punto de conformar un auténtico *confesional* dentro del catecismo: *Otrosi, preguntete si sabe Pater noster e Ave Maria e Credo in Deum, e si no lo sabe, amonestele que lo deprenda.*²⁰⁵

En el canon 63, cuando habla del sacramento del orden, describe las funciones de los clérigos con grados menores. Como dijimos anteriormente, jamás hasta entonces los textos sinodales habían recogido las funciones de lectores y exorcistas, y la iniciativa de Gonzalo de Alba quizás responda a la reforma educativa que pretendía llevar a cabo con estos cargos, que se encontraban en abandono. Según I. Beceiro Pita, esto pudo ser un precedente a las medidas posteriores, ya bien entrado el siglo XV y XVI, que prohibían la obtención de grados menores a quienes no jurasen su continuidad hacia el presbiteriado.²⁰⁶

Conservamos también el sínodo del año siguiente, que nos sirve de indicio para pensar que la norma de Gonzalo de Alba acerca de su Libro sinodal pudo no haber sido cumplida satisfactoriamente: *E sobre todo amonestamos a los clerigos curas de nuestro obispado que lean, estudien e guarden lo en el Lybro synodal, que les mandamos dar en el otro synodo el anno pasado por nos en esta çibdat çelebrado, contenido, porque es buena obra e provechosa para sus animas e de los sus suditos; e que lo tengan bien guardado en sus yglesias...*²⁰⁷

No obstante, el *Libro sinodal* que ha llegado a nosotros tuvo mucho recorrido e influencia. El también dominico Lope de Barrientos se lo apropió como suyo y lo

²⁰⁵ *Ibíd.* c. 19, pp. 108-109

²⁰⁶ BECEIRO PITA, I. «La función de la lectura en el ámbito parroquial de la Corona de Castilla a través de los sínodos bajomedievales».

²⁰⁷ *Sydonicon IV*, Salamanca 11, c. 7, p. 300.

publicó siendo obispo de Segovia en 1440, y de Cuenca en 1446. A. García y García²⁰⁸ apunta la posibilidad de que Lope de Barrientos ayudara a confeccionarlo en Salamanca, siendo joven, y esto mismo afirma con más seguridad A. Martínez Casado:

"Si en este caso hace suya sin reservas la autoría del libro, cabe pensar que quiere hacer constar su participación efectiva en la redacción del mismo. Pudo muy bien haberlo hecho en Salamanca [...] Cuando años más tarde se vio en la necesidad de corregir como obispo la ignorancia de sus clérigos, se acordó del libro publicado en Salamanca en 1410 en latín y se lo apropió con el mismo derecho que don Gonzalo."²⁰⁹

Me parece poco probable esta posibilidad, pues Lope tendría aproximadamente quince años en el momento del sínodo salmantino de 1410. Dado el concepto que sobre la autoría personal se tenía en la Edad Media, y con los pocos datos que tenemos, la explicación más sencilla es que Lope de Barrientos conociera de primera mano el *Libro sinodal* de Gonzalo de Alba y, treinta años después, se lo apropiara sin ningún reparo.

²⁰⁸ *Ibíd*, Introducción al Libro sinodal de 1410, p. 175.

²⁰⁹ MARTÍNEZ CASADO, A., *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994, pp. 114-117.

4. La doctrina en la religiosidad del pueblo.

4.1. La religiosidad popular: concepto y problemática.

El estudio de la religiosidad popular tiene aún líneas abiertas y problemas conceptuales que no encuentran un común consenso. Tratándose de un campo que involucra a disciplinas diversas, desde la historiografía hasta la sociología, quizás esté bien que sea así: las diferentes líneas y metodologías completan un cuadro interesante, en ocasiones con trabajos focalizados en los mismos objetos de estudio.

Para empezar, la propia noción de la religiosidad popular encuentra diversas acepciones: por un lado tenemos la perspectiva que estudia los residuos de creencias y prácticas de las religiones paganas o más antiguas, dentro de un mundo en el que se impone un sistema religioso monoteísta; por otro, podríamos decir que la religiosidad popular es una forma *vulgar* de entender la religión oficial, propia de los estamentos bajos o incultos de una sociedad. Otros autores proponen nociones híbridas que relacionan la forma inadecuada de entender la religión oficial con las prácticas religiosas primitivas que conservan los pueblos²¹⁰.

P. Córdoba Montoya²¹¹ sostiene una tesis más radical, negando la propia noción de ‘religiosidad popular’. Para este autor, la antropología no puede aceptar fácilmente el concepto simplificador de ‘pueblo’, sin antes especificar de qué colectivo está hablando, incluso en las sociedades lo suficientemente complejas como para albergar estamentos o clases jerárquicas diferenciadas. Si negamos, de entrada, la noción de ‘pueblo’, hablar de ‘religiosidad popular’ es caer en una tautología: habría religiosidad, en sus distintas manifestaciones y para diferentes colectivos, pero en ningún caso existiría la dicotomía entre la religión popular y la religiosidad popular. También niega este autor el recurso de P. Ariès de lo *tradicional*, o la cultura de la comunidad histórica; esto es, de la comunidad de habitantes tal y como aparece en los documentos históricos²¹², alegando que, de tal modo, habría que aceptar una religiosidad ‘no tradicional’, lo que supone una *contradictio in terminis*.

²¹⁰ GARCÍA GARCÍA, J.L., «El contexto de la religiosidad popular» en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M.ª J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*, Barcelona, 2003, Ed. Anthropos, pp. 19-30. (En adelante: *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, pág...)

²¹¹ CÓRDOBA MONTOYA, P., «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica», en *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*, pp. 70-82.

²¹² ARIÈS, P., «Culture orale et culture écrite» Citado en CÓRDOBA MONTOYA, P., «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica».

La postura de P. Córdoba Montoya es la del antropólogo teórico, y como tal creo que es válida únicamente para ese plano de estudio. Ya tratamos en el primer capítulo la problemática que rodea la formación e instauración de la doctrina oficial, y de cómo ésta tiene pies de barro, cambiando y adaptándose a los tiempos. La religiosidad del pueblo influía también en ella, porque los teólogos y canonistas no eran entes aislados de la sociedad en la que vivían. Ahora bien, a la hora de estudiar las diferentes manifestaciones religiosas, desde el dogma hasta las prácticas de devoción, es necesario que etiquetemos y establezcamos barreras teóricas. De lo contrario, el estudio de la transmisión doctrinal sería impensable, pues para que sea posible una transmisión son necesarios al menos dos elementos: el grupo que transmite y el grupo que recibe dicho contenido.

Así pues, solo habría dos formas de encarar la religiosidad popular en la Baja Edad Media: o bien definirla en base a las formas y contenidos de sistemas religiosos paganos, incrustados en convivencia con las prácticas cristianas; o bien aceptar como premisa una separación teórica entre la institución eclesiástica y el pueblo – o entre la ‘Iglesia-institución’ y la ‘Iglesia-comunidad’²¹³ -. La segunda postura es la que asumimos como premisa en este trabajo, a pesar de que mostremos que en la práctica no se daba una dicotomía entre estos dos grupos.

No podemos negar que existiese una ortodoxia doctrinal desde la cual podían denunciarse las creencias y devociones populares no admitidas - aunque se basasen en los elementos de la cultura cristiana -, pero sí negamos que existiese una única religiosidad cristiana, tildando de paganismo todo lo que no fuera acorde con la ortodoxia del momento. El ejemplo lo tenemos con la pervivencia de ritos y creencias de origen pagano que, mezcladas con el cristianismo, habían generado en algunos contextos mixturas peculiares bien diferenciadas de las genuinamente cristianas; si es que han existido alguna vez prácticas cristianas que no hayan padecido en algún momento influencias de la cultura pagana, entendida en negativo, como 'no cristiana'. No hace falta acudir al conocido caso de los pueblos bárbaros de Irlanda en la Alta Edad Media, pues incluso en la vida cotidiana de los monasterios benedictinos, de prácticas

²¹³ Como ya indiqué en el primer capítulo, J.A. García de Cortazar utiliza estos términos para diferenciar la vieja idea evangélica de la Iglesia como conjunto englobador de todos los cristianos ('Iglesia-comunidad') y la institución que fue reforzándose a lo largo de la reforma gregoriana en base a antiguas y nuevas diócesis, en una línea de actuación jerárquica ('Iglesia-institución'). Véase en GARCÍA DE CORTAZAR, J.A., *Historia religiosa del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2012.

más puramente católicas y romanas, encontramos ritos que nacieron de los diversos dioses romanos del hogar. Las disposiciones arquitectónicas de cada sala y cada umbral eran semejantes a las de la *villae*²¹⁴ antigua, aunque la cultura cristiana las reinterpretase en base al monoteísmo y la imagen de la corte celestial. Podemos encontrar, por tanto, residuos del antiguo paganismo del mundo antiguo en casi todas las prácticas religiosas del Medioevo. Estos residuos se habían integrado con mayor o menor éxito, y habían sido consentidos en la práctica o incluso integrados en la teoría. En los primeros tiempos del cristianismo, en época romana, no existía una ‘religiosidad popular cristiana’, como es lógico. En palabras de J. Estrada Díaz:

*‘... lo que distingue a la época del Imperio de la posterior medieval es que todavía no se ha producido la división tajante entre religiosidad oficial y popular, entre liturgia y devociones populares, entre autoridad jerárquica y pueblo llano, entre Iglesia docente y pueblo que aprende.’*²¹⁵

Pero cuando la ‘Iglesia- institución’ pleno-medieval delimitó sus competencias y su doctrina y la nueva sincretización pagana no era conveniente, se hablaba de ‘superstición’.

Una vez aclarado esto, debemos tomar partido por una postura, de cara a afrontar este capítulo. Creemos que lo más sensato es adoptar una postura moderada, asumiendo las limitaciones y la problemática conceptual de la religiosidad popular y sin pretender negar el término. El propio A. García y García, cuyo trabajo en torno a los sínodos y el derecho canónico ha servido de base para tantos investigadores, afirma que ‘en muchos casos es cuestionable hasta qué punto se trata en cada caso concreto de religiosidad popular o no, es difícil de determinar.’²¹⁶ Siguiendo a J. Estrada Díaz, definiremos la religiosidad del pueblo como ‘el conjunto de prácticas, creencias, devociones y comportamientos en los que se expresa la fe del pueblo sencillo.’²¹⁷ Esto nos vale para intentar constatar, en la medida de lo posible, si se daba una correspondencia entre la

²¹⁴ ARIÈS, P. y DUBY, G., *Historia de la vida privada: De la Europa feudal al Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1988, p. 54.

²¹⁵ ESTRADA DÍAZ, J., «El reto de la religiosidad popular a la teología», en *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*, pp. 257-268.

²¹⁶ GARCÍA Y GARCÍA, A., «Religiosidad popular y Derecho canónico», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M.ª J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*, Barcelona, 2003, Anthropos, pp. 231-246.

²¹⁷ ESTRADA DÍAZ, J., «El reto de la religiosidad popular a la teología», en *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*, pp. 257-268.

doctrina transmitida y la práctica cotidiana del pueblo llano, tanto de los centros urbanos como en las zonas rurales.

4.2. La función de los sínodos para el estudio de la religiosidad.

Hablamos anteriormente de la finalidad legisladora de los sínodos, donde la labor pastoral era una de las prioridades. A través de los cánones relacionados con las costumbres, fiestas, sacramentos y otros temas de interés pastoral o normativo, los sínodos nos muestran también aspectos de la vida cotidiana de los fieles. Encontramos denuncias de hábitos que la institución eclesiástica consideraba negativos, así como normas para su adecuada solución y encauzamiento de las costumbres. A través de este reflejo social, los sínodos pueden interesar – como apunta J.M. Soto Rábanos – "en una perspectiva histórica, para la sociología, la antropología, la economía, la política, etc."²¹⁸

No obstante, no podemos olvidar que, por un lado, se trata de textos legales, donde prima lo normativo sobre lo descriptivo; por otro lado, los sínodos nos ofrecen solo la perspectiva de la institución eclesiástica, a menudo con legislaciones que descendían directamente de la cúpula romana o aviñonesa. Únicamente teniendo esto en cuenta podemos interpretar los textos sinodales. Estas mismas características son un defecto a la hora de pretender investigar algunos temas; por ejemplo, en los sínodos hay muchas prohibiciones referidas a las prácticas de magia y creencias supersticiosas, pero se limitan a denunciarlas; no especifican demasiado ni describen pormenorizadamente de qué prácticas se trata.

No podemos achacar un excesivo éxito a los sínodos, si nos atenemos al marco ideal de su pretendida realización anual y puesta en práctica de sus decretos; pero tampoco podemos decir que fueran un fracaso total.²¹⁹ Al sínodo debían acudir, además del obispo y el cabildo, los arciprestes y vicarios; así como clérigos de distinta función y procedencia dentro de la diócesis. La mayoría de las veces el texto llegaba preelaborado,²²⁰ y en no pocas ocasiones encontramos la fórmula *sancta sínodo*

²¹⁸ SOTO RÁBANOS, J.M., «Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)», Barcelona, Anuario de Estudios Medievales 23, 1993, pp. 257-353.

²¹⁹ GARCÍA Y GARCÍA, A., «Religiosidad popular y Derecho canónico», en *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*, pp. 231-246.

²²⁰ MATÍAS VICENTE, J.C., «Teoría sinodal y su realización en el Occidente peninsular», en *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, 2, 1989-90.

aprobante, aludiendo a la producción participativa, o al menos al acuerdo general que otorgaban los miembros con voz en el aula sinodal. Los arciprestes o sus delegados debían acudir informados del estado de su arciprestazgo²²¹, de cara a tratar los males y problemas de las parroquias de su competencia. Aquí entra en juego la función de las visitas pastorales, que eran el medio a través del cual la curia del obispo recibía, dentro de lo posible, información de su red parroquial. Estas visitas tenían varias funciones: por un lado, eran una forma de conocer directamente el estado de la clerecía, las parroquias y los parroquianos de la diócesis; por otro lado, servían para otorgar favores o, en algún caso, castigar por las faltas que se cometían.

El término ‘pastoral’ con el que distinguimos a estas visitas es fruto del Derecho canónico actual, y no aparece en la documentación medieval. Disponemos de muy pocos trabajos publicados sobre visitas pastorales en la Castilla bajomedieval, y la razón fundamental es la escasez de fuentes disponibles. A. Arranz Guzmán intenta explicar esta escasez por varias razones: en ocasiones, los obispos se servían de la información apuntada por el visitador para posteriormente destruirla, sobre todo cuando no se quería que determinadas actividades poco honestas entre los clérigos quedaran registradas; en los casos en los que realizaba la visita el propio obispo, es bastante probable que no compartiera esa información con nadie²²². Hay que tener en cuenta el carácter puramente práctico de estas visitas, así como de los escritos donde se plasmaran las observaciones, que de ningún modo estaban pensadas para ser conservadas en el tiempo.

B. Bartolomé Herrero²²³ añade también que las visitas no cumplían la regularidad estipulada. En su estudio sobre la visita pastoral segoviana entre los años 1446 y 1447, muestra además un ejemplo de cómo las visitas respondían a intereses particulares de los obispos en el cargo. Según tenemos constancia, el sínodo inmediatamente anterior a la visita pastoral de 1446 fue el convocado por el obispo Lope de Barrientos en Turégano el 3 de Mayo de 1440. Al año siguiente intercambió beneficios con el cardenal Juan Cervantes, que pasó a ser obispo de Segovia entre 1441 y 1449. Parece ser que, durante ese intervalo, Juan Cervantes no residió demasiado

²²¹ SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV*, Sevilla, Universidad de la Laguna, 1976, p. 123.

²²² ARRANZ GUZMÁN, A., «Las visitas pastorales a las parroquias de la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media. Un primer inventario de obispos visitadores», *En la España Medieval*, 26, 2003, pp. 295-339.

²²³ BARTOLOMÉ HERRERO, B., «Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447», *En La España Medieval*, 18, 303-349, Madrid, 1995.

tiempo en su sede episcopal, así que seguramente esa fuera una de las razones por las que mandó hacer una visita pastoral en 1444. Pero la visita de la que tenemos constancia comenzó en 1446 y acabó al año siguiente. La razón de que se realizasen dos visitas pastorales en tan corto intervalo de tiempo se debió claramente, en opinión de B. Bartolomé²²⁴, a comprobar los efectos de la visita anterior y seguramente penalizar las negligencias más extremas, provocadas por la desidia del sacerdote o parroquianos.

Los sínodos hacían referencias directas, en algunos casos, a las visitas pastorales. En la misma diócesis segoviana, pero más un siglo antes de la visita que comentamos, Pedro de Cuéllar mandó escribir:

*E mandamos a los arçedianos e a aquellos que an poderio de visitar en nuestro obispado, que anden por sus jurisdicçiones e fagan sus visitaçiones commo se guarden los canones e las otras constituçiones e ordenaçiones, e si fuere menester que nos ayamos alguna cosa de castigar, que nos lo denunçien e nos lo fagan saber en la sequente sinodo.*²²⁵

La última normativa sinodal respecto a las visitas pastorales, antes de la llegada del cardenal Cervantes, pertenece al sínodo de Lope Barrientos de 1440, y vemos en ella un sospechoso acuerdo que sin duda respondía a las buenas relaciones con los clérigos del arcedianato de Segovia:

*Otrosy, en razon de lo que nos pidieron los clerigos del arçedianadgo de la dicha çibdat, salvo de siete en siete años, e que en caso que visitase de cada año o de dos o de tres en tres o mas años, que non levase la procuraçion por razon de la dicha visitaçion devida, salvo de los dichos siete en siete años, mandamos que sy tal costumbre tienen, que les sea guardada.*²²⁶

Según A. Arranz²²⁷, las protestas de los visitados para que las visitas se realizaran con el suficiente espacio temporal respondían en algunos casos al coste económico que suponía para los visitados, pero sobre todo al poco interés que tenían los clérigos en ser observados por los visitantes. Se sabe que los propios clérigos pedían que ciertas actividades prohibidas fueran omitidas o bien el propio visitador rompía o tachaba ciertas notas, como apunta B. Bartolomé:

²²⁴ *Ibíd.*

²²⁵ *Synodicon VI, Segovia 3, II, c. 9, pp. 378-379.*

²²⁶ *Synodicon VI, Segovia 7, c. 35, pp. 417.*

²²⁷ ARRANZ GUZMÁN, A., «Las visitas pastorales...», pp. 299-300.

‘Merece la pena destacar el hecho de que muchos de los pueblos incluidos en la visita aparecen tachados, afortunadamente no tan a conciencia como para que no pueda recuperarse su contenido. En algunos casos estas tachaduras quedan justificadas por la aparición del mismo fragmento más adelante, lo que indica que se trataría tan solo de un problema de ubicación dentro del texto, pero en otras ocasiones, más numerosas, las tachaduras parecen obedecer a una censura posterior, pues se centran en parroquias donde la visita ha revelado irregularidades, en algunos casos, gravísimas.’²²⁸

También se visitaba a los cabildos catedralicios. Se sabe de casos de obispos reformadores que no pudieron realizar su labor por culpa de la resistencia de su cabildo, que se negó a ser visitado canónicamente, incluso recurriendo a la fuerza de los seglares. Así le ocurrió a Luis de Acuña, obispo de Burgos (1456-1495) durante los años 1464 y 1475; al obispo de Salamanca Juan de Castilla en 1499; al toledano Sancho de Aceves en 1501; y a J. Cisneros entre 1503 y 1504.²²⁹ En palabras de J.M. Nieto Soria: ‘...desde algunos cabildos se veía como una especie de intromisión que se soportaba de mala gana las convocatorias sinodales de sus preladados, en donde el absentismo de parte del cabildo era moneda corriente y la atención por parte de los capitulares a la aplicación de sus cláusulas no solía ser la mejor de las deseables, transmitiéndose una cierta imagen de hallarse por encima de los vientos de cambio en los comportamientos clericales que parecían demandarse.’²³⁰

Tanto los clérigos como los laicos de las distintas parroquias y aldeas podían presentar una queja ante el visitador. Además, la norma dictaba que las constituciones sinodales se distribuyesen en copias y se llevasen a la práctica en cada una de las iglesias de la diócesis. Por tanto, podríamos resumir las funciones de las visitas en: ver, comunicar, corregir, solucionar conflictos y llevar la autoridad del obispo a las parroquias.

A continuación, examinaremos la transmisión doctrinal y su posible recepción por parte del pueblo fiel a través de la legislación sinodal; procurando extraer de ella los datos que creamos relevantes, y siendo conscientes de las limitaciones de estas fuentes.

²²⁸ BARTOLOMÉ HERRERO, B., «Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447».

²²⁹ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Vida y costumbres de los componentes del cabildo catedral de Palencia a finales del siglo XV», en *Historia, instituciones, documentos*, nº 3, 1976, pp. 485-532.

²³⁰ NIETO SORIA, J.M., «El clero secular» en *El mundo social de Isabel la Católica: la sociedad castellana a finales del siglo XV*, coord. por Miguel Angel Ladero Quesada, 2004, pp. 95-111.

En ocasiones cotejaremos los indicios con otras fuentes más allegadas al hecho popular. Trataremos los sacramentos, no solo por su importancia teológica, como transmisores directos de la gracia, sino sobre todo por ser esta la parte doctrinal que mejor puede reflejarse en la vida de los cristianos. Así mismo, tocaremos algunos puntos que, a pesar de salirse propiamente del hecho sacramental, tenían relación en la práctica y la vida de las personas.

4.3. Los sacramentos.

Los siete sacramentos que establecía la doctrina se materializaban, en la vida del cristiano, en prácticas asentadas ya con siglos de antelación; prácticas que habían sufrido evolución y cambios. Un buen ejemplo del carácter, digamos, *eterno* que se concedía a los sacramentos en la sociedad medieval castellana, estaba en su inclusión en la *Primera Partida* de Alfonso X, junto a las fuentes del Derecho y los fundamentos teóricos de la ley. Así los describe este genuino texto:

*Ca el bautismo alimpia el cuerpo et apura el alma: et la confirmacion confirma en bondat et en limpiedumbre: et la penitencia desface el mal et las cosas sucias, et aduce las limpias et buenas: et la comunion da vida et tuelle la muerte: la uncion señala et face fiuza de vida et de folgura: et la religion ordena et castiga: et el casamiento guarda et acrecienta en limpiedumbre et en santidad.*²³¹

Subrayemos la expresión "*et la religion ordena et castiga*", pues sintetiza la función que el mundo cristiano aceptaba sin objeción. Algunos sacramentos eran importantes para el hombre bajomedieval, mientras que otros pertenecían a la obligación impuesta por la Iglesia, deviniendo en un relativo cumplimiento. Como en todo lo demás, veremos que entre la teoría ideal y la práctica había un abismo pero, a diferencia de la religiosidad del pueblo, la doctrina otorgaba un mismo estatus a los siete sacramentos.

Era común a los sacramentos la presencia del clérigo, y tratándose de una época donde la ignorancia y la desidia del clero eran una lacra, uno de los imperativos

²³¹ *Las siete partidas del rey don Alfonso, el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, tomo I, Partida I, Título IV, Ley III, Madrid, 1807, p. 49.

sinodales más comunes iba destinado a acabar con el bajo clero irresponsable de sus parroquianos. Leemos en el sínodo de Ávila de 1384 un castigo pecuniario: *El preste por cuya culpa alguno muriere syn baptismo o penitencia o comunión, sea privado del beneficio et peche cient. mr. para nuestra cámara.*²³² Pero donde mejor se describe este fallo clerical es en el sínodo de Lope Barrientos en Segovia, cuyas denuncias consideramos acertadas, teniendo en cuenta los datos de la posterior visita pastoral de 1446:

*...por quanto nos es dicho e querellado que algunas vegadas mueren e finan algunas personas sin les dar e sin rezebir los sacramentos del bautismo e de la penitencia e de la Eucaristia e de la extrema unção, e que algunas otras personas estan por se confesar e sin rezebir el Sacramento del altar un año o dos o tres o mas tiempo, lo qual muchas vezes acaeçe por culpa o negligencia de los curas e clerigos, que, aviendo poco cuydado e cura de las sus parrochias e feligreses que les son encomendados, se van o se absentan de los dichos sus beneficios por su voluntad e sin aver justa e razonable causa para ello, o en caso que sean presentes, non curan de apremiar nin de amonestar a los dichos sus parrochianos que se confiesen e vengan a penitencias en los tienpos que deven, etc.*²³³

4.3.1. El bautismo y la confirmación.

Una de las insistencias que más encontramos en los catecismos y sacramentales es la de que los sacerdotes – o los legos en caso de urgencia – empleen convenientemente la fórmula del bautismo;²³⁴ preocupación eclesiástica por aprender de *seso literal*, común al resto de sacramentos y rezos. Por lo demás, este rito estaba lo suficientemente implantado en la sociedad como para que no hubiese desviaciones

²³² *Synodicon VI*, Ávila 3, c. 37, p. 33.

²³³ *Ibíd*, Segovia 7, c.26, pp. 412-413.

²³⁴ Todos los catecismos sinodales incluyen la fórmula del bautismo, pero el *Libro sinodal* de Gonzalo de Alba (1410) presenta, además, la novedad de que exhorta a los clérigos a que enseñen a los fieles la fórmula correcta, para prevenir los casos de necesidad. A pesar de que Gonzalo de Alba subraye en el texto que un lego solo puede bautizar en *arthiculo de neçesitat*, esta constitución índice a pensar que eran frecuentes, en la diócesis salmantina, los casos de niños no bautizados en el momento oportuno, por no disponer de un clérigo: *E por que por la simpleza de los legos la criatura non sea bautizada sinon con aquellas palabras con que deve ser, mandamos a los clerigos que por muchas devegadas amonesten e ensennen el su pueblo que quando veniere neçesitat en que alguno dellos ayan de bautizar, que sepan las palabras del bautismo e la manera en que han de bautizar.* (*Synodicon VI*, Salamanca 9, c. 12, p. 199.)

importantes de la ortodoxia, así que las preocupaciones sinodales se centraron en el momento de recibir estos sacramentos, el bautismo de urgencia, los padrinos y, más tarde, el registro de los niños bautizados. Cabe añadir que, dado el mal estado en que los visitantes encontraban a muchas parroquias, se solía instar al mantenimiento de *bonas pilas et grandes et limpias; et du for mester de mejorar, amonestar los parrochianos que los ayuden a mejorarlas. Otrosi, que tengan el olio et la crisma en bonas olieras, sanas et limpias, et que se renueve cada anno por la Pascua.*²³⁵

La confirmación estaba ligada al bautismo tanto doctrinalmente, como siendo ambos ritos de "liturgia de vida". Aunque, dadas sus características, dependía de la visita del obispo de la diócesis, y por ello se exhortaba a que se recibiese antes de los siete años, aprovechando dicha visita. Al parecer, Castilla y el resto de reinos cristianos de la Península ibérica difirieron en este punto del resto de reinos de la Cristiandad²³⁶, al estar aquí extendida la costumbre de confirmar al niño cuanto antes.

Los sínodos castellano-leoneses, copiándose unos a otros, establecían un máximo de seis u ocho días para que los padres llevasen a bautizar a sus hijos. Así, por ejemplo, en el sínodo de Oviedo de 1377, el recién llegado Gutierre Gómez de Toledo dice continuar con la labor del obispo don Fernán Álvarez, al decretar un máximo de ocho días: *...si los feligreses non troxieren las criaturas a bautizar del dia que nasçieren a ocho dias, que los clerigos, capellanes et escusadores los puedan constrennir por toda sentençia de santa Egleſia, salvo si oviere neſçesidad.*²³⁷ Como apuntan algunos autores, "...cada sínodo no solía abrogar los anteriores, sino en la medida en que sus normas eran contrarias al que acababa de promulgarse."²³⁸ Es llamativo, por tanto, que al año siguiente, en un nuevo sínodo, subraye la normativa, aumentando la pena y reduciendo el plazo a seis días. Esta nueva medida de Gutierre Gómez de Toledo, activo reformador²³⁹, nos indica que no se cumplió su anterior mandamiento, siendo la falta de bautismos a tiempo un problema en su diócesis, *...porque acaesçe a las vegadas que*

²³⁵ *Synodicon III*, León 3, c. 26, pp. 270-271.

²³⁶ OÑATIBIA, I., Bautismo y confirmación, pp. 71.

²³⁷ *Sydonicon III*, Oviedo 6, c.20, n. 29, p. 410.

²³⁸ ALONSO RODRÍGUEZ, B.; CANTELAR RODRÍGUEZ, F.; GARCÍA Y GARCÍA, A., «El *Liber synodalis* salmantino de 1410» p. 351.

²³⁹ El obispo don Gutierre Gómez convocó sínodos anualmente. Conservamos constituciones o noticias de los sínodos de Oviedo de 1377, 1378, 1379, 1380, 1381, 1382 y 1384. ver *Sydonicon III*, p. 6, introd.

*algunos, maliçiosamentre o por ynnorança, tienen las criaturas quando nasçen por bautizar por muchos dias, commo non deven...*²⁴⁰ .

Tanto estas como posteriores alusiones al problema nos permiten concluir que algunos fieles eran negligentes con la norma. No obstante, hay que tomar en consideración que la mayoría de amonestaciones que encontramos a este respecto en los sínodos aluden a la ineficacia de los clérigos, de la que ya hemos hablado. La visita pastoral a la diócesis de Segovia en los años 1446-47 nos ofrece denuncias directas de clérigos parroquiales que no llegan a administrar el bautismo a tiempo. En Maello, el bachiller visitador apuntó que *ca me acaesció el día dela visitación babtizé dos creaturas que estavan por babtizar*²⁴¹ . Y en Duruelo nos encontramos con lo siguiente:

*Fallo se quel clérigo Ferrand Sánches cura permitió e mandó enterrar una criatura que fallestió sin babtismo por su culpa enel çiminterio la qual fue enterrada primero fuera del çiminterio e la fiso sacar e traer al çiminterio. Fallo se e se provaron muchas cosas contra el clérigo e diose carta contra él en forma e de embargo delos fructus del beneficio por las casas que tiene derribadas dende e de Sant Christóbal e un par de bueyes perdidos...*²⁴²

Esto nos da cuenta de la razón por la cual la acción sinodal y los catecismos dedicaban siempre un espacio a los bautismos de urgencia. El sínodo de Gonzalo Osorio dedica prácticamente todo su canon acerca del primer sacramento a este asunto, estableciendo ya en 1303 que, si el niño enferma y no puede acudir ningún clérigo, *que la baptize qualquier que hy estovie*.²⁴³ Pero va más allá, y permite que una de las parteras bautice al bebé antes de acabar de salir del vientre de su madre, e incluso prevé el bautismo antes de la cesárea de la gestante: *'Otrosi, se alguna mugier estando en el parto moriere, et los que estodieren presentes foren ciertos que es muerta et que es viva la creatura, abran la mugier lo maes quedo et mays ayna que podieren, en tal que la creatura, se salir viva, sea luego baptizada*.²⁴⁴

Los padrinos eran parte indispensable del rito iniciático, por la filiación espiritual y su posterior papel en la vida del nuevo cristiano. La *cognatio spiritualis* era

²⁴⁰ *Synodicon III*, Oviedo 7, c. 2, pp. 414-415

²⁴¹ BARTOLOMÉ HERRERO, B., «Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447».

²⁴² *Ibíd.*

²⁴³ *Sydonicon III*, c. 26, p. 270.

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 271.

el parentesco que unía a la persona que había recibido el bautismo o la confirmación tanto con su padrino como con el clérigo que había administrado el sacramento.²⁴⁵ De esta forma, el bautizado no podría unirse en matrimonio con los hijos naturales de su padrino o del ministro de la Iglesia, complicándose el problema cuantos más padrinos hubiera en baza.

La importancia de los padrinos se ve reflejada en los textos sinodales; podemos sintetizar los aspectos problemáticos en el número de padrinos y madrinas y en la validez de estos. El número ideal era de uno²⁴⁶ o dos padrinos, y en este segundo caso debían ser de distinto sexo. Un número superior podía acarrear complicaciones en el momento del matrimonio, por el parentesco espiritual. En la práctica, este ideal no debía realizarse comúnmente, pues nos encontramos con sucesivos intentos de legislación en diversas diócesis que establecen un máximo de dos padrinos y dos madrinas, lo cual nos habla de casos que superaban este número. Lo vemos desde comienzos del siglo XIV, en las constituciones de Gonzalo Osorio para la diócesis leonesa en 1306: *...mandamos que quando baptezaren a alguno non ayan maes de dos padrinos et duas madrinas.*²⁴⁷ Y más claramente, en el sínodo de Salamanca de 1396, donde se hace referencia al concilio provincial de Santiago de 1375-77:

*... don Rodrigo, arçobispo de Santiago, en el conçilio provinçial en esta çibdat celebrado, ordeno e mando que non fuesen reçebidos al bautismo mas de dos padrinos, syn el clerigo que faze el bautismo, e dos madrinas, lo qual, segun que nos fue dicho, en muchos lugares deste obispado non es guardado commo por la dicha costytucion fue establecido.*²⁴⁸

Martín Pérez, en el *Libro de las confesiones*, propone un máximo de un padrino y una madrina para el bautismo y la confirmación, quejándose también de la costumbre de reunir más padrinos de los que mandaba la Iglesia: *ya non lo usan asi, enpero devian ser los menos que pudiesen por el peligro dicho.*²⁴⁹ La denuncia de este hecho y su legislación continúan en sínodos diversos hasta el siglo XVI.

²⁴⁵ AZNAR GIL, F.R., *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1989, p. 99.

²⁴⁶ Gonzalo de Alba sostiene esta norma en su *Libro sinodal*: En este sacramento non ha de aver sinon un padrino. (*Synodicon IV*, Salamanca 9, c. 14, p. 203.)

²⁴⁷ *Synodicon III*, León 4, c. 26, p. 286.

²⁴⁸ *Synodicon IV*, Salamanca 6, c. 17, pp. 44-45.

²⁴⁹ *Libro de las confesiones*, parte III, c. 14, p. 523.

En cuanto a la validez de los padrinos, la doctrina exigía de ellos unas responsabilidades catequéticas y una forma de vida intachable. Estas elevadas exigencias pertenecían al terreno de la teoría, mientras que las normativas comunes establecían unos menores requisitos, resumidos por el obispo Gonzalo de Alba (1410) en *que ningund irregular, nin descomulgado, nin puesto en sentençia de descomunion o de entredicho, o aquel que non es confirmado o bautizado, que non sea padrino.*²⁵⁰ Ya que debían servir de segundos educadores, o tutores en el caso de muerte de los padres, los conocimientos religiosos de los padrinos podían ser sometidos a examen durante la penitencia.

Durante la administración de la confirmación, el padrino debía estar presente y colaborar en la ceremonia, apoyando al niño y cubriéndole la cabeza con un paño, una vez el obispo le hubiera ungido. Aunque los sínodos apenas plasman las faltas cometidas por los padrinos en este sacramento, el *Libro de las confesiones* recoge las malas costumbres y el absentismo de los padrinos en su función: *E, si esto non faze, non cunple su ofiçio, onde mucho menguan aquellos que son llamados por padrinos e dan a tener a otro aquellos que ellos avian a tener delante del obispo, e ellos non fazen al sinon atarles los trapos.*²⁵¹

Desde finales del siglo XV, se impuso la necesidad de registrar convenientemente los bautizos, con el nombre del bautizado, de sus padres y sus padrinos. Los clérigos parroquiales debían conservar estos registros en un libro bien guardado en el sagrario, para evitar que fuera robado. Tenemos un ejemplo en la única constitución que se conserva de Luis Velasco, obispo de León entre 1478 y 1484, que influiría en sínodos posteriores:

... que tenga cada uno en su yglesia un libro, en el sagrario, en que escriva todos los que baptizaren, et diziendo asi: Yo fulano, rector o capellan de tal yglesia, baptize a fulano, hijo de tales, fue padrino que lo tuvo a la pila fulano y madrina fulana; et que no tome mas de un padrino y una madrina...²⁵²

Durante el final del Medievo comenzó a extenderse la costumbre de bautizar a los niños en las casas particulares, una tendencia que prohibieron los sínodos castellanos del siglo XVI. Pudo ser un síntoma de lo que Ignacio Oñatibia considera como la

²⁵⁰ *Synodicon* IV, Salamanca 9, c.13, p. 201.

²⁵¹ *Libro de las confesiones*, parte III, c. 21, p. 528.

²⁵² *Synodicon* III, León 11, p. 314.

pérdida paulatina de la dimensión eclesial del bautismo, hacia la ceremonia privada: "La pérdida de todo sentido comunitario en la celebración del bautismo en este periodo tiene su reflejo en el poco relieve que adquiere la dimensión eclesial en la concepción de los teólogos; lo consideraban primordialmente como un medio de salvación personal."²⁵³

4.3.2. La eucaristía.

Como hemos dicho en el primer capítulo, la eucaristía medieval estaba muy alejada de la concepción primitiva que enfatizaba la celebración participativa de los fieles en recuerdo de la Última Cena. La liturgia pertenece por entero al mundo clerical, siendo sus ministros los únicos protagonistas.²⁵⁴ En los siglos XIV y XV, la actitud que se les exigía a los feligreses en misa era pasiva, cobrando protagonismo la hostia sagrada, 'Corpus Domine' o 'Corpus Christi', cuya fiesta se impulsó en la Cristiandad desde el siglo XIII, aunque en Castilla viviría su auténtico auge en el siglo XVI.

En el mundo cultural del bajo Medievo, es un hecho constatado que no estaba extendida la costumbre de comulgar. En realidad, esta desidia para con la administración del sacramento era herencia de tiempos anteriores, y quizás se debiera a una falta de atención en la reforma gregoriana.²⁵⁵ Letrán IV impuso la obligación de comulgar al menos una vez al año, en tiempo de Pascua; ahora bien, ¿se llevaba esta norma a la práctica? La cantidad de amonestaciones por la vía sinodal nos llevan a ponerlo en duda, siendo muy explícitas las del siglo XVI, antes de que Castilla viera las repercusiones del Concilio de Trento:

*...segun la experiencia nos ha mostrado, muchas personas del dicho obispado, agora por negligencia de sus rectores que no se lo amonestan ni dizen, o por falta de devocion, o por poco temor de Dios, no fazen ni cumplen lo suso dicho, mas antes se estan un año o dos o tres o mas que no vienen a penitencia ni resciben la communion del Cuerpo de Dios.*²⁵⁶

²⁵³ OÑATIBIA, I., *Bautismo y confirmación*, Madrid, BAC, 2000, p. 68.

²⁵⁴ A. ESTRADA DÍAZ, J., «El reto de la religiosidad popular a la teología», en *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2003, p. 265.

²⁵⁵ SOTO RÁBANOS, J.M., «Fe y devoción: notas sobre el tratamiento de la eucaristía en la literatura sinodal portuguesa (Siglos XIII-XV)», (2006) en *Estudios José Marques*, 2, pp. 453-464.

²⁵⁶ Sydonicon III, León 16, c. 40.1, p. 363.

Estas abundantes alusiones en sínodos bajomedievales tardíos nos indican que el hábito no estaba arraigado. Pero nos encontramos con la norma y los consiguientes castigos por incumplimiento desde los sínodos del siglo XIII. El sínodo de León de 1267 o 1262 ya impone que quienes no reciban la comunión al menos una vez al año *non lo acuelgan en la iglesia et a la muerte non sea soterrado*.²⁵⁷ Gutierre Gómez de Toledo establece en el sínodo de Oviedo de 1377 la obligación de que los capellanes o rectores de las parroquias lleven el recuento por escrito de sus feligreses con edad de comulgar, y señalen a quienes no reciben la comunión o la penitencia:

*...escrivan et tengan en escripto de cada anno en su parrocha los nonbres de sus parrochanos que fueren de hedat, et signalen aquellos que se confesaren a ellos o a otros que ayan poderio para ello, de que ellos sean çiertos, et que los amonesten que resçiban el Cuerpo de Dios. Et si lo non fezieren, salvo si lo dexaron con consejo de su propio saçerdote, et los otros que se non confesaren fasta un anno, sean echados fuera de la iglesia fasta que se confiesen; et sy morieren, non los resçiban a ecclesiastica sepultura.*²⁵⁸

La edad de discreción solía considerarse desde los ocho o diez años, y los castigos eran severos, como hemos visto. No podemos deducir, por tanto, que no se llevara a la práctica la comunión, al menos anual, pero sí que había muchos feligreses que no la practicaban. A menudo, la carencia sacramental se debía a la propia carencia de misas, por culpa del párroco responsable en los ámbitos rurales²⁵⁹.

En lo que respecta al sacramento de la eucaristía, la práctica de la comunión no se encontraba en el corazón de la religiosidad del pueblo, y por eso era necesaria la legalización de las obligaciones. J.M. Soto Rábanos se refiere a este fenómeno como una 'despiritualización'²⁶⁰ de la eucaristía. La Iglesia, por su parte, cargaba las tintas en los aspectos más ornamentales y físicos del sacramento, contribuyendo indirectamente a alejar al pueblo del 'misterio' original. Se exigía que se conservasen la hostia, el cáliz y los útiles diversos limpios y resguardados, protegidos de cualquier hurto: *...en cada iglesia deven tener archa et en ella arquetas, en que sean los ornamentos bien*

²⁵⁷ *Sydonicon* III, León 1, c. 40, pp. 244-245.

²⁵⁸ *Sydonicon* III, Oviedo 6, c.4, p. 398.

²⁵⁹ BARTOLOMÉ HERRERO, B., «Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447».

²⁶⁰ SOTO RÁBANOS, J.M., «Fe y devoción: notas sobre el tratamiento de la eucaristía en la literatura sinodal portuguesa (Siglos XIII-XV)», en *Estudios José Marques*, 2, 2006, pp. 453-464.

*guardados et so lave...*²⁶¹ Con unas instrucciones muy precisas sobre cómo conservarlos o qué hacer incluso en el caso de que una araña o cualquier insecto cayese sobre ellos.

Asimismo, la Iglesia transmitía su suspicacia respecto a cualquier relación entre los judíos y moros y el Corpus Christi o su procesión, así como manifestaban temor ante cualquier amenaza sobre los objetos sagrados. Desde la Plena Edad Media circulaban milagros y leyendas de barraganas o judíos que tomaban una hostia, con malos fines, y eran descubiertos porque la Sagrada Forma sangraba. Robar una hostia sagrada era un caso reservado al obispo, y se veía como un hecho gravísimo, como encontramos en el sínodo de Oviedo de 1377.²⁶² Las descripciones clericales no escatimaban en adjetivos para condenar cualquier sacrilegio del Corpus Christi o cualquier relación con prácticas mágicas o paganas. Así lo vemos ya en 1481, en las constituciones del obispo Alonso de Fonseca en Ávila:

*...por que las prophanas y temerarias manos no pudiessen cometer cosas horribles y nefandas con las tales cosas o con alguna de ellas. Y por quanto, por relacion fidedigna avemos sabido y por esperiencia avemos visto que muchos clerigos de la ciudad de Avila y de nuestro obispado (...) por lo qual han venido muchos fechos peligrosos y de infidelidad y supersticion, por falsos christianos y aun infieles cometidos.*²⁶³

El Corpus Christi descansaba en las iglesias, admirado en la distancia, a la espera de que el sacerdote lo sacase con motivo de alguna procesión. La primera constitución del sínodo leonés de 1318 instaura una legislación para impulsar la fiesta del Corpus en todo el obispado, otorgando cientos de días de perdón a quienes lo viviesen por entero, o solo cien a quien participase en uno de sus momentos.²⁶⁴ Las indulgencias, repartidas como premios cuantificables, son el ejemplo más representativo del legalismo y la crisis religiosa.

A finales del siglo XV encontramos ya normativas que exigían que esté iluminado día y noche por alguna lumbre²⁶⁵, motivando a los fieles a ayudar en los

²⁶¹ *Sydonicon* III, León 3, c. 31, pp. 275-276.

²⁶² *Sydonicon* III, Oviedo 6, c. 3, pp. 397-398.

²⁶³ *Sydonicon* VI, Ávila 7, 1.2.1, pp. 65-66.

²⁶⁴ *Synodicon* III, León 5, c. 1, pp. 287-288.

²⁶⁵ "Y por quanto somos informados que en muchas yglesias deste nuestro obispado que podrian bien fazer, cumplir y sostener este gasto segun las rentas de sus fabricas, no arde siempre la lampara ni otra

gastos de mantenimiento, con el premio de cuarenta días de perdón. Este premio se repetía con ocasión de otros servicios religiosos, como la procesión del Corpus. Lo encontramos, por ejemplo, en el sínodo de Salamanca de 1396, donde se premia con cuarenta días de perdón a todo cristiano que participase en la procesión solemne de la fiesta del Corpus Christi, y otros cuarenta días para los que completasen el recorrido, acompañando al sacerdote portador del Corpus a la iglesia para dejarlo en su lugar. Estos premios estaban destinados a promover la fiesta, que todavía no debía gozar de la celebridad que adquiriría a finales del siglo XV:

*E por quanto acaeçe muchas vezes estar la cibdat de Salamanca o otros lugares deste obispado entredichos por nos o por nuestros vicarios, por lo qual non se çelebra la solenidat commo conviene ese dia, nin se faze la proçesion solene commo es de costunbre de fazer en tan grande solenidat...*²⁶⁶

Por tanto, la fiesta era una de las vías por las cuales se transmitía el sacramento de la eucaristía, pero no la única. Si bien la comunión regular no era práctica común, a pesar de los consejos y exhortaciones de la legislación eclesiástica, sí era común comulgar en vísperas de la muerte. Este particular uso del sacramento es conocida como 'viático', e iba íntimamente ligado a la penitencia, como veremos a continuación. En palabras de Soto Rábanos: "...la eucaristía-sacramento-comunión se une y subordina al sacramento de la confesión. Más que como el alimento espiritual necesario para vivir cristianamente, aparece como un premio para el cristiano que ha limpiado su alma."²⁶⁷

El anónimo *Breve confessorario*, difundido en Castilla en el siglo XV y destinado a los clérigos, prohíbe tajantemente administrar la comunión sin antes haber limpiado los pecados: *Ninguno deve rescibir el cuerpo de Nuestro Señor, salvo si fuere devidamente confessado (...) Ninguno resciba el cuerpo de Dios, salvo si primero fiziere penitencia o obra de misericordia. Ni assí mesmo, presuma de rescibir el corpus Cristi alguno que sea excomulgado o entredicho...*²⁶⁸ En este último caso citado, la legislación

lumbre alguna ante el sacratissimo Cuerpo de nuestro Redemptor Jesuchristo." *Synodicon* VI, Ávila 7, 1.2.3, pp. 67-68.

²⁶⁶ *Synodicon* IV, Salamanca 6, c. 13, p. 41.

²⁶⁷ SOTO RÁBANOS, J.M., «Fe y devoción: notas sobre el tratamiento de la eucaristía en la literatura sinodal portuguesa (Siglos XIII-XV)», (2006) en *Estudios José Marques*, 2, pp. 453-464.

²⁶⁸ ANÓNIMO, *Arte de bien morir y Breve confessorario* (Zaragoza, Pablo Hurus: c. 1479-1484), GAGO JOVER, F. (edición y estudio) Barcelona, José J. de Olañeta, Editor y Universitat de les Illes Balears, Servei de Publicacions, 1999, p. 131.

sinodal pone como excepción a los moribundos, a los que absuelve y permite recibir la eucaristía, previa penitencia.²⁶⁹

A la hora de trasladar la hostia consagrada a la casa particular donde morase el enfermo, se exigía del clérigo que mantuviese las formas, en respeto del santo sacramento y en virtud del ejemplo pastoral. Conocida es esta temprana constitución del sínodo de León de 1306: *...stablecemos que quando levaren el Corpus Christi para comungar a alguno, lievenlo con gran reverencia et con gran humildat; et los que lo acompannaren ayan quaraenta dias de perdon.*²⁷⁰ Se formaba así un tipo de procesión que, en ocasiones, se preparaba con algo de antelación, si el clérigo curado tañía una campanilla a las puertas de la iglesia, antes de marchar hacia la casa del moribundo. Con más detalle se establece, casi dos siglos después, en el sínodo de Ávila de 1481: *Y quando el clerigo lo uviere de llevar al enfermo, vaya en habito honesto y conveniente, con sobrepeliz y estola, y lleve de suso un velo muy limpio, y llevelo y traygalo manifestamente, con toda reverencia y temor, ante sus pechos, llevando lumbre delante y una campanilla pequeña tañendo, por que no solamente en los que lo vieren, mas aun en los que lo oyeren, la fe y la devocion sea acrescentada.*²⁷¹

No era necesario que el enfermo ingiriese la hostia, si no estaba en condiciones de hacerlo, y bastaba entonces que el sacerdote le hiciese masticar o tragar, ayudado de vino consagrado, una pequeña porción del pan bendecido²⁷².

4.3.3. La penitencia.

La confesión fue uno de los medios catequéticos más efectivos en la Baja Edad Media, donde se lidiaba directamente con el pecado, obsesión permanente y magma cultural; en la Castilla del siglo XV desbordó los tratados del mundo clerical para extenderse a la literatura nobiliaria. El miedo a las consecuencias del pecado se manifestó en donaciones y testamentos de todos los grupos sociales. La historiografía se ha interesado en los usos de la penitencia porque nos permite observar, por el ojo de una cerradura, una perspectiva cultural que nos habla de miedos y valores tan personales

²⁶⁹ Sydonicon III, León 1, c. 45, p. 246.

²⁷⁰ Synodicon III, León 4, c. 22, p. 285.

²⁷¹ Synodicon VI, Ávila 7, 1.2.5, pp. 69-70.

²⁷² Synodicon III, León 3, c. 31, pp. 275-276.

como sociales. Así, por ejemplo, el campesinado era visto desde una doble vertiente: por un lado, dado el estado de ignorancia que se le presuponía en la época, era puro y estaba menos expuesto a pecar²⁷³ – la idea de que el conocimiento propicia el pecado –; por otro lado, solo por haber nacido campesino, *cryado gruesamente*, su propia naturaleza era pecaminosa, casi imposible de superarse. Esta salvaje distinción social se reflejó tanto en tratados clericales como en las obras producidas por la aristocracia culta. Por otro lado, esto tiene relación con la distinción racial – de sangre – para con los judíos y mudéjares, así como para la futura obsesión por la *limpieza de sangre*, ya en el siglo XVI.²⁷⁴

Hay abundantes y diversas normativas penitenciales en la literatura sinodal, así como en otras fuentes; así pues, no podemos dudar de la presencia y uso de este sacramento en la sociedad castellana. Abundan los indicios que muestran la importancia que muchas personas otorgaban a la confesión como vía de purificación y salvación personal; negar la confesión a alguien estaba penado con las mayores penas eclesiásticas:

*...stablecemos que nenguno non sea osado de embargar confession al que la demandar con devoción. Et esto dezimos specialmiente por algunos que guardan los presos et, por odio o por levar algo, non los dexan los encarcerados confesarse [...] en su muerte non sea soterrado en logar sagrado.*²⁷⁵

A pesar de ello, y como es lógico, conociendo la mala administración de tantas parroquias y el absentismo clerical, sin duda hubo también muchos casos en los que la penitencia no se practicaba debidamente. Debemos leer con cuidado estas denuncias, pues se repiten a lo largo de los siglos bajomedievales. Vimos anteriormente algunas de ellas, que exigían a los clérigos parroquiales que llevaran un inventario o un recuento de los feligreses que no confesaban anualmente.

El sínodo segoviano de 1440 insta a los párrocos para que promuevan el sacramento en sus lugares de acción: *non curan de apremiar nin de amonestar a los*

²⁷³ SOTO RÁBANOS, J.M., «Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media hispana», en *Hispania Sacra* LVIII, 118, 2006, p. 438.

²⁷⁴ RUCQUOI, A., «Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV», en *Rev. Fac. Letras - Línguas e Literaturas*, Anexo VIII, Porto, 1997, p. 126.

²⁷⁵ *Sydonicon* III, León 3, c. 24, p. 270.

*dichos sus parrochianos que se confiesen e vengan a penitencias en los tiempos que deven.*²⁷⁶ Pero la posterior visita pastoral de 1446 dio cuenta de que la base del problema estaba en los clérigos, pues los feligreses de muchos pueblos de la diócesis se quejaron al visitador de no haber podido confesarse, ni ellos ni algunos de sus vecinos moribundos, a falta de su párroco o de un clérigo dispuesto. Por citar algunos datos²⁷⁷: en *Santa María de Arautes* había muerto una mujer sin penitencia, porque el cura con beneficio en esa iglesia vivía en Sepúlveda; en *Oter Rredondo* el cura solo aparece para cobrar la renta, y los habitantes *se van a la çibdad algunos a se confessar con quien pueden*; en *Val de Sant Pedro*, el clérigo se niega a confesar; en *Escarabajosa*, *Innigo Munnos* y *Madrona*, el visitador se encontró a los feligreses sin confesar.

Por todo ello, podemos afirmar que su implantación en Castilla tuvo éxito, al igual que en otras regiones de la Cristiandad. Trataremos a continuación el sacramento en orden a las tres partes en las que lo dividía la teología,²⁷⁸ precedidas de un paso previo, añadido en el *Breve confionario* y otros manuales al uso, que trata sobre la correcta elección del confesor.

Las constituciones sinodales hacen hincapié en la norma de que cada seglar debe confesarse con su párroco o confesor propio de su parroquia, y no con otro clérigo desconocido o vagabundo fuera de ella. Estas constituciones aparecen desde los tempranos sínodos de finales del siglo XIII, como el de León (1262 o 1267): *defendemos, so pena de descomonon, que nengun preste non reciba los feligreses de otro preste a confession sen otorgamiento de so preste, ca nengun preste non puede asolver nin ligar los feligreses de otro.*²⁷⁹ Y ya en 1318, la misma diócesis reflejó la norma que regulaba las acciones pastorales de los frailes mendicantes: *que ningund frayre non oya nin pueda oyr confesiones, salvo aquellos que fueren escogidos por sus prelados e mayores, e presentados a los obispos e que ayan liçençia de los dichos obispos.*²⁸⁰

Cualquier precaución era poca, y se advertía a los clérigos curados contra las intromisiones pastorales de frailes mendicantes que predicaban o confesaban sin el permiso expreso del obispo. La norma estricta no solo servía para asegurarse de que se

²⁷⁶ *Synodicon* VI, Segovia 7, c. 27, p. 412.

²⁷⁷ BARTOLOMÉ HERRERO, B., «Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447».

²⁷⁸ [Ver tomás de aquino, penitencia, cap. 1, pág...](#)

²⁷⁹ *Synodicon* III, León 1, c. 41, p. 245.

²⁸⁰ *Sydonicon* III, León 5, c. 2, p. 288.

administraba el sacramento de la confesión, sino que también era coherente con la relación que se estimaba ideal entre un párroco y sus parroquianos: conocimiento y confianza mutua. El sínodo de Segovia, antes citado, incluye una advertencia contra el abuso de confianza para con los fieles que decían haberse confesado con otros clérigos: *diziendo que se confesaron con algunas otras personas que avian poder de los oyr e absolver, de lo qual no fazen fe ninguna a sus curas, e lo fazen en dañaçion e peligro grande de sus animas.*²⁸¹ El fundamento de esta prohibición estriba en el poder de control que la Iglesia intentaba fomentar en las redes parroquiales, siendo la confesión uno de los instrumentos más efectivos para conocer, dominar y transmitir la doctrina a los fieles.

La excepción se encontraba en los casos en los que el clérigo curado, estipulado como confesor, no servía adecuadamente en su función. Por supuesto, si se le consideraba hereje o públicamente concubinario, hasta el punto de que su integridad profesional quedaba en entredicho, no gozaba del suficiente respeto social como para atender a las labores pastorales más personales. Pero, sin llegar a este extremo, podía fallar en defectos relativos a la función de confesor. Para esos casos, las necesidades prácticas habían impuesto a la doctrina tomar una perspectiva más amplia. Pedro de Cuéllar trató esta cuestión en su catecismo sinodal:

*...debemos decir que todo ome que se quisiere confesar, conviene que se confiese a su proprio sacerdote que a la cura de aquel logar donde es perrochiano [...] quando el proprio saçerdote es non discreto nin es tal que pueda absolver, que estonçe deve ome buscar saçerdote sabio, pero deve fazerlo con liçençia de su sacerdote...*²⁸²

Había otros casos contemplados, como cuando el seglar se movía entre pueblos distintos debido a su oficio o a una existencia errante. Así pues, los feligreses que tenían que desplazarse a otras aldeas para recibir confesión de otro clérigo, obraban convenientemente de acuerdo a la ortodoxia. Martín Pérez, en el *Libro de las confesiones*, también admite estos casos, añadiendo algunos ejemplos de conductas clericales poco edificantes para los fines de la penitencia: *si teme el confesado que el confesor le movera la conçiencia a algund pecado, asi commo algund clerigo luxurioso*

²⁸¹ *Synodicon VI, Segovia 7, c. 31, p. 415.*

²⁸² *Synodicon VI, Segovia 3, c. 21, pp. 292-293.*

*que podria aduzir alguna fenbra a luxuria o cobdiçioso a consejo de cobdiçia o simoniatico a consejo de simonia, o si esta en rencor o en consejo de vengança (...)*²⁸³

Los sínodos también nos hablan de casos reservados a los obispos, dependientes de la legislación de cada diócesis. En Segovia, por ejemplo, solo ellos podían confesar o absolver a los excomulgados, los sacrílegos o los homosexuales públicos²⁸⁴; también podían encargar a algún clérigo de la diócesis que llevara alguno de esos procesos en su nombre.

Vayamos ahora con el sacramento propiamente dicho. Atenderemos a las tres partes en las que lo dividían los escolásticos del siglo XIII, tal y como se transmitió a los textos castellanos bajomedievales; no solo para los cánones legales, sino también en el resto de la literatura con fines pastorales. Queda constancia de ello en *El libro de las confesiones: Estas son las tres cosas nesçesarias en la penitençia cunplida: En el coraçon, contriçion; de la boca, confesiòn; e en las obras, satisfaçion...*²⁸⁵

La contrición era el arrepentimiento sincero del penitente. El Arcipreste de Hita lo expresa así en el *Libro de Buen Amor*, con un típico *exemplum* moralizante: *Que tal contriçion sea penitençia bien llena/ ay en la Santa Iglesia mucha prueba e buena:/ por contriçion e lagrimas la santa Madalena/ fue quita e absuelta de culpa e de pena.*²⁸⁶

Como decíamos en el primer capítulo, el siglo XV conoció muchas disputas intelectuales acerca de la contrición en las universidades y otros círculos académicos. En Castilla, es interesante el conflicto que surgió alrededor de Pedro Martínez de Osma, precursor de la concepción sacramental moderna. Si - como pensaba él - la parte esencial de la penitencia es la contrición, ¿para qué servía la confesión ante el sacerdote? El dominico Juan López de Salamanca quería disputar en público contra Pedro de Osma, pero ante la ausencia de éste, al parecer fue requerido por sus más nobles paisanos para redactar un texto en castellano: *Y como algunos caballeros y regidores y otros nobles que estaban en las escuelas esperando la disputa viesen que no venia, en execucion pedieron por merced al dicho maestro frey Juan Lopes que, para quitar algunas dudas de sus conçienciã que contra desto avian oydo, les quiesiese*

²⁸³ *Libro de las confesiones*, parte III, c. 41, p. 572.

²⁸⁴ *Synodicon* VI, Segovia 3, 1, c. 21, pp. 292-293.

²⁸⁵ *Libro de las confesiones*, parte III, c. 38, p. 566.

²⁸⁶ ARCIPRESTE DE HITTA, *Libro de Buen Amor*, Barcelona, Editorial Planeta, 1990, 1141, p. 171.

*informar de la verdat católica en romance.*²⁸⁷ Así que escribió un tratado en romance atacando cada una de las tesis de Pedro de Osma, que tituló *Defensorium fidei contra garrulos preceptores. Tratado de la penitencia según la Yglesia romana.*²⁸⁸

Juan López representaba a la doctrina oficial romana²⁸⁹ y, como guardián de la ortodoxia, debía defenderla a capa y espada: *Esta doctrina [la de Pedro de Osma] es red e lazo para arredrar e quitar los fieles christianos de los usos e buenas costumbres [...] Que cada uno se salve en su propia ley es heregia, según fe christiana que dize lo contrario [...] ¿que pierde el tu penitente humillarse a las llaves de Dios inclinado al qual ofendió con sobervia por el pecado?*²⁹⁰

Un siglo antes, Martín Pérez, en *El libro de las confesiones*, ya dejó constancia de los seculares que cuestionaban o siquiera buscaban algún subterfugio para no amoldarse a las normas del sacramento de la penitencia; dejando el arrepentimiento a su propia conciencia:

*E otros ay aun mucho engañados, que se tienen por sabios e cuydan que lo saben e quierense salvar de los pecados con sabiduria, e muchos dellos son letrados e cuydan que entienden las Escripturas e fallan muchas maneras de palabras para salvarse de los pecados, e enseñan a los otros razones falsas con que se escusen dellos, e plaze mucho a los omes fallar tales enseñadores e tales confesores.*²⁹¹

Me interesa apuntar esto para poner de relieve cómo la doctrina podía ser puesta en duda tanto por el pueblo llano, ignorante en asuntos teológicos, como por excepcionales eruditos como Pedro de Osma.

La contrición suponía una voluntad de no volver a pecar, *porque non se faga a vanagloria nin con ypocresia.*²⁹² Por esto, los *confesionales* y tratados sobre la confesión poblaban de ejemplos cotidianos que dejaban ver las contradicciones que

²⁸⁷ LÓPEZ DE SALAMANCA, J.; MARTÍNEZ DE OSMA, P., *La confesión y las indulgencias. Prerreforma y tradición*, edición crítica de Ramón Hernández Martín, O.P., Salamanca, Editorial San Esteban, 1978, p. 17.

²⁸⁸ El tratado está publicado por la editorial San Esteban (Salamanca), en base al manuscrito 17-24 de la Biblioteca Capitular de Toledo. (Citado en la nota anterior.)

²⁸⁹ 'La contrición está esencialmente en el corazón, perteneciendo a la penitencia interior; pero pertenece virtualmente a la penitencia exterior, en cuanto que implica el propósito de confesarse y satisfacer.' TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo XIV, Madrid, BAC, 1956, 3 q. 90 a.2, p. 188.

²⁹⁰ *Ibíd*, pp. 118-122.

²⁹¹ *Libro de las confesiones*, parte III, c. 41, p. 574.

²⁹² *Ibíd*, c. 42, 580.

existían entre la teoría y la práctica. Juan López de Salamanca anotó un caso muy común entre los clérigos: *Algunos penitentes fazen falsa penitencia [...] Exemplo: el clérigo se confiesa para dezir missa; dexa la mançeba en casa de que se confiesa, para que despues de missa le guise de comer*²⁹³.

La segunda parte de la penitencia es la confesión, con la que se inicia el ritual entre el confesor y el penitente, en un lugar de la iglesia destinado a ese fin. El Libro sinodal salmantino obliga a que los confesores *se pongan en lugar publico en la egleſia, e non ascondido*.²⁹⁴ Pese a todo, no siempre se obedecía a esta formalidad, tal y como podemos deducir de las normativas sinodales. Aún lo vemos a comienzos del siglo XVI: *porque algunos clérigos, no mirando lo que son obligados, confiesan a sus parrochianos yendo de un lugar a otro o de una yglesia a otra o estandose los tales clérigos echados en la cama, que es cosa de mal enxemplo, fue acordado que ningun clérigo de aqui adelante lo pueda hazer, so pena de diez florines por cada vez que lo contrario hiziere*...²⁹⁵

El penitente debía sentarse o arrodillarse ante el confesor en actitud mansa y humilde, mostrando señales de contrición. Por su parte, el confesor debía evitar mirar directamente a los ojos del penitente. Llegados a este punto, los confesionarios ofrecían una serie de normas de conducta para el clérigo, destinadas a dirigir adecuadamente la confesión de forma que el penitente entregue su confianza al confesor. El *Breve confesionario* establece que el clérigo debía recibir con simpatía y amabilidad al feligrés, sentarlo a su lado, mandarle que se santiguara, y a continuación confortarle con los ejemplos de conocidos personajes religiosos que representaban los pecados más graves:

Mostrándole como Ihesu Cristo murió por nosotros pecadores, e que Él es piadoso e misericordioso. Iten, que perdonará a él si se confiesa [...] cómo Sant Pedro negó a Ihesu Cristo; iten, que Sant Paulo perseguía a Ihesu Cristo; iten, cómo el sancto David fizo el homicidio; e del pecado de Sancta María Magdalena; iten, de la cananea presa en el adulterio; empero que todos estos, aunque fueron

²⁹³ LÓPEZ DE SALAMANCA, J.; MARTÍNEZ DE OSMA, P., *La confesión y las indulgencias...*, pp. 111-112.

²⁹⁴ Synodicon IV, Salamanca 9, c. 20, p. 210.

²⁹⁵ Synodicon VI, Segovia 12, 6, c. 1, p. 532.

*pecadores, fueron santificados, porque se arrepintieron e se confessaron.*²⁹⁶

A continuación, marca el orden a seguir en la indagación: confesión general del penitente, que debe comenzar admitiendo su culpa como pecador; confesión sobre los cinco sentidos corporales y los siete pecados capitales; examen sobre los mandamientos, sacramentos, obras de misericordia y los artículos de fe. En todo momento, el confesor debe guardarse de preguntas indiscretas que puedan poner nervioso al penitente, pues podría ocasionar el final del clima de confianza y de la propia confesión. El sínodo de Gonzalo Osorio de 1303 ya apunta en esta dirección: *Et desque el que se confiessa dixier que non tien otros peccados de confessar, fagalle preguntas generales et non speciales, fasta que el peccador non comiença alguna...*²⁹⁷

Tras preguntarle por sus pecados con los cinco sentidos sensibles, un buen confesor debía saber inquirir en la conciencia del penitente, ayudándole a sacar a la luz cada comportamiento pecaminoso de su vida cotidiana:

*Dende confiésese de la cogitación e pensamiento e imaginación, que se faze en el cerebro o en el corazón, pensando e imaginando pensamientos malos muchos e diversos. Dende confiésese de la boca, por la qual pecó fablando muchas vezes contra Dios [...] Dende confiésese de sus pies, con los quales se fue a lugares deshonestos e defendidos, así como a las puterías, tabernas et torneamentos.*²⁹⁸

El sínodo leonés, antes citado, trata detalles de interés en su apartado sobre la penitencia, conformando una suerte de brevísimo manual para confesores. Recomienda el texto conocer de antemano el oficio y vida del penitente, para encauzar la inquisición de acuerdo a los pecados que haya podido cometer. La distinción social y su relación con el pecado queda aquí patente, así como la mala visión que se tenía de los mercaderes:

...pregunten a los cavalleros, las iusticias et los poderosos se fezieron o foron en consello de fazer algunas constituciones o algunos statutos contra la libertad de la Iglesia (...) Item, se son mercadores o

²⁹⁶ ANÓNIMO, *Arte de bien morir y Breve confesionario*, p. 124.

²⁹⁷ *Sydonicon III*, León 3, c. 28, p. 272.

²⁹⁸ Anónimo, *Breve confesionario*, c. 3, pp. 134-135.

*menesteriales, pregunten de mentira, de enganno, de usura, de pennores, de pesos et de las medidas, de periurios, de mentiras quando vendian sus cosas, et asi specialmientre de cada unos en su mester.*²⁹⁹

Cuando el penitente ha dejado ya de hablar, sin haberle interrumpido inadecuadamente el confesor, es hora de empujarle con prudencia para extraer una confesión completa. *El libro de las confesiones* lo expresa así: *Acabada la confesión, quando el peccador dize que se non acuerda de mas pecados [...]deveslo amonestar que se confiese de todo e non te encubra algund pecado por verguença.*³⁰⁰

La última parte corresponde a la satisfacción, que consiste en la pena que el confesor impone al penitente para la absolución de sus pecados. Consistía generalmente en días de ayuno o rezos. Así, por ejemplo, sostiene Martín Pérez que *del perjurio fecho a sabiendas fue dicho que es penitencia de quarenta dias en pan e en agua.*³⁰¹ Pero, para no abusar de los días de ayuno o de penitencias públicas, las oraciones podían suplir estas penas. De esta forma, nos encontramos con una casuística legal de la absolución que podía desvirtuar, en la práctica, el auténtico arrepentimiento del pecado cometido a cambio de un mero trámite establecido. En *El libro de las confesiones* vemos también que cincuenta salmos de rodillas valen como un día a pan y agua; pero si se realizaban de pie, debían ser setenta, privándose de vino.³⁰²

En todo caso, el confesor podía establecer una penitencia arbitraria, de acuerdo a su sentido común y al caso particular. El catecismo de Pedro de Cuéllar tiene en cuenta a los enfermos y moribundos, eximiéndoles de realizar penitencia: *E al enfermo non le deve ome poner penitencia, ante le deve dezir: 'Amigo, si tu fueses sano, tal penitencia te pornia; mas que eres enfermo, non te la pongo, mas mandote que si murieres, que fagas tales limosnas e mandes a tus herederos que las fagan pagar.*³⁰³

Por último, cabe hablar aquí del valor que cobraron los testamentos, sobre todo desde el siglo XIV en adelante, y su estrecha relación con la cultura de la penitencia y la preocupación por la salvación personal. Las *Partidas* de Alfonso X el Sabio ya habían contemplado una casuística impresionante en un intento de trasladar la herencia del

²⁹⁹ Sydonicon III, León 3, c. 28, pp. 272-273.

³⁰⁰ *Libro de las confesiones*, parte II, c. 170, pp. 490-491.

³⁰¹ *Ibíd.* Parte III, c. 52, p. 607.

³⁰² *Ibíd.*

³⁰³ *Sydonicon* VI, Segovia 3, 1, c. 22, p. 293.

Derecho romano al castellano. Se buscaba, por un lado, solucionar algunas querellas a cuenta de la herencia, ya que *después que los han fecho [el testamento], si se mueren, no pueden otra vez tornar á endereszarlos nin á fazerlos de cabo*,³⁰⁴ pero principalmente la necesidad religiosa de asegurar que se cumplía la voluntad del testador, sobre lo que se incidía especialmente. Con en el testamento se realizaba el último acto sobre la tierra, y había que quedar en paz dejando atados los asuntos del mundo y, sobre todo, asegurándose la salvación en la otra vida. En palabras de J.C. Martín Cea, "pocas veces en la Edad Media se consigue oír tan directamente a las personas como cuando se revisan las cláusulas de lo que fueron sus últimas decisiones en la Tierra."³⁰⁵ Por eso, a partir del siglo XIV, todos los grupos sociales ya hacían testamento.³⁰⁶

El testamento fue convirtiéndose progresivamente en un documento religioso, más que civil, redactado con fórmulas en las que el testador encomendaba su alma a Jesucristo, *que la crió e rredemió por la su preçiosa sangre*.³⁰⁷ Entonces, más que en ningún otro momento de la vida, la persona actuaba como el penitente que busca satisfacción y perdón de sus pecados. El consuelo del Purgatorio, justificado – o quizás inventado, como vimos - por la teología escolástica del siglo XIII, aliviaba en parte los miedos a la condenación en la otra vida. Los testamentos de finales del siglo XV atestiguan esta presencia constante, encargando decenas de misas para las almas del Purgatorio y comprando así el favor de Dios, en sintonía con la mentalidad legalista y acumulativa de la época. Era una "matemática de la Salvación – según J.C. Martín Cea – ideada por los poderosos, que afirma que cuantas más mandas y donaciones se instituyan más fácil será conquistar un lugar en el Cielo."³⁰⁸

³⁰⁴ *Las siete partidas del rey don Alfonso, el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, tomo III, Partida VI, Título I, Madrid, 1807, p. 359.

³⁰⁵ MARTÍN CEA, J.C., «El modelo testamentario bajomedieval castellano y su reflejo en los diferentes grupos sociales», en *Edad Media. Revista de Historia*, 6, 2003-2004, p. 110.

³⁰⁶ Por ejemplo, las Partidas habían dejado dispuesto que, a pesar de que el Derecho exigiera siete testigos formales, un aldeano sin recursos podía hacer testamento con solo cinco, bastando que al menos uno de ellos supiera escribir. (*Las siete partidas...* III, Partida VI, I, VI, p. 362.) Posteriormente, viendo que las leyes alfonsinas no podían aplicarse a la realidad castellana, el Ordenamiento de Alcalá de 1348 tan solo exigió tres testigos.

³⁰⁷ MARTÍN CEA, J.C., «El modelo testamentario bajomedieval castellano y su reflejo en los diferentes grupos sociales», nota 24, p. 112.

³⁰⁸ *Ibid.* P. 135.

Las donaciones de los más pudientes eran muchas veces desmesuradas. Por ejemplo, el mercader Juan Sánchez de Bilbao³⁰⁹ ordenó en su testamento, de finales del siglo XV, ser enterrado en el monasterio de San Francisco de Vitoria, al que destinaría distintos fondos para costear un nuevo predicatorio y un altar dedicado a Santiago; además, mandó que el día de su muerte acudiesen a dar responsos y vigiliias los clérigos de los cinco coros de las cinco iglesias de Vitoria, los frailes de los monasterios de San Francisco y Santo Domingo, cuarenta clérigos de pueblos de alrededores y un largo etcétera de requerimientos, caridades y donaciones que habrían de durar muchos años. Juan Sánchez de Bilbao pidió ser enterrado con el hábito franciscano, símbolo de pobreza extrema y humildad, lo cual era ya típico entre las personas que habían vivido una vida de opulencia.

En ocasiones, estas donaciones basadas en la virtud teologal de la 'caridad' llegaban a empobrecer a las familias de los finados menos pudientes. Los sínodos intentaron combatir este problema, como encontramos por ejemplo en el sínodo segoviano de 1472, que hace referencia a una visita pastoral y da cuenta de que, en muchas ocasiones, los testadores mandaban repartir sin control *caridades de pan e queso e vino e, en algunos lugares, de pan e carne [...] a que los herederos e hijos de los tales defuntos queden pobres.*³¹⁰

4.3.4. El matrimonio.

Los sínodos castellanos, durante la Baja Edad Media, obedecieron a la normas que establecieron los concilios de Letrán IV y Vienne respecto al matrimonio. Cabe decir que ya estaba estipulada una legislación previa, que arrastraba una larga tradición, y también evolución en la forma de entender los contratos matrimoniales. Las *Partidas* de Alfonso X decían lo siguiente: *matrimonio es ayuntamiento de marido et de muger, fecho con tal entencion de vevir siempre en uno, et de non se partir guardando lealtad cada uno dellos al otro, e non se ayuntando el varon á otra muger, nin ella á otro*

³⁰⁹ Ver en el artículo de GARCÍA FERNÁNDEZ, E., «Morir en Vitoria a fines de la Edad Media: la muerte calculada del mercader Juan Sánchez de Bilbao», en *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, nº9, 1998, pp. 123-136.

³¹⁰ *Synodicon VI*, Segovia 8, c. 16, p. 459.

uaron, biuiendo ambos a dos³¹¹. Esta definición destacaba la principal premisa del matrimonio, que era el consentimiento mutuo entre los contrayentes.

Sin embargo, el reflejo que nos aporta la literatura sinodal es distinto, y atiende al esfuerzo de la institución eclesiástica por conseguir el monopolio de la unión matrimonial. Además, por normativa romana estaba tajantemente prohibida la unión consanguínea en cuarto grado. Podemos sintetizar las mayores preocupaciones sinodales, pues, en esos dos aspectos: los impedimentos matrimoniales y la prohibición de los matrimonios clandestinos, ambos problemas relacionados entre sí. Además, los sínodos denunciaron algunas costumbres, que el clero consideraba deshonestas, durante la ceremonia. El resto de cuestiones se refieren a casos particulares - como los matrimonios de los clérigos de corona - o a aspectos vinculados - como la barraganía y el concubinato -.

Las consanguinidad era el impedimento matrimonial sobre el que más hizo falta incidir. Las medidas para evitar estas uniones se tomaban desde el bautismo, como vimos, y en el matrimonio pasaban por un férreo control de cada uno de los enlaces entre marido y mujer. Se tenían en cuenta todos los elementos: la validez religiosa de los contrayentes, su procedencia y el sacerdote encargado de realizarla. Antes del concilio de Vienne, el sínodo leones de 1262 o 1267 ya recoge las disposiciones de Letrán IV: *Saban aquellos que casaren en grado defendido sen otorgamiento et sen dispensación que ata cabo de un anno, se se ante non quitan que son descomungados. Otrosi, defendemos que ninguno non case en quarto grado de parentesco nen de cunnadez et daqui aiuso.*³¹²

El concilio legatino de Valladolid de 1322 se encargó posteriormente de impulsar la norma, amonestando a los obispos castellanos por no haberlo hecho antes y excomulgando a los casados con algún grado de parentesco prohibido. Los sínodos castellanos de los dos siglos siguientes reflejan la prohibición añadiendo otras denuncias, como las dispensaciones que algunos hacían a la sede apostólica para poder tomar matrimonio.

³¹¹ *Las siete partidas del rey don Alfonso, el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, tomo III, Partida IV, Título II, Ley I, Madrid, 1807, p. 11.

³¹² *Synodicon III*, León 1, c. 37, 243-244.

Otro requisito indispensable era el ministro encargado de llevar a cabo el sacramento: debía ser el párroco propio o clérigo de la parroquia a la que pertenecieran los contrayentes. A diferencia de la consanguinidad que, pese a su importancia y justificación teológica, era una norma de naturaleza canónica y no catequética, el requisito del sacerdote propio aparecía en prácticamente todos los catecismos y sinodales que trataban con el suficiente espacio el sacramento del matrimonio. Las razones se debían tanto a controlar que la ceremonia se llevase a cabo de acuerdo a su función sacramental, con legalidad canónica, como a delimitar la competencia de las parroquias. También encontramos esto en el temprano sínodo leonés antes citado: *...defendemos que ningún clérigo non faga esposorios nen casamiento entre feligreses de otro preste, sen otorgamiento de aquel otro preste cuyos feligreses son.*³¹³ Y si el hombre o la mujer pertenecían a parroquias distintas *ambos los prestes aiuntados a los esposorios o a los casamientos o dian otorgamiento espreso o conocido por aquel esposorio o pora aquel casamiento a quien lo fezieren.*³¹⁴

La diócesis de León normativizó reiteradamente en sus constituciones que debía pasar un tiempo prudencial desde la noticia del futuro enlace hasta la ceremonia, evitando así matrimonios rápidos que podrían escapar de la norma de consanguinidad o de otros problemas. Se daba la oportunidad a cualquier feligrés conocido de los futuros esposos para que pudiera oponer algo en contra de la unión. A la sucinta norma del sínodo de 1262 o 1267, que establecía un espacio de tres fiestas, se le dedicó más espacio en el sínodo de Gonzalo Osorio de 1303: *Desto deven saber todos los clérigos que nengun matrimonio non se debe fazer a menos que non sea pregonado enna iglesia por tres domingos o por tres fiestas de nove lecciones, por que todo ome que quiera alguna cosa decir contra ello, que lo diga.*³¹⁵

Más claro es el canon del sínodo de Segovia de 1472, al exponer tanto las razones por las cuales el matrimonio debía ser público como las normas canónicas:

Los sacros canones defendieron con toda eficacia los desposorios e matrimonios clandestinos e ocultos, prohibiendo espresamente que non fuesen fechos ni çelebrados oculta ni ascondidamente, salvo en publico e en faz de la

³¹³ *Sydonicon* III, León 1, c. 38, p. 244.

³¹⁴ *Ibíd.*

³¹⁵ *Synodicon* III, León 3, c. 38, p. 281.

*Iglesia e delante muchas personas, con quien pudiesen ser provados e pudiese ser sabido qualquier ynpedimento que enbargase...*³¹⁶

En la diócesis de León nos volvemos a encontrar con constituciones similares en las noticias que conservamos de los sínodos del siglo XV, recogidas por A. García y García gracias a las referencias que de ellos se hacen en el sínodo de 1526: ... *que ningunos se desposasen ni casasen en el dicho nuestro obispado, sin que primeramente fuesen hechas tres moniciones...*³¹⁷. Tan solo se añadió la prohibición de dar cartas citatorias y absolver matrimonios clandestinos, presumiblemente en un sínodo de la última década del siglo XV³¹⁸, copiado en los sínodos del siglo siguiente. Esta repetición sin apenas cambios es sospechosa, y nos impide concluir con algún dato relevante de cara al estudio diacrónico de estos usos y costumbres de la preparación matrimonial entre los siglos XIV y XV. Ya en el siglo XVI se impondría la obligatoriedad de que los contrayentes recibieran una adecuada catequesis antes de sus esponsales.

Hasta aquí las prohibiciones y denuncias por parte de los sínodos. El hecho de que no solo no varíen los aspectos esenciales en torno a la legislación sobre matrimonios clandestinos en tres siglos de textos sinodales, sino que se da la circunstancia de que, el siglo XVI vio un mayor reflejo de ello, nos podría llevar a pensar que en los siglos XIV y XV no se practicaba regularmente el matrimonio canónico. Ahora bien, en absoluto debemos concluir que la transmisión de la legislación romana fuera un rotundo fracaso en Castilla. No hay que olvidar que los sínodos nos aportan solo una perspectiva de la cuestión, subrayando más los defectos o problemas que debían corregirse.

Los matrimonios celebrados *oculta o ascondidamente* tenían el motivo de escapar de alguna presión familiar, matrimonios anteriores no deseados, estrecho grado de consanguinidad u otros impedimentos. Conociendo el empeño eclesiástico en erradicarlos, podemos afirmar que se daban con frecuencia, pero no es menos cierto que a lo largo de la Baja Edad Media el matrimonio fue evolucionando hacia la ceremonia abierta y social en la que se convertiría en la Edad Moderna. Uno de los indicios del proceso es la intensificación del control e intervención familiar desde finales del siglo

³¹⁶ *Synodicon* VI, Segovia 8, c. 28, p. 472.

³¹⁷ *Synodicon* III, León 10, p. 314.

³¹⁸ *Ibid*, León 12, p. 315

XV, impulsado por los poderes civiles³¹⁹. Esto nos habla de una cultura proclive al matrimonio como evento y unión dentro de la sociedad, a pesar de que todavía se practicasen los enlaces privados. Con todo ello, solo podemos concluir que durante los siglos XIV y XV convivían ambas formas de practicar el matrimonio.

Pero no solo los impedimentos y preliminares al matrimonio preocupaban a la Iglesia, sino también el desarrollo de los festejos nupciales. ¿Qué molestaba exactamente al clero? Aunque hay menciones fugaces en los sínodos del siglo XIV y primera mitad del XV, es sobre todo a partir del Concilio de Aranda de 1473 cuando de verdad se problematizan las fiestas excesivas de carácter profano. Leemos al arzobispo Carrillo:

*...la verdadera intención de los sagrados cánones fue, no tanto prohibir las celebraciones eclesiásticas y bendiciones nupciales, cuanto los mencionados conyugios carnales, el alboroto, las danzas, las chocarrerías y otras celebraciones y convites en los tiempos en que se prohíben las solemnidades de la iglesia y cesan las bendiciones matrimoniales...*³²⁰

Estos *alborotos* a los que alude Alfonso Carrillo eran, según J. Sánchez Herrero, las celebradas *fiestas de locos*, lejana herencia de las Saturnalias romanas³²¹ y una de las fiestas populares por excelencia.³²² Solían celebrarse en las ciudades que tenían catedral, y el ambiente de jolgorio generalizado volvía el mundo del revés: el *Rey de burlas* celebrara una parodia de misa vestido de obispo, y asimismo todos se desinhibían en una suerte de carnaval.³²³ En palabras de M. Batjín: "La risa carnavalesca es ante todo patrimonio del pueblo (este carácter popular, como dijimos, es inherente a la naturaleza misma del carnaval); todos ríen, la risa es *general*; en segundo lugar, es universal, contiene todas las cosas y la gente (incluso las que participan en el carnaval),

³¹⁹ AZNAR GIL, F.R., *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1989, pp. 296-297.

³²⁰ Citado en BONACHÍA HERNANDO, J.A., «La iglesia de Castilla, la reforma del clero y el Concilio de Aranda de Duero de 1473», en *Biblioteca: estudio e investigación*, nº. 25, 2010, pp. 269-298.

³²¹ SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 93.

³²² Las fiestas de locos medievales fueron muy conocidas, y su naturaleza pagana, libre de controles eclesiásticos, ha atraído la atención de pensadores y artistas de todas las épocas, aún cuando no había estudios adecuados sobre ellas. Así las imaginó Víctor Hugo en su famosa novela romántica, ambientada en el siglo XV: "Allí no quedaban ya ni estudiantes, ni embajadores, ni burgueses, ni hombres ni mujeres (...) todo se borraba en el libertinaje colectivo. La gran sala no era sino un inmenso horno de desvergüenza y jovialidad, en donde cada boca era un grito, cada ojo un destello de luz, cada rostro una mueca..." (HUGO, V., *Nuestra Señora de París*, Madrid, Catedra, 2003, p. 95.)

³²³ SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales...*, p. 93.

el mundo entero parece cómico y es percibido y considerado en un aspecto jocoso, en su alegre relativismo..."³²⁴ No obstante, según J.C. Martín Cea, tenemos que tener cuidado con la universalización que muchas veces se ha dado a las fiestas populares medievales, en particular las castellanas; pues más allá de la chanza y la libre expresividad del "alegre relativismo" del que habló Batjín, esas fiestas solo pueden estudiarse y comprenderse si las situamos en su propio contexto feudal. Así, en el caso de las fiestas debidas a los festejos nupciales, es esencial atender a la dimensión económico-social:

"...el matrimonio medieval era un asunto sobre todo económico, que tenía poco que ver con el amor [...] una cuestión de índole familiar, que se regulaba fundamentalmente a través de la fijación de la dote [...] Así, pues, cada familia diseñaba la estrategia matrimonial de sus hijos en función de sus propias disponibilidades económicas [...] En este contexto inequívocamente feudal, no sorprende, por consiguiente, que la ulterior ceremonia del *casamiento* terminara por convertirse en un gran acontecimiento social..."³²⁵

Las razones que tenía el episcopado para prohibir estas representaciones y fiestas populares en determinados días del año, o durante los oficios divinos, se fundaban en querer mantener las apariencias. Más que una animadversión moral, lo que perjudicaba a la Iglesia era que se celebrasen durante celebraciones eclesiásticas, donde la religión oficial debía ser la protagonista. Para Alfonso Carrillo, las fiestas populares eran *chocarrerías* en la medida en que se escapaban del control de la Iglesia. De hecho, los sínodos permitían las representaciones religiosas. En el Concilio de Alcalá (1480), el arzobispo volvió a ordenar sobre el mismo problema, diciendo claramente que los *juegos torpes [...] provocan mas a derision e distraen de contemplacion que non atraen a devocion de la tal fiesta o solenidad.*³²⁶

En cuanto al mundo clerical, el único matrimonio consentido en los siglos XIV y XV era el de los clérigos tonsurados, que eran, en palabras de J. Sánchez Herrero, "generalmente hombres casados que se tonsuraban para poder gozar de algún beneficio eclesiástico, y especialmente de la inmunidad y libertad clerical [...] dieron lugar a enfrentamientos eclesiásticos y civiles, ya que muchos, de los que quizás se desconocía

³²⁴ BATJÍN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, p. 13.

³²⁵ MARTÍN CEA, J.C., «Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana a fines de la Edad Media», en *Edad Media: Revista de Historia*, nº 1, 1998, pp. 118-119.

³²⁶ SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 309-310.

su condición de clérigos, la alegaban en el momento de ser detenidos por el poder civil, impidiendo así la ejecución y administración de la justicia."³²⁷ Los mandamientos sinodales intentaron controlar estos abusos. Gonzalo de Alba, en el sínodo de 1410, se ampara en la autoridad de Benedicto XIII, quien, *seyendo cardenal e legado en los regnos de Espanna*, había ordenado que todos los clérigos casados llevasen *corona abierta públicamente [...] e la su vestidura de ençima que traxiere que non fuese vergada con vergas ençima, nin de meytades, e fuese luenga fasta la media pierna de yuso de la rodilla.*³²⁸

Es conocida la significación que se otorgaba en la Edad Media a la forma de vestir, definitiva en muchos casos del grupo social o colectivo al que se perteneciese. Esa es la razón por la cual Gonzalo de Alba pretendió obligar a los beneficiados con grados menores a respetar el *estatus* que representaban en relación a la Iglesia, "renunciando – en palabras de J.A. Bonachía Hernando – a los signos de riqueza y ostentación en sus hábitos, como ejemplo y modelo de vida para sus fieles." Parece que tampoco esta norma fue observada en Castilla, sin embargo, hasta que se impuso en el Concilio de Aranda de 1473, a partir del cual comenzaría la verdadera reforma de las órdenes y grados, además de monásticas. Los Reyes Católicos³²⁹

4.3.5. El orden.

Los clérigos, en sus diversas órdenes, representaban a la institución eclesiástica en calidad de ministros; como tales, la doctrina les suponía un comportamiento ejemplar, además de un conocimiento destinado a ejercer correctamente la cura de almas. Como es sabido, la realidad estaba muy alejada de este marco ideal. Hablaremos de las desviaciones canónicas en los comportamientos y la formación del clero, pero antes apuntaremos brevemente un aspecto que, aunque en principio nos aleje de la pastoral, consideramos definitorio para comprender a los hombres ordenados de la Castilla bajomedieval: el beneficio eclesiástico.

³²⁷ SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 89.

³²⁸ *Sydonicon IV*, Salamanca 7, c. 3, p. 54.

³²⁹ BONACHÍA HERNANDO, J.A., «La iglesia de Castilla, la reforma del clero y el Concilio de Aranda de Duero de 1473» pp. 269-298.

Los beneficios fueron extensamente tratados en los sínodos, como es natural suponer, ya que tocaban directamente los intereses de las diócesis. Puede parecer extraño, por chocar de tal modo con el ideal teológico, pero el beneficio se consideraba, por supuesto, el requisito indispensable de cara a ser ordenado. Según J.L. Martín, "la razón de esta primacía del factor material sobre el sacramental se relaciona con el deseo de que todo clérigo tuviera suficientemente cubiertas sus necesidades materiales y evitar, en lo posible, el desdoro de que los encargados del culto se encontraran en una situación de indigencia y aún en la misma miseria."³³⁰ De nuevo eran las apariencias externas la preocupación manifestada por la Iglesia. Pero la preponderancia del beneficio sobre el oficio no correspondió solo a la legislación o a los intereses de la jerarquía eclesiástica, sino a los propios clérigos, como es lógico pensar si los situamos en su contexto histórico-social. Por eso había enormes diferencias entre un beneficio y otro, y no podemos pensar en un clero homogéneo que vivía en unas mismas condiciones y con unos mismos intereses.

En la Plena Edad Media se acabó de fraguar la dicotomía entre 'clerecía' y 'laicado', que representaban respectivamente la vida espiritual y la carnal³³¹; pero, aunque desde la perspectiva eclesiástica existía claramente esa dicotomía, los sínodos nos muestran, en muchos casos, a presbíteros que se comportaban como laicos, jugando a los dados, emborrachándose o peleando en tabernas. La visita pastoral segoviana de 1446 nos aporta varios ejemplos, destacando el caso del párroco de *Val de Sant Pedro*, que personifica todo lo que no debía ser un sacerdote:

*Fallo se el clérigo que era público concupinario e jugador de dados e continuador de las tabernas con los legos e bebdo muchas veses e rrebolvedor en el concejo e que continua traer armas espada e punnal o vallesta e aljava, e rropas sobre la rrodilla e quasi insenssato jugetir se a andar de cabeça piernas altas e otras pruevas inhonestas e salir de noche por el aldea apregonando a bozes altas: sal a vender e vinagre, e que non dise misga...*³³²

³³⁰ MARTÍN MARTÍN, J.L., «Beneficios y oficios del clero rural castellano (siglos XIII-XV)», en *Anuario de estudios medievales*, nº 35, 2, 2005, p. 697.

³³¹ GARCÍA DE CORTAZAR, J.A., *Historia religiosa del Occidente medieval*, Madrid, Edit. Akal, 2012, p. 319.

³³² BARTOLOMÉ HERRERO, B., «Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447».

Los textos sinodales se hacían eco de estas denuncias hacia el bajo clero e intentaban regular las desviaciones pero, a juzgar por las muchas y reiteradas exhortaciones sinodales a lo largo de los siglos XIV y XV, presumimos que la acción sinodal tuvo poco éxito.

A día de hoy, quizás el más famoso de los clérigos del siglo XIV que vivían como laicos el *loco amor* de los tiempos de incertidumbre es Juan Ruiz, el Arcipreste de Hita; un autor del que sabemos muy poco, pero que sin embargo nos legó una de las más importantes obras medievales en lengua castellana. En palabras de J.L. Alborg: ‘Juan Ruiz, clérigo del mismo arzobispado, no representa, en consecuencia, un caso escandaloso por el hecho de convivir con soldaderas, troteras y cazurros; no es, pues, un clérigo rebelde, mal avenido con su hábito, sino producto típico de una época desmoralizada.’³³³ Ya predominase en el *Libro de Buen Amor* una actitud moralizante o más bien juglaresca - como aún se sigue discutiendo -, lo cierto es que se mostró a sí mismo, a modo autobiográfico, como un ejemplo de clérigo literato en convivencia de ambientes tabernarios y *nocherniegos*:

*Después fiz muchas cantigas, de dança e troteras/ para judías e moras
e para entendederas/ para en instrumentos de comunales maneras:/ el cantar
que non sabes, oïlo a cantaderas/cantares fiz algunos, de los que dizen ciegos/ e
para escolares que andan nocherniegos/ e para muchos otros por puertas
andariegos/ caçurros e de bulras: non cabrian en diez pliegos.*³³⁴

Pero si hablamos del mal comportamiento del clero, debemos destacar las dos cuestiones cuya reforma planteó los mayores problemas a la jerarquía eclesiástica: la simonía y el concubinato; ambas eran practicadas igualmente por el alto y el bajo clero, en sus respectivas competencias y posibilidades. Respecto al bajo clero, los sínodos prohíben tajantemente que el clérigo pida dinero por la administración de cualquier sacramento; no obstante, se le permitía pedir y aceptar limosna. Leemos en el sínodo salmantino de 1497:

*A nuestra noticia es venido que algunos clérigos desta cibdat de
Salamanca e de nuestro obispado han intentado e intentan de fazer ciertos
pactos e convenciones, concordias e composiciones sobre razon de decir missas*

³³³ ALBORG, J.L., *Historia de la literatura española*. Edad Media y Renacimiento, Madrid, Ed. Gredos, 1981, p. 229.

³³⁴ ARCIPRESTE DE HITTA, *Libro de Buen Amor*, Barcelona, Editorial Planeta, 1990, 1513-1514, p. 223.

*e treyntanarios e de decir officios divinos e administrar los sacramentos e de dar sepulturas en sus yglesias [...] no entendemos probybir ni impedir, ni proybimos a los sobredichos clérigos que, después de dichas e celebradas las dichas missas e treyntanarios e otros officios por los defunctos o por los vivos, pidan e tomen la limosna que por tales officios les dieren, según es ya uso e costumbre.*³³⁵

Contrasta especialmente el trato de los dos tipos de acuerdos pecuniarios: en el primero, claramente simoníaco, la pena es severa y se amenaza con practicarla *ipso facto*; en el segundo, no solo se consiente sino que se incentiva la práctica tradicional de que los clérigos pidan limosna después de los servicios religiosos. La única pero importante diferencia entre los dos está en el momento de pedir ese dinero, si antes o después de administrar un servicio, pues cambiaba completamente el sentido de la limosna.

Paralelo al problema simoníaco estaba el problema de los falsos demandadores, extendido por toda la Cristiandad. Estos eran a veces falsos frailes o religiosos que decían tener indulgencias del propio papa, o bien se ofrecían a administrar la confesión u otros sacramentos a cambio de una remuneración económica: *...desiendo que traen perdones del papa que pueden sacar una o dos o tres almas de purgatorio, e quitar la terçia e la quarta parte de los peccados [...] dan indulgençias indiscretas, las quales dar non pueden nin por previllegio de papa nin de otro, sinon tan solamente quarenta días, los quales le da el obispo...*³³⁶

El concubinato clerical fue otro de los grandes lastres que arrastró la Iglesia bajomedieval. A pesar de la reforma romana, la legislación tardó en llegar a Castilla; y aún cuando llegó de verdad, ya en el siglo XIV, la mayoría de los presbíteros o clérigos de orden sacra tenían barragana o vivían amancebados. Aún los sínodos pre-tridentinos del siglo XVI muestran este problema de inadecuación entre la norma y la práctica. Pero ha habido un cambio: progresivamente, desde el siglo XV, la barraganía se va asumiendo, lentamente, como una seria falta en el clérigo que la practica.

También se hacían diferencias entre el alto clero y el bajo clero, pues bastaba que los obispos no escandalizasen públicamente, pero nadie pretendía amonestarle por

³³⁵ *Sydonicon* IV, Salamanca 12, c. 14, p. 369.

³³⁶ *Synodicon* III, León 5, c. 5, p. 289.

los aspectos más privados de su vida. El bajo clero era más vulnerable a la mirada pública, y no disponía de los medios de los que disponía un sacerdote de buen *curato* o un obispo. Además, dentro de los clérigos concubinarios no beneficiados, los presbíteros gozaban de mayores ventajas que los diáconos u otras órdenes inferiores, pues los primeros tan solo eran privados temporalmente de su capellanía o de mayores ascensos, mientras que a los segundos les cerraban las puertas a la carrera eclesiástica.³³⁷

En cuanto a la formación de los clérigos, en el anterior capítulo ya hemos hablado extensamente de las medidas que se adoptaron en los concilios y sínodos diocesanos. El estado de las cosas difería mucho de lo que se exigía a los clérigos. El *Libro sinodal* de Pedro de Cuéllar plasma la iniciativa reformadora sobre la formación mínima que debía tener el clero: *Nin deve ningund obispo ordenar de corona a aquel que non sabe nada de letras o que es menor de siete años o que non sea de su obispado [...] E si el obispo non guarda esto, es por un año suspenso de aquella orden que da.*³³⁸ Pero esto no se llevó a la práctica, en general, en todo el siglo XIV y parte del XV. Fue en éste último siglo cuando, poco a poco, se impulsó una efectiva legislación que ponía como requisito que el clérigo supiese latín. Alfonso Carrillo estableció que en la Casa del Señor solo podían ser admitidos aquellos que *sepan qué es la longitud, la latitud, la sublimidad y la profundidad; y sepan distinguir la lepra de lo que no lo es.*³³⁹ En resumidas cuentas, saber hablar y leer latín.

4.3.6. La Extremaunción.

Conviene comentar en primer lugar algunos aspectos relacionados con el presagio de la muerte, colindantes al espíritu de este sacramento. Siendo los siglos XIV y XV épocas en las que la muerte era un hecho muy presente, debido a las pestes y al azote de las guerras, la Historia de las mentalidades ha estudiado especialmente su vivencia y manifestaciones en este periodo histórico. La primera aportación importante

³³⁷ BONACHÍA HERNANDO, J.A., «La iglesia de Castilla, la reforma del clero y el Concilio de Aranda de Duero de 1473» pp. 269-298.

³³⁸ *Sydonicon VI*, Segovia 3, c. 37, p. 310.

³³⁹ Citado en BONACHÍA HERNANDO, J.A., «La iglesia de Castilla, la reforma del clero y el Concilio de Aranda de Duero de 1473» pp. 269-298.

fue de Philippe Ariès³⁴⁰, y tras su influencia se realizaron muchos trabajos para el caso de distintos territorios.

P. Ariès trató la evolución que se dio en el sujeto medieval a la hora de afrontar la muerte. La percepción que tenemos de la Alta Edad Media es que no había ningún tipo de ruptura en la línea continua entre la vida terrenal y la supra-terrenal, o lo que es lo mismo: no se manifestaba ninguna desesperación vital ni rebeldía ante el destino colectivo que había de llegar³⁴¹. En cambio, la Baja Edad Media fue un periodo en el que la muerte suponía el fin de los placeres de la vida, como nos muestran las diversas manifestaciones culturales.

Además del naciente apego ante los disfrutes de la vida terrenal, la muerte suponía el momento crucial en el que había que quedar en paz con los familiares y amigos, así como con la Iglesia y los valores religiosos. En resumidas cuentas, había que cumplir con el prójimo y con uno mismo; lo primero era el mandamiento más importante del cristianismo, y lo segundo la preocupación por la salvación personal. Ya hemos hablado antes de los testamentos del siglo XV y de la preocupación por encontrar un rápido camino hacia el Cielo en los actos finales de caridad. Aquí cabe mencionar también el deseo de que se perpetuar la memoria personal tras la muerte, por ejemplo en las lápidas y placas encargadas a las iglesias. Los sinodales castellanos dedican mucho espacio a los asuntos testamentarios, ordenando a los clérigos que insistan a los feligreses para que elaboren correctamente el testamento, leguen bienes a la Iglesia y los distribuyan convenientemente.

El último rito de paso de la vida del cristiano venía sacralizado con la extremaunción o 'unción de enfermos', pues preparaba al moribundo para la muerte. En comparación a otros sacramentos, los sínodos no reflejan demasiadas prohibiciones o desviaciones de la regla, ni tampoco recriminaciones por una falta de práctica derivada de la desidia o la desobediencia, si nos atenemos al sacramento en sí. J. Sánchez Herrero, en su estudio de los concilios y sínodos toledanos³⁴² solo destaca las alusiones

³⁴⁰ ARIÈS, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Âge à nos jours*, Seuil, 1975. Para este trabajo, se ha usado la siguiente edición: ARIÈS, P., *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Baja Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, Acantilado, 2000.

³⁴¹ A pesar de todo, creo que es conveniente dejar margen a la duda, o mejor al desconocimiento parcial de la mentalidad de esas épocas, pues creo que no podemos llegar al mismo nivel de certeza que el que tenemos en los estudios de otras épocas mejor documentadas o con mayores manifestaciones culturales.

³⁴² SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 136.

a la necesidad de tener, en las iglesias, una copia del libro para administrar el sacramento. Podemos interpretar esta ausencia en sentido positivo y confirmar que su práctica estaba plenamente extendida.

Las excepciones se encontraban, en muchos casos, en las creencias populares, que el clero comparaba con supersticiones, explicándolas en base a la simplicidad de las gentes. Esto se daba por la idea extendida de que, tras recibir el sacramento, el cristiano no podía ya dedicarse a los aspectos mundanales de la vida, ni acostarse con su mujer. Es de notar que la denuncia de estas ideas populares fue desapareciendo de los textos sinodales del siglo XV, así que podemos afirmar que se fueron olvidando durante el fin de la Edad Media. Solo conservamos una referencia de esta creencia en la diócesis de León, en el sínodo de Gonzalo Osorio de 1303: *Et algunos dizen que lo non quieren recibir porque depues, se guarescieren, non se deven legar a suas mugieres legitimas nin a otras; et esto es error, ca a suas mugieres legitimas bien se pueden legar segundo la lee que Dios mando...*³⁴³

No se vuelve a mencionar el tema en ninguno de los posteriores sínodos leoneses que conservamos, pero sí lo encontramos en dos sínodos producidos por las diócesis de Oviedo, también en el siglo XIV. Las constituciones de Gutierre Gómez de Toledo para el arcedianato de Babia, en 1381, hacen referencia a una visita pastoral anterior:

*En la visitación que agora nos feziemos en el arcidianoalgo non rescebían este tan saludable sacramento por la sinplezidad de los pueblos, porque creyan que, después que lome oviese rescebido este sancto sacramento, non avía de aver allegamiento a su mugier; lo otro, porque tenían que non avía de andar descalco.*³⁴⁴

El obispo ovetense explica a continuación que la sacralidad de la extremaunción, en el caso de la supervivencia del enfermo, debe contemplarse físicamente como el óleo impuesto en el bautismo a los niños, o a los clérigos en las manos a la hora de administrarse las órdenes sacras; ambos podían hacer uso normal de su cabeza o sus manos, tras recibir la materia sacramental en sus cuerpos. Entiendo, no obstante, que la creencia popular estaba fundamentada a su manera en otras creencias sacramentales, algunas de ellas admitidas y transmitidas en la doctrina oficial. El *Libro de las*

³⁴³ Synodicon III, León 3, c. 37, pp. 280-281.

³⁴⁴ *Ibid.*, Oviedo 11, c. 1, pp. 428-429.

confesiones de Martín Pérez recoge la idea de que, tras recibir el óleo de la confirmación en la frente, el cristiano debía *estar siete días so la disciplina de la crisma, e en estos siete días non lave la cabeça*.³⁴⁵ Era fácil extrapolar estas prácticas al resto de sacramentos, o incluso exagerarlas por temor.

Apunta George Duby que a los monjes cluniacenses, tras recibir la Extremaunción "dejaba de serles servida [la carne], ya que iban a estar comulgando todos los días y era muy importante acercarlos al estado evangélico, alejándolos progresivamente del carnal."³⁴⁶ Teniendo en cuenta la influencia que ejercieron los órdenes mendicantes en la religiosidad bajomedieval, haciendo que la actitud laical ante la muerte se fuera pareciendo cada vez más a la actitud de los religiosos, no son de extrañar las desviaciones en las prácticas populares. Así pues, encontramos aquí no tanto una superstición completamente extraña a la doctrina, sino una interpretación popular debida al exceso de celo en las creencias. Este es un ejemplo de cómo la doctrina no siempre era una sólida exposición de artículos que el clero transmitía al pueblo, sino que debían corregirse y reencauzarse a través de errores y desviaciones naturales.

La Extremaunción podía, como dijimos, recibirse varias veces en la vida si resultaba necesario, pero solo podía ser administrado una vez por cada enfermedad que presagiase la muerte. El sinodal salmantino de 1410 lo contempla así: *Puedese bien doblar este sacramento, asi como se doblan las enfermedades. Mas en una enfermedat non se faga mas que una vegada, tirando si tal enfermedat durar mas que un anno*.³⁴⁷ Estaba rotundamente prohibido recibir el sacramento si la persona no se encontraba en circunstancia de enfermedad, así que debía negársele a quien lo pidiera antes de participar en alguna batalla o ser ejecutado por la justicia. Añade Gonzalo de Alba:

...non deve ser dado a enfermo de qualquiera enfermedat, sinon de enfermedat de la qual mas sea esperança de muerte que de vida [...] Si por aventura fuere peligro de muerte por otra manera, asi como si alguno oviere de entrar en campo e demande este sacramento, non le debe de ser dado, o si esta ya juzgado

³⁴⁵ *Libro de las confesiones*, parte III, c. 22, p. 529.

³⁴⁶ ARIÈS, P. y DUBY, G., *Historia de la vida privada: De la Europa feudal al Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1988, p. 65.

³⁴⁷ Synodicon IV, Salamanca 9, c. 62, p. 268.

*por muerte [...] si fuere ya muerto, por quanto el efecto deste sacramento presume que el onbre viva.*³⁴⁸

Pero también encontramos el caso contrario, pues los sínodos se reiteran en la preocupación de que los fieles velen antes por su alma que por su cuerpo, en el momento en que sufran enfermedad o vean peligrar su vida. Más aún, porque se creía que la causa de la enfermedad era el pecado, no había mejor remedio que la gracia sacramental. Leemos en el sínodo de Segovia de 1478: *E porque en el tiempo de las enfermedades se debe mas temer la muerte [...] mayormente que la enfermedad corporal proviene algunas vezes a causa del pecado.*³⁴⁹ El enfermo debía entregarse más a la oración que a los médicos, pensar en la salvación de su alma antes que en la reparación de su cuerpo. Por eso, demostrar mayor preocupación por la intervención médica que por la religiosa iba en contra de la doctrina, pero era algo que ocurría de forma natural y continuada, a juzgar por las muchas recriminaciones que los textos sinodales dirigen a los físicos.

No obstante, hay que tener en cuenta que se trataba de la puesta en práctica del decreto 22 del cuarto concilio lateranense³⁵⁰, y no tanto un reflejo directo de denuncias particulares de cada diócesis. En Castilla, podemos rastrear su pista desde el siglo XIII, pues ya lo recoge el sínodo leonés de 1262 o 1267: *...mandamos que los clerigos et los fisicos conviden et amonesten et fagan so poder que los dolientes, luego que enfermaren, piensen aprimas de las almas por penitencia et por confession et por sua manda fazer, et despues piensen de salir de su cuerpo. Quien esto non fezier, non lo reciban en la iglesia.*³⁵¹ Lo mismo repetirán los posteriores sínodos hasta el siglo XVI, que, como en tantas otras cuestiones, dedicaron un mayor espacio a la preocupación por la ortodoxia cristiana, atacando cualquier práctica popular que no fuera patrimonio de la Iglesia.

³⁴⁸ *Ibíd*, p. 267.

³⁴⁹ Sydonicon VI, Segovia 10, c. 12, p. 492.

³⁵⁰ 'Los médicos del cuerpo, cuando son llamados por los enfermos, deben animarles y persuadirles para que llamen, lo primero de todo, a médicos del alma, de modo que, una vez alcanzada su salud espiritual, puedan responder mejor a la medicina aplicada a sus cuerpos; porque cuando cesa la causa, también lo hace el efecto [...] Además, como el espíritu es mucho más valioso que el cuerpo, prohibimos a cualquier médico, bajo pena de anatema, que prescriba para la salud corporal de un enfermo algo que pueda poner en peligro su alma.' En P. TANNER, N., *Los concilios de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2003, 72, p. 73.

³⁵¹ Sydonicon III, León 1, c. 44, pp. 245-246.

Durante el siglo XV se escribieron varios tratados dedicados al afrontamiento de la muerte, donde cabe destacar los *Ars moriendi*. El texto que sirvió para la versión original fue *De scientia mortis*, del *Opusculum Tripartitum* de Jean de Gerson. Un anónimo autor lo reescribió, usando además otras fuentes de la autoridad religiosa y filosófica, y la nueva obra se comenzó a copiar a lo largo del siglo, en versiones de diferente extensión. Tras su paso por la imprenta, se difundió en mayor medida y en Castilla gozó de bastante éxito.³⁵²

Los *Ars moriendi* Servían para sobrellevar los momentos postreros de la enfermedad, en el lecho de muerte. I. Adeva Martín destaca su valor religioso: ‘El objetivo último del ars moriendi es, sin duda alguna, el que el enfermo consiga, como sea, la salvación eterna, valor supremo al que hay que sacrificar cualquier otro, por doloroso, incomprensible y antipático que esto aparezca.’³⁵³ No hay que olvidar el valor moral, tanto para el moribundo como para sus allegados. Además de sus pasajes sugestivos, por donde recorre los pecados y se lamenta de la poca preparación de los hombres para la muerte, la obra recoge consejos positivos para llevar a la práctica:

*Si el que está en la agonía e artículo de la muerte pudiere hablar e usar de la razón, trabaje por ocuparse en oraciones, primeramente llamando a Dios e suplicándolo que tenga por bien de rescibir a él en su gloria, por la su sanctíssima e maravillosa misericordia e por la virtud de su Passion.*³⁵⁴

Previo a la administración de la Extremaunción, el moribundo recibía la penitencia y la eucaristía. Desde que el clérigo entraba por la puerta de la casa de los fieles, la ceremonia se vivía en un ambiente solemne pero familiar. El aire que se respira es religioso, el espacio privado se rodea de allegados y el moribundo comienza a prepararse para partir al Cielo.

Hay otros aspecto que, aunque salgan un poco del tema, tienen relación con el momento de la muerte, y por eso creo conveniente tratarlo brevemente. La tragedia más clásica acerca de la muerte, la que ha vestido de negro tantas historias y mitos fúnebres, no la sufre el que se va, sino el que queda: la pena por la muerte del *otro*, que al igual que otros comportamientos culturales está sometido a procesos históricos. Según P.

³⁵² GAGO JOVER, F., Presentación a ANÓNIMO, *Arte de bien morir y Breve confesionario*, p. 31.

³⁵³ ADEVA MARTÍN, I., «Cómo se preparaban para la muerte los españoles a finales del siglo XV», en *Anuario de historia de la Iglesia*, ISSN 1133-0104, nº. 1, 1992, pp. 113-138

³⁵⁴ ANÓNIMO, *Arte de bien morir y Breve confesionario...*, p. 117.

Ariès³⁵⁵, el duelo en la Baja Edad Media estaba en una etapa de transición, que evolucionaría hacia unas formas más reglamentadas de comportamiento, propias de la Edad Moderna. El duelo, propiamente dicho, no comenzaba ya hasta la constatación del fallecimiento del moribundo, que normalmente yacía en un lecho. A continuación podían darse comportamientos muy expresivos, propios de todo el periodo medieval, como eran la libre manifestación del más intenso dolor, en la forma de llantos desconsolados e incluso autolesiones.

Los sínodos criticaron duramente estas manifestaciones externas de dolor, regulando las costumbres en los funerales. En el sínodo abulense de 1382 se decretó que *ningún christiano non feziese lanto nin se lannase por los parientes muertos, por quanto este lanto et lannamiento non lo fazen otros sinon las fentes gentiles...*³⁵⁶ Debía ser realmente un problema social, dado el esfuerzo reiterado de prohibir estos comportamientos en los sínodos e incluso en ordenanzas municipales. P. Ariès lo explica así: "Las manifestaciones más violentas del dolor – mismo vocablo que duelo – afloraban justo después de la muerte. Los asistentes se rasgaban las vestiduras, se mesaban la barba y los cabellos, se despellejaban las mejillas, besaban apasionadamente el cadáver, caían desmayados..."³⁵⁷

La contradicción de estas manifestaciones sociales con la teología cristiana tenía un carácter muy básico: el cristianismo concibe otra vida después de la muerte. Las virtudes teologales de la *esperanza* y la *fe* exigían tener confianza plena en Dios. Sufrir inmoderadamente por la muerte del cristiano en este mundo era, por tanto, no mostrar plena confianza en el mensaje sagrado.

³⁵⁵ ARIÈS, P., *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Baja Edad Media hasta nuestros días*, pp. 63-83.

³⁵⁶ Synodicon III, Oviedo 12, c. 12, p. 446.

³⁵⁷ ARIÈS, P., *Historia de la muerte en Occidente...*, pp. 63-83.

5. Conclusiones.

Podemos diferenciar fácilmente tres elementos en la transmisión doctrinal: el clero, como agente transmisor; la propia doctrina, como contenido transmitido; y el pueblo como receptor. Hemos ido tratando los problemas que conlleva considerar cada uno de estos tres elementos, pero los repasaremos a la hora de establecer las conclusiones.

En primer lugar, la propia doctrina. Se trata de un sistema dogmático en constante cambio, donde la Iglesia es la única autoridad; ahora bien, dicha autoridad es dependiente del contexto determinado. Cuando Inocencio III ordenó en 1215 que todos los cristianos debían confesarse al menos una vez al año, no estaba contradiciendo la legislación de los papas anteriores, sino reformándola en pos de los nuevos tiempos. Entonces, ¿era el papa la autoridad en materia doctrinal? Ni siquiera puede afirmarse esto con rotundidad. Juan XXII fue acusado de herejía por sus errores teológicos sobre la Visión beatífica; teniendo que retractarse. Y, sobra decirlo, tampoco podemos hablar de un cuerpo oficial de teólogos encargados de enseñar la ortodoxia en las cátedras de París. La doctrina era, sobre el papel, más volátil de lo que se creía. Ya hablamos de la controversia entre Pedro Martínez de Osma y Juan López de Salamanca acerca del discutido asunto de la contrición. Pedro de Osma fue recriminado, y su obra condenada. E incluso Tomás de Aquino fue en vida un heterodoxo; y en 1277, tras su muerte, se condenó su obra, hasta que los papas de Aviñón le rehabilitaron a los altares de la ortodoxia.

Sin embargo, no podemos llevar esta postura al extremo, pues la doctrina mantenía ciertos axiomas y mandamientos casi inalterables - aunque muchos fueran cuestionados en las universidades -; por no hablar de los dogmas. Que Inocencio III y su curia apenas incluyesen cuestiones teológicas en el Cuarto Concilio de Letrán se debió, en parte, a que esos asuntos ya eran tratados en las universidades. Los tiempos habían cambiado. Más aún cuando, en los siglos XIV y XV, los seguidores de Ockham por un lado, la *Devotio moderna* por otro, y varias líneas más convivieron en su afán de repensar la teología por derroteros nuevos. En cierta forma no importaba, ya que, a diferencia de épocas anteriores, los fundamentos doctrinales católicos referidos a la sacramentología y la catequesis se fijaron en el tiempo.

Ahora bien, ¿eran adecuados esos fundamentos teológicos para la transmisión pastoral? Los catecismos incluían listas de artículos y oraciones que debían memorizar los fieles, y los sínodos incentivaron al clero para que adoctrinase así a sus seglares. En la segunda mitad del siglo XIII, Tomás de Aquino se había quejado de esto, aduciendo la imposibilidad de sintetizar la doctrina cristiana en una lista cerrada. Para él, esas disquisiciones pertenecían al terreno de los teólogos; el pueblo iletrado debía fijarse mejor en el ejemplo de la *vetula* que, sin tener ningún conocimiento de religión, amaba a sus semejantes siguiendo el ejemplo de Cristo. Pero la preocupación de los teólogos y canonistas por la ortodoxia, así como los intereses eclesiásticos, tenían otras prioridades reformistas. Las disposiciones sinodales transmitieron un legalismo que premiaba el respeto a las formas externas con cuarenta o cien días de perdón, y castigaba las faltas con penas pecuniarias o penitencias públicas. Esta forma de religiosidad cuantificable beneficiaba a la institución eclesiástica y nos permite entender porqué, en el temeroso siglo XV, los testamentos castellanos abundan en donaciones a monasterios, iglesias y órdenes mendicantes. La pastoral de los fieles, con sus virtudes y defectos, acabó cosechando sus frutos con las tablas de la doctrina en las iglesias y las escuelas parroquiales para la catequesis de los niños.

Por otro lado, durante los siglos XIV y XV, el clero falló en buena medida como agente transmisor. Los clérigos debían ser los *mediadores* entre Dios y los hombres, pues habían sido investidos de *carácter* sacro y, por tanto, debían dar ejemplo con su vida. Pero ya hemos visto, a través de los sínodos y otras fuentes, que una parte considerable del clero se comportaba como los legos: frecuentaban tabernas, se buscaban fuentes de ingreso prohibidas para su oficio, tenían barragana... Parece que los seglares respetaban más al clero regular, sobre todo a los mendicantes, a quienes iban dirigidas muchas donaciones testamentarias. Además, el sistema feudal y la coyuntura social hacían que hubiese una gran diferencia entre el alto y el bajo clero secular, y los beneficios de éstos últimos no eran muy altos. En ambos casos, entre "oficio" y "beneficio", parece que ante todo se imponía el beneficio. ¿Dónde estaba entonces la diferencia neta entre clero y pueblo?

En cuanto a la labor catequética, el clero secular manifestaba un bajo nivel cultural, que obligó a que los sínodos impulsasen catecismos escritos en romance. Los catecismos y los textos que hemos tratado estaban destinados a la instrucción del clero, lo que explica que una de las razones fundamentales en la inadecuada transmisión de la

doctrina cristiana se encuentren en el propio clero. En el siglo XIV se aceptaba más o menos con resignación, incluso obispos reformistas como Pedro de Cuéllar; pero fue sobre todo a partir del Concilio de Aranda (1473) cuando se impulsó el requisito de que los clérigos supiesen latín para ser ordenados presbíteros. Aunque los problemas continuaron en el siglo XVI, la reforma ya estaba en marcha.

Los siete sacramentos fueron practicados de forma irregular por los castellanos. Del orden ya hemos hablado, cuando nos hemos referido al clero, así que haremos un brevísimo repaso a los demás.

Parece que la práctica del bautismo estaba muy extendida, y solo fallaba en los casos en los que no había ningún clérigo disponible. La preocupación legisladora por los casos de bautismos de urgencia nos sirven de indicio para pensar que esto ocurría a menudo; cosa normal en una época en la que morían tantos niños al poco de nacer.

A la confirmación se la otorgaba menos importancia social, y en ocasiones no acudían los padrinos, pero los sínodos no plasman denuncias importantes; podemos achacarlo a que en Castilla los padres mandaban confirmarse a sus hijos antes de los siete años, durante la primera visita del obispo.

La eucaristía, en cambio, no era apenas practicada en el siglo XIV, a pesar de los mandatos sinodales. La comunión había quedado en desuso, y los fieles prácticamente solo la pedían como complemento a la confesión, en la hora de la muerte. El siglo XV, en cambio, vería crecer la devoción popular hacia el Corpus Christi, fiesta ideada y promovida desde los grandes concilios de la Iglesia.

La penitencia fue muy recurrida y ayudó a canalizar los miedos al pecado y a la muerte, que caracterizaron al periodo. Desde el punto de vista del clero, se distribuyeron muchos manuales que servían para formar a los confesores. También era usado como instrumento catequético fundamental, que incentivaba al pueblo a aprender el *Pater Noster*, el *Credo in Deum*, el *Ave María* y la *Salve*.

El matrimonio era un asunto que nada tenía que ver con el sentimiento religioso, así que encontramos aquí una de las mayores contradicciones entre la teoría y la práctica. Los fieles se casaban normalmente a través de contratos familiares que tampoco tenían que ver con el amor o el conocimiento entre el marido y la mujer; pero aún en estos casos, no se veía popularmente como sacramento. Solo era un sacramento

en la medida en que servía a la Iglesia para controlar las uniones, la moral y la sexualidad

Parece que en el siglo XIV, ciertas creencias populares llevaron a rechazar la Extremaunción en algunos lugares de Castilla, pero ya en el siglo XV y en adelante no volvemos a encontrar mención a este respecto. Dada la cantidad de tratados, y no encontrando más denuncias en los sínodos ni visitas pastorales, pensamos que este sacramento acabó siendo practicado siempre, con devoción en el momento postrero. Encontramos aquí mayor conformidad entre la doctrina y la práctica real.

Concluyendo. La Iglesia impulsaba y controlaba los ritos y devociones cristianas, pero no podía controlarlo todo. La doctrina contemplaba los siete sacramentos de forma teórica y con sentido global, separados de otras celebraciones y fiestas cristianas. Los fieles, en cambio, no los vivían de este modo, sino insertos en medio de un conjunto de creencias y prácticas mucho mayor y heterogéneo; por eso no solían comulgar, preferían las fiestas jocosas durante los enlaces matrimoniales, etc.

Lo que preocupaba a la Iglesia castellana no eran ciertas devociones inofensivas, o temores infundados sobre la administración de la Extremaunción; preocupaba más que esos comportamientos fueran en contra de la autoridad de la Iglesia y desafiaran la ortodoxia cristiana. En palabras de A. García y García: "El derecho sinodal se muestra riguroso con la religiosidad popular solamente en aquellos casos que afectan negativamente a la fe o a las costumbres del pueblo cristiano. Pero su actitud es permisiva fuera de esos casos, incluso en aquellos que insisten en detalles aparentemente poco razonables, porque cargan el acento en algo secundario e intrascendente, dando menos importancia a lo que es verdaderamente esencial."³⁵⁸

Otra conclusión que extraemos es que, en general, muchos de los comportamientos y la propia religiosidad de la época pecaba en cierta manera de hipocresía. Así lo muestran los testamentos exagerados, o las normas que se preocupaban más por aparentar que por cambiar la raíz de los problemas. Podríamos decir que Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, era el reverso de la moneda de Pedro de Cuéllar; el propio arzobispo Alfonso Carrillo era la personificación de la hipocresía, en

³⁵⁸ GARCÍA Y GARCÍA, A., <<Religiosidad popular y Derecho canónico>> en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M.ª J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), La religiosidad popular I. Antropología e historia., Barcelona, 2003, Anthropos, 231-246.

la esfera más alta de la sociedad. En la Iglesia castellana podríamos decir que convivían dos intereses paralelos: el uno, reformista sincero, se hacía eco de las urgencias del momento y deseaba cambiar el estado de las cosas; el otro miraba primero por los intereses de la institución o de cada diócesis.

La reforma de la Iglesia castellana comenzaría a dar sus verdaderos frutos tras la labor de los Reyes Católicos y del cardenal Cisneros, pero nada de eso habría sido posible sin el lento proceso que comenzó a fraguarse doscientos años antes. El siglo XVI conocería mejores tiempos para la catequesis, pero también un clima más represivo e intolerante.

Bibliografía

Monografías:

ALBORG, J.L., *Historia de la literatura española. Edad Media y Renacimiento*, Madrid, Ed. Gredos, 1981.

ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M.^a J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*, Barcelona, Anthropos, 2003.

ARIÈS, P., *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Baja Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, Acantilado, 2000.

ARIÈS, P. y DUBY, G., *Historia de la vida privada: De la Europa feudal al Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1988.

ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos*, Madrid, BAC, 1998.

AZNAR GIL, F.R., *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1989.

BARTOLOME MARTÍNEZ, B. (coord.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid, BAC, 1995.

BATJÍN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 2003.

BECEIRO PITA, I., *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Murcia, Ed. Ed. Nausicaa, 2007.

BOURDIEU, P., *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires, Biblos, 2009.

DELGADO CRIADO, B. (coord.) *Historia de la educación en España y América*, Madrid, Morata, 1994.

DELUMEAU, J. *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2012.

DELUMEAU, J., *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, 1992.

DUCH, L., *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder, 2001.

- ESPONERA CERDÁN, A., *El oficio de predicar. Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*, Salamanca, San Esteban, 2007.
- FERNÁNDEZ CONDE, F.J., *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*, Oviedo, Trea, 2011.
- GALLEGO, J.A., (ed.) *Historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, Fundación Universitaria San Antonio, 2001.
- GARCÍA DE CORTAZAR, J.A., *Historia religiosa del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2012.
- GARCÍA y GARCÍA, A. *Sydonicon Hispanum III, IV, y VI*, Madrid, BAC, 1987.
- GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 2004.
- GURIÉVICH, A., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990.
- HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2010.
- JUAN TEJADA Y RAMIRO, *Colección de Cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América III*. Madrid, 1859. 96. citado en SÁNCHEZ HERRERO, J. «Alfabetización y escuela de primeras letras» en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid, BAC, 1995.
- KNOWLES, M.D., *Nueva Historia de la Iglesia II*, Madrid, Cristiandad, 1977.
- LE GOFF, J., *La bolsa y la vida*, Barcelona, Gedisa, 2013.
- LE GOFF, J., *El nacimiento de purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985.
- LÓPEZ DE SALAMANCA, J.; MARTÍNEZ DE OSMA, P., *La confesión y las indulgencias. Prerreforma y tradición*, edición crítica de Ramón Hernández Martín, O.P., Salamanca, Editorial San Esteban, 1978.
- LÓPEZ MARTÍN, J., *La liturgia de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2009.
- MARTÍN, JL. y LINAGE CONDE, A., *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987.

- MARTÍNEZ CASADO, A., *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994
- MITRE, E: *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Madrid, Itsmo, 1991
- MULLET, M., *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 12 y 77.
- NICOLAU, M., *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden*, Madrid, BAC, 1971.
- OÑATIBIA, I., *Bautismo y confirmación*, Madrid, BAC, 2000.
- P. TANNER, N., *Los concilios de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2003.
- RESINES, L. *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997.
- RESINES, L., *Historia de la catequesis en Castilla y León*, Salamanca, ed. Sercad, 2002.
- RESINES, L., *El catecismo del concilio de Valladolid de 1322*, Valladolid, Luis Resines (ed), 2003, pp. 30-31.
- ROYER DE CARDINAL, S., *Morir en España*, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, 1992.
- SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Sevilla, Universidad de la Laguna, 1976.
- SARANYANA, J.I., *Historia de la Teología. Periodo escolástico*, Madrid, BAC, 2002, Introd, pp. XVIII-XXIV.
- VALDEÓN BARUQUE, J., *Los Trastámaras. El triunfo de una dinastía bastarda*, Madrid, Planeta, 2010.
- VILLOSLADA, R.G., *Historia de la Iglesia católica III*, Madrid, BAC, 1960, pp. 595-621.

Artículos y capítulos de obras colectivas:

ADEVA MARTÍN, I., «Cómo se preparaban para la muerte los españoles a finales del siglo XV», en Anuario de historia de la Iglesia, ISSN 1133-0104, nº. 1, 1992, pp. 113-138

ALONSO RODRÍGUEZ, B.; CANTELAR RODRÍGUEZ, F.; GARCÍA Y GARCÍA, A., «El *Liber synodalis* salmantino de 1410», REDC 41, 1985

ARRANZ GUZMÁN, A., «Las visitas pastorales a las parroquias de la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media. Un primer inventario de obispos visitantes», En la España Medieval, 26, 2003, pp. 295-339.

BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B., «Los métodos pedagógicos de la Iglesia», en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid, BAC, 1995, pp. 63-68.

BARTOLOMÉ HERRERO, B., «Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447», En *La España Medieval*, 18, 303-349, Madrid, 1995

BECEIRO PITA, I. «La función de la lectura en el ámbito parroquial de la Corona de Castilla a través de los sínodos bajomedievales», en *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*. Murcia, Nausicaa, 2007, pp. 511-520.

BONACHÍA HERNANDO, J.A., «La iglesia de Castilla, la reforma del clero y el Concilio de Aranda de Duero de 1473», en *Biblioteca: estudio e investigación*, nº. 25, 2010, pp. 269-298.

BORRERO FERNÁNDEZ, M., «El mundo rural y la crisis del siglo XIV. Un tema historiográfico en proceso de revisión» en *Edad Media. Revista de Historia*, 8 (2007), pp. 37-58. 2007.

CANTELAR RODRÍGUEZ, F., «El *Sydonicon Hispanum*, espejo de la España medieval» en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 17, Universidad de Navarra, 2008

CÁTEDRA GARCÍA, P.M., «La predicación castellana de San Vicente Ferrer» en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 39 (1983-1984), pp. 235-309.

CÓRDOBA MONTOYA, P., «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M.^a J., RODRÍGUEZ

BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 70-82.

DE BENITO PASCUAL, J., «Reivindicación de don Pedro de Cuéllar, obispo de Segovia (c. 1322- 1350) » en *La Villa*, la revista de Cuéllar, nº 37, Abril de 2009.

ESTRADA DÍAZ, J., «El reto de la religiosidad popular a la teología», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M.^a J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 257-268.

GARCÍA FERNÁNDEZ, E., «Morir en Vitoria a fines de la Edad Media: la muerte calculada del mercader Juan Sánchez de Bilbao», en *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, nº9, 1998 , pp. 123-136

GARCÍA GARCÍA, J.L., «El contexto de la religiosidad popular» en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M.^a J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 19-30.

GARCÍA Y GARCÍA A., «Los sínodos y la educación», en DELGADO CRIADO, B. (coord.) *Historia de la educación en España y América*, Madrid, Morata, 1994

GARCÍA Y GARCÍA, A., «Religiosidad popular y Derecho canónico», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M.^a J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia.*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 231-246.

LADERO QUESADA, M.A., «Historia de la Iglesia en la España medieval» en GALLEGO, J.A., (ed.), *Historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, Fundación Universitaria San Antonio, 2001.

LÓPEZ GÓMEZ, O., «La paz en las ciudades de Castilla (Siglos XIV y XV)» en *Edad Media. Rev. Hist.*, 11 (2010), pp. 123-149.

MARTÍN CEA, J.C., «Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana a fines de la Edad Media», en *Edad Media: Revista de Historia*, nº 1, 1998, pp. 118-119

MARTÍN CEA, J.C., «El modelo testamentario bajomedieval castellano y su reflejo en los diferentes grupos sociales», en *Edad Media. Revista de Historia*, 6, 2003-2004, pp. 103-156.

MARTÍN MARTÍN, J.L., «Beneficios y oficios del clero rural castellano (siglos XIII-XV)», en *Anuario de estudios medievales*, nº 35, 2, 2005, 693-736.

MATÍAS VICENTE, J.C. «Teoría sinodal y su realización en el Occidente peninsular», en *Glossae, Revista de Historia del Derecho europeo* 2, Instituto de Derecho Común, Universidad de Murcia, 1989-90.

NIETO SORIA, J.M., «La configuración eclesiástica de la realeza trastámara en Castilla (1369-1474). Una perspectiva de análisis» en *La España Medieval* - nº13., Ed. Universidad Complutense Madrid, p. 1990.

NIETO SORIA, J.M., «El clero secular» en *El mundo social de Isabel la Católica : la sociedad castellana a finales del siglo XV*, coord. por Miguel Angel Ladero Quesada, 2004, pp. 95-111.

PÉREZ GONZÁLEZ, C. (ed.) *El concilio de Aranda (1473)*, Segovia, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007, pp. 143-144.

RUCQUOI, A., «Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV», en *Rev. Fac. Letras - Línguas e Literaturas, Anexo VIII*, Porto, 1997.

SÁNCHEZ HERRERO, J., «Vida y costumbres de los componentes del cabildo catedral de Palencia a finales del siglo XV», en *Historia, instituciones, documentos*, nº 3, 1976, pp. 485-532.

SÁNCHEZ HERRERO, J., «La literatura catequética en la Península Ibérica. 1236-1553», En *la España Medieval*, Tomo V, Madrid, 1986, pp. 1051-1118.

SÁNCHEZ HERRERO, J., «Los sínodos y la catequesis» en *Los Sínodos diocesanos del pueblo de Dios: actas del V Simposio de Teología Histórica (24-26 octubre 1988)*, 1988 , pp. 159-196.

SÁNCHEZ HERRERO, J., «Los catecismos de la doctrina cristiana y el medio ambiente social donde han de ponerse en práctica (1300-1550)», en *Anuario de historia de la Iglesia*, nº. 3, 1994, pp. 187-188.

SÁNCHEZ HERRERO, J., «Catequesis y predicación » en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid, BAC, 1995, pp. 204-223.

SÁNCHEZ HERRERO, J., «La jerarquía eclesiástica y su doctrina pedagógica» en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid, BAC, 1995, pp. 145-158.

SOTO RÁBANOS, J.M., «Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)», Barcelona, *Anuario de Estudios Medievales* 23, 1993, pp. 257-353.

SOTO RÁBANOS, J.M., «Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media hispana», en *Hispania Sacra* LVIII, 118, 2006.

SOTO RÁBANOS, J.M., «Fe y devoción: notas sobre el tratamiento de la eucaristía en la literatura sinodal portuguesa (Siglos XIII-XV)», (2006) en *Estudios José Marques*, 2, pp. 453-464.

VACA LORENZO, A., «La peste negra en Castilla. Aportación al estudio de algunas de sus consecuencias económicas y sociales» en *Studia historica. Historia medieval*, nº 2, 1984, pp. 89-107.

VALDEÓN BARUQUE, J., «Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla» en *En la España medieval*, nº 4, 1984, pp. 1049-1062.

Fuentes primarias y obras medievales.

ALFONSO X. *Las siete partidas del rey don Alfonso, el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, tomo I, Partida I, Título IV, Ley III, Madrid, 1807.

ANÓNIMO, *Arte de bien morir y Breve confesionario* (Zaragoza, Pablo Hurus: c. 1479-1484), GAGO JOVER, F. (edición y estudio) Barcelona, José J. de Olañeta, Editor y Universitat de les Illes Balears, Servei de Publicacions, 1999.

ARCIPRESTE DE HITTA, *Libro de Buen Amor*, Barcelona, Editorial Planeta, 1990.

BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura I*, Madrid, BAC, 1945.

GARCÍA y GARCÍA, A. *Sydonicon Hispanum* III, IV, y VI, Madrid, BAC, 1987.

MARTÍN PÉREZ, *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, GARCÍA Y GARCÍA, A., ALONSO RODRÍGUEZ, B., CANTELAR RODRÍGUEZ, F. (edit.), Madrid, BAC, 2002.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo XIV, Madrid, BAC, 1956.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo VII, Madrid, BAC, 1959,.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología I*, Madrid, BAC, 2001.

TOMÁS DE AQUINO., *Suma contra los gentiles*, México DF, Porrúa, 2004

TOMÁS DE AQUINO: *Escritos de catequesis*, Madrid, Rialp, 2000.