

Re



**VNiVERSIDAD
D SALAMANCA**

**RELIGIOSIDAD POPULAR FRENTE A LA
RELIGIOSIDAD INSTITUCIONAL EN LA BAJA
EDAD MEDIA**

*REFLEJOS DE LA ESPIRITUALIDAD BAJOMEDIEVAL EN LA VIDA
COTIDIANA*

ESTUDIANTE:

Lucía Alonso Urizarna

17496240W

TUTOR:

Juan Antonio Prieto Sayagués

Salamanca · Julio, 2024

Facultad de Geografía e Historia

Grado en Historia

ÍNDICE

| | | |
|-----------|--|-------------|
| 1. | Introducción..... | p.3 |
| 2. | Objetivos y metodología..... | p.3 |
| 3. | Marco teórico y nuevas líneas de investigación..... | p.4 |
| 4. | Contexto histórico: los límites de la religiosidad popular cristiana bajomedieval. Entre las crisis y las reformas..... | p.5 |
| 4.1. | <i>Fe y crisis. Del feudalismo a la devotio moderna.....</i> | <i>p.5</i> |
| 4.2. | <i>Religión y superstición. Sincretismo y adaptación de la fe cristiana a las tradiciones locales.....</i> | <i>p.6</i> |
| 5. | Permeabilidad de la liturgia en la baja Edad Media. Cristocentrismo y cambio religioso..... | p.7 |
| 5.1. | <i>La Santísima Trinidad. La naturaleza divina en las mentalidades bajomedievales.....</i> | <i>p.8</i> |
| 5.2. | <i>Intercesores: la Virgen y los Santos. Humanización divina.....</i> | <i>p.9</i> |
| 6. | La espiritualidad en la materialidad..... | p.10 |
| 7.1. | <i>Espacios sagrados e imágenes religiosas en la cristiandad medieval.....</i> | <i>p.10</i> |
| 7.2. | <i>Las cofradías y la piedad cotidiana. Espacios sacro-profano de solidaridad y devoción.....</i> | <i>p.12</i> |
| 7.3. | <i>La manifestación de la fe en testamentos y fondos parroquiales.....</i> | <i>p.13</i> |
| 8. | Conclusiones..... | p.14 |
| 9. | Bibliografía..... | p.17 |

1. Introducción

En el presente trabajo examinaremos la religiosidad del laicado popular, analizando cómo se manifestó y se hizo tangible. Para ello es crucial comprender los contextos políticos, sociales y culturales que interactuaron a diversas escalas, produciendo diversas expresiones religiosas en la cotidianeidad del fiel. Asimismo, diversos actores influenciaron la percepción y comprensión del conjunto popular sobre el entorno en el que se encuentra inmerso. Estas percepciones se relacionarán y condicionarán por diversas formas de socialización.

El estudio y comprensión de este tipo de dinámicas socioculturales enmarcadas en la Edad Media es imprescindible pues moldea la vida del común, la gran masa popular agente de las diversas dinámicas y procesos históricos. Además, se relaciona e interactúa con la religión institucional de formas muy variadas, ofreciendo otro tipo de ópticas. Incluso su análisis es fundamental para la comprensión de la forja de distintas identidades culturales y sociales.

2. Objetivos y metodología

El objetivo fundamental del trabajo consiste en explorar la historia de la religiosidad popular. Si bien no hay una definición única de este concepto, especialmente en lo referido a las formas de expresión en las que se manifiesta, encontramos múltiples interpretaciones.

Para algunos autores, se presenta como el reconocimiento de una realidad trascendente con la que la población mantendría relaciones de tipo cultural, las cuales determinaron comportamientos tanto individuales como colectivos, de carácter ético o moral (Fernández Conde, 2000, p. 10). De esta forma, la religiosidad popular se materializó en el plano terrenal como:

“(…) conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de estas convicciones básicas derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado (Maroto, 1988, p. 384)”

André Vauchez (1985, p. 138), para quien la espiritualidad del fiel depende, además de las relaciones sociales, de las estructuras económicas en las que se encuentra, define la espiritualidad como:

“(…) definición de espiritualidad, como unidad dinámica del contenido de una fe y el modo en que ésta es vivida por los hombres históricamente determinados, nos llevará a conceder un amplio espacio a los laicos.” (Vauchez, 1985, p. 10)

La religiosidad condicionó la existencia del fiel, independientemente de su condición social, aunque la manera en que lo hizo pudo variar en función de esta posición. La piedad se manifestó en el ámbito religioso, asociativo, afectivo, etc. En definitiva, hubo una relación de interdependencia entre la vida cotidiana y la religiosidad. Las creencias, así como las prácticas religiosas, no solo guiaban los comportamientos diarios, sino que las circunstancias

y eventos cotidianos también influirían en cómo se percibía y practicaba la fe. De esta forma, religiosidad y vida diaria se conectaban y retroalimentaban. En cuanto a este conjunto de definiciones, se tratará de comprender los modos de experiencia de la fe y las prácticas litúrgicas cristianas de las clases populares en el territorio ibérico bajomedieval dotado de una coherencia institucional. En este aspecto, expresiones tales como “mentalidades religiosas”, “religiosidad popular”, “piedad popular” o “devoción popular” se emplearán de forma indistinta en este trabajo.

La metodología se dividirá en varios puntos claves, siendo el primero la conceptualización y definición de religiosidad popular para concretar así el objeto de estudio. Una vez definido ese principio teórico, se analizará el contenido extraído de diversas publicaciones, así como monografías, artículos y actas de congresos relevantes para obtener datos sobre la religiosidad popular. Esta propuesta permitirá abordar de forma coherente y comprensiva la piedad popular bajomedieval, poniendo en común elementos normativos y cotidianos. Además, con el objetivo de enriquecer el análisis histórico y ofrecer una visión multidisciplinar, se recurrirá a investigaciones sociológicas y antropológicas.

Este trabajo pretende abordar qué es la religiosidad popular, cuyo conocimiento no se puede basar en elementos normativizados y regulados distribuidos de arriba a abajo, sino que se complementa con aquellos de carácter más emotivo en relación con lo cotidiano. La información que puede extraerse de la documentación depende del tipo de escrito del que se extraiga. En un principio, ventas, compras o donaciones son textos que no tienen una intencionalidad discursiva más allá de plasmar una transacción por escrito. La cotidianeidad es expresada en testamentos, bibliotecas parroquiales, advocaciones concretas a las que se acogen templos y cofradías, noticias de espacios y la relación con el medio, libros de visitas, jurisdicciones y privilegios a la institución (Jiménez, 2006, p. 473). Asimismo, junto a la espiritualidad expresada de forma explícita producida de arriba a abajo por clérigos y religiosos en sus escritos encontramos también trazos de espiritualidad en otros tipos de expresión, así como gestos, imágenes, etc (Vauchez, 1985, p. 10). Es por ello que la lectura de las fuentes requiere de una capacidad crítica, interpretativa, pues no existe un registro sistemático de significados espirituales o antropológicos.

Como se expresará más adelante, no se trata de una temática con la que interactúe únicamente el pensamiento histórico, sino que distintas disciplinas, así como la sociología también aportan definiciones, definiendo a la conducta humana derivada de la experiencia religiosa como el producto del coloquio entre el saber y el sentir (Pastor Ramos, 1992, pp. 15- 17), creando así una dimensión articulada de forma coherente en la que el individuo se relaciona con el grupo y con el medio en que vive. Se crea así lo que se conoce como “mentalidades religiosas”.

3. Marco teórico y nuevas líneas de investigación

Las reflexiones sobre la religiosidad popular y su relación con la oficial se comenzaron a tratar en la década de los años 70 por la historiografía francesa, sobre todo en la revista *Annales* con autores como Le Goff, Schmitt o Vovelle (Rodríguez Dobles, 2005, p. 8) sin que la historia tradicional de eclesiástica dejase de elaborarse. Sin embargo, en el

medievalismo hispano, este tipo de estudios son más recientes, datando las primeras de ellas de finales de los años 80 (Torres Jiménez, 2019, p. 70). Esto es la materialización del ritmo de renovación historiográfica de este tipo de campos, en los que ha habido una proliferación reciente de trabajos que se nutren de diversas disciplinas y enfoques. Así, no solo interactúan con el objeto de estudio enfoques como la historia de la Iglesia, sino que también existen preferencias por perspectivas de corte más social como los estudios dedicados a las mentalidades, cotidianidad, emociones, etc. Cabe destacar la interdisciplinariedad en esta área en relación con la antropología y a la sociología (Torres Jiménez, 2019, p. 70), necesaria en este tipo de materias en las que el objeto de estudio se caracteriza por su condición abstracta.

Sin embargo, las ideas no se quedan en espacios mentales aislados, sino que condicionan y son condicionadas por los procesos históricos en los que se enmarcan, adaptándose o dejando de tener relevancia según las necesidades del contexto cronológico y geográfico. Por ello, la religiosidad se detecta como una realidad conjunta y modulable y, en consecuencia, al realizarse este tipo de estudios existe el riesgo de caer en el anacronismo de lo religioso, olvidando las lógicas propias de los procesos culturales con los que se encuentra entrelazado, relacionado necesariamente con su expresión social. Para comprender las nociones que el ser humano tenía sobre sí mismo, el mundo y lo sagrado es necesario un conocimiento del despliegue teórico de la estructura del cristianismo lejos de lo que autores definen como “neopositivismo encubierto de postmodernidad deconstructiva, la cual deshace el sistema conceptual en el que se sostiene este tipo de estudios históricos” (Torres Jiménez, 2004, p. 23).

El estudio de la fe y las prácticas religiosas abarca un amplio campo: desde las expresiones intelectuales que surgen en las dimensiones cultas hasta procesos insertos en la cultura popular, de concepción más amplia y comunitaria; incluyendo en este último ámbito manifestaciones tales como las fiestas o la religiosidad expresada en el espacio doméstico (García de Cortázar, 2012, p. 429).

4. Contexto histórico: los límites de la religiosidad popular cristiana bajomedieval. Entre las crisis y las reformas

4.1. Fe y crisis. Del feudalismo a la devotio moderna

El marco de la piedad popular bajomedieval se encuentra delimitado por los concilios Letrán IV (1215) y Trento (1545-1553). En el caso de los primeros, introdujeron reflexiones acerca de la redención y la Pasión, elaboradas desde las altas esferas estimulando y diversificando los medios para difundir la fe. En el proceso, el mensaje es adaptado e incluso modulado para su comprensión. Como resultado, el proceso de transmisión de estas propuestas teológicas, muchas veces no terminó por producirse o los significados se desvirtuaron en el transcurso (Torres Jiménez, 2006, p. 455). El límite cronológico final establecido en el concilio de Trento (Cavero Domínguez, 2002, p. 30) tiene su razón de ser en cuanto a que este normativizar y a regular las cofradías y sus expresiones religiosas (Rumeu de Armas, 1981, p. 660). De esta forma, se pretende luchar contra la herejía y la desunión de la Iglesia, ratificando la doctrina eucarística. La Iglesia trató de poner bajo el poder del obispo el fenómeno de asociacionismo religioso, un control que tomó forma práctica en las

visitas oficiales de carácter periódico, las cuales requerían de aprobación regia en el caso de las cofradías. El interés del clero al final de este período fue el de impulsar y controlar las asociaciones devocionales de laicos (Arias de Saavedra, 1998, p. 40), deseo que se vino gestando desde los últimos siglos y que el concilio no hace más que recoger. En estas visitas se revisaría la contabilidad y las rentas por un lado y, por otro, las reglas y los actos de culto.

En los siglos XIV y XV, el Cisma de Occidente (1378-1417) afectó a las Iglesias católica y ortodoxa. En el ámbito de la Iglesia occidental, se produjo una crisis en relación con la reforma de las instituciones, que resultó en el detrimento del papel monacal como centro de poder religioso y moral en favor de los obispos y las ciudades. Bajo Juan I de Castilla (1379-1390), se consolidaron nuevas formas de espiritualidad cristiana en la península, alineadas con las dinámicas religiosas del occidente medieval, así como la *devotio moderna* y los *studia humanitatis* (Fernández Conde, 2000, p. 465) o el misticismo. Como agentes de difusión de la *devotio moderna* encontramos a las órdenes mendicantes (Sampedro y Rodríguez, 2014, p. 57). Estas nuevas nociones religiosas no inundarían la conciencia popular, pues el espacio en el que se puede apreciar la presencia de la *devotio moderna* se trata de aquellos lugares en los que se detecta una coincidencia de intereses (Labarga-García, 2001, pp. 496-497). De hecho, las cofradías bajomedievales, uno de los medios más expandidos de expresión piadosa, discurrieron lejos de los principios solemnes y aislacionistas de los *devotos* y *humanistas* (Huerga Teruelo, 1969, p. 61).

Se detecta una necesidad generalizada de reforma de la Iglesia y sus instituciones en los sectores más dinámicos de la sociedad cristiana a raíz de la crisis del papado y la curia pontificia. Fue la materialización de la existencia de problemas previos de largo alcance que se materializaron en este punto. Así, surgió un deseo extendido de la búsqueda de Dios sin la intermediación del aparato institucional, popularizando así las cofradías, la mística y revaluándose la caridad y el ejercicio asistencial. Muestra de ello son las herejías que surgen en este momento (Tavelli, 2023, p. 152), relacionadas con la corrupción institucional de la Iglesia y dicha necesidad.

La disolución de la sociedad feudal y el desplazamiento del foco de poder del ámbito rural al urbano resaltó la valorización de las capacidades del hombre, colocando la naturaleza humana en el centro de atención. La debilitación del feudalismo como célula estructural socioeconómica básica trajo consigo implicaciones culturales (Fernández Conde, 2000, p. 10) ya que se debe relacionar el fenómeno religioso con otra estructura para que siguiese guardando coherencia con la realidad experimentada por la población. La autonomía de los señores feudales, el progresivo auge de la burguesía y de la producción artesanal en las ciudades y el comercio floreciente influyen antropológicamente en la relación con lo divino. El ser humano empezó a poner en valor su propia capacidad para obtener medios que garanticen su supervivencia.

4.2. Religión y superstición. Sincretismo y adaptación de la fe cristiana a las tradiciones locales

En la baja Edad Media perduró un desprecio por el mundo terrenal. El ser humano encontró su existencia limitada por su propia fragilidad en relación con el ascetismo. Asimismo, destacan lógicas religiosas sobre el poder divino en un sentido muchas veces

pagano y es que muchas de las manifestaciones entreveraron tradiciones religiosas precristianas en un rango variable entre superstición y religión (Tavelli, 2023, p. 239). La expresión de la fe aparecería legislada en relación a ese estrato pagano mediante códigos legales tanto canónicos como laicos (Flint, 1991, p. 204). La adopción del cristianismo en época tardorromana siguiendo la coherencia de las estructuras bajoimperiales no implica la eliminación de las tradiciones locales, ligadas a una cultura y a una cosmovisión, sino que se modificaron formalmente, adaptándose a las estructuras de poder bajo cuya conciencia común se desenvolvían. El desarrollo de la cultura sobre estos saberes cristianizados dio lugar a la cosmovisión medieval. Esta se transformó a medida que la realidad iba cambiando, respondiendo a fenómenos de diversa índole, ya fueran sociales, económicos, políticos, naturales o demográficos.

El hombre establecía una relación de subordinación con la naturaleza donde, si en cierto sentido su subsistencia está más bien asegurada, no elimina el factor de dependencia (Tavelli, 2023, p. 153). Esto se debe a su carácter cambiante y cíclico presentando carestías, sequías, granizos, etc, poniendo en riesgo la supervivencia. Esto contrasta con la invariabilidad y perpetua naturaleza divina, eterna y perfecta. La concepción popular del tiempo y el espacio en un mismo plano llevó a que lo mutable y lo inmutable interactuasen entre sí, una interacción manifiesta a través de lo humano (Tavelli, 2023, p. 133).

El calendario cristiano es un ejemplo de sincretismo religioso. No hay una imposición de una medición temporal que resultase excluyente a la tradición, sino que se instala un sistema de celebración obligada de fiestas semanales, mensuales y anuales. Esto culminó en un elevado número de fiestas, donde algunas eran privilegiadas sobre otras en función del ciclo agrícola y las necesidades y devociones regionales. Esto se debe a que, de una celebración, se esperarían una serie de concesiones (Asenjo González, 2013, p. 39) tanto sociales como espirituales. Esta situación complejizaba precisamente la adaptación y transformación inmediata a los nuevos valores y usos de la fe. Si bien las festividades siguieron conteniendo los valores asociados a su respectivo origen, lo hicieron bajo otra apariencia (Flint, 1991, p. 34). Fue misión de la Iglesia cristianizar los espacios cotidianos y ritualizar la vida laica, extendiendo una doctrina a menudo incomprensible en un proceso de simbiosis popular.

La piedad popular se encontró, por un lado, con los límites y transformaciones delineados por la propia Iglesia dentro de los márgenes de los concilios Letrán IV y Trento, que estimularon la diversificación de medios para difundir la fe y normativizaron prácticas religiosas mediante cofradías, regulando la esfera devocional laica. La crisis del papado y la disolución del feudalismo marcaron las dinámicas culturales y antropológicas, redefiniendo la relación del individuo con lo divino en un contexto de transformación social y económica. Además, persistió el desprecio generalizado al mundo terrenal, relacionado con influencias paganas que fueron adoptadas, moldeando la cosmovisión medieval.

5. Permeabilidad de la liturgia en la baja Edad Media. Cristocentrismo y cambio religioso

La transmisión de ideas no solo fue un proceso vertical, sino que también se produjo a la inversa (Álvarez y Sanmartín, 1995, pp. 46-48) siendo la liturgia un espacio permeable. Lo popular tuvo capacidad de creación e influencia en el culto y, el clero parroquial, interactuar directamente con los feligreses pudo compartir estas mismas convicciones.

La Iglesia difundió activamente el mensaje religioso en estos siglos, recurriendo a la predicación además de incorporar estímulos y mecanismos en la liturgia con la intención de apelar al aspecto sentimental al fiel. Acudió a recursos sensoriales y a objetos sagrados para fomentar la devoción. Así, se entendió e integró “lo sagrado” en lo popular como un espacio familiar y explicable, en el que se entendía el milagro, dentro de las lógicas del beneficio en el esquema causa-efecto (Torres Jiménez, 2004, p. 573).

La centralidad de Cristo en la religiosidad de este contexto no implica la negación de Dios ni de una reivindicación de lo terrenal sino un cambio en la “hegemonía de lo religioso” (Torres Jiménez, 2006, p. 452), influenciada por la valoración positiva de la acción humana en la tierra. Este creciente cristocentrismo afectó tanto a la moral como a la política, colaborando con los procesos emancipadores de los Estados frente a la tutela pontificia y la progresiva individualización espiritual (Gurevich, Duby, Kriúkova y Cazacarra, 1990, pp. 23-50).

5.1. La Santísima Trinidad. La naturaleza divina en las mentalidades bajomedievales

La Santísima Trinidad, representada por Dios Padre como primera persona trinitaria, tuvo presencia constante en la vida cotidiana de los laicos, acudiendo a él mediante figuras intercesoras para lograr su protección y favores (Arboleda Goldaracena, 2016, p. 16). Aunque su inmaterialidad hizo que se le asociara a “contextos sociales y políticos ligados a la autoridad” (Tavelli, 2023, p. 137), más impersonales, también se le atribuyeron virtudes como el amor, la piedad, la misericordia y la virtud teologal entre otras. Los fieles se dirigían ante Él para que no permitiese acontecimientos que, ante sus ojos, eran injustos. Su figura provocó cierta inquietud ante su papel de Juez Todopoderoso en el juicio divino que acompaña a la muerte cristiana. En este proceso, el hombre de naturaleza pecadora se presentará directamente ante el Creador provocando esto lo que se conoce como “temor de Dios”, una de las siete virtudes del Espíritu Santo, aunque en esta época triunfan las características divinas de clemencia, misericordia y la infinita bondad en este proceso de entrega del alma a Dios (García de la Borbolla, 2005, p. 162). Destacó su papel en lo escatológico, presencia que quedaba reflejada en los testamentos de los fieles.

La puesta en valor de lo humano hizo que se redefiniera el papel de Cristo dentro de la conciencia cristiana como el Hijo hecho hombre, encontrando rasgos humanos en lo sobrenatural, cambiando la concepción religiosa en la medida en que la concepción antropológica iba mutando. Esto implicó que el ser humano, además de creación divina, era “coheredero de Cristo”, quien se encontró a su mismo nivel de existencia, siendo imitable y empaticable (Torres Jiménez, 2006, p. 452). La humanidad de Cristo, imbuida de lo divino, compartió sufrimientos y naturaleza con el aditamento de que, su redención en la cruz tendría un papel transformador y misericordioso en un episodio en el que el cuerpo y el dolor se encuentran en primer plano. La cruz hace que Cristo comparta la fatalidad humana del

pecado, sufriendo humillación, para convertirse más tarde en su trono. Esto pone en relieve la preocupación por el cuerpo, lo cual ligó a la religiosidad con lo lúdico y taumatúrgico. Así, la humanidad de Cristo se gestó en el seno de una piedad que tendía a la imitación, popularizada por la hagiografía, que presenta ejemplos como san Bernardo o san Francisco (Bonet Salamanca, 2003, p. 859) interactuando de manera sentimental, pasional, dolorosa y dramática.

La segunda persona trinitaria, Cristo, destacó por su papel como salvador y redentor de la humanidad, maestro, luz y guía de los cristianos, misericordioso, además de su presencia en el cielo como en la tierra. Fue la persona más destacada de la Trinidad como resultado de su familiaridad y su accesibilidad, habiendo experimentado lo sagrado y lo terreno, humanidad expresada en el Nuevo Testamento. Los evangelios apócrifos, cuyo contenido se amplió, fueron populares entre los fieles, enriquecieron su figura (Torres Jiménez, 2006, p. 458- 459).

Los evangelios no llegaron al pueblo en su totalidad textual, sino que lo hicieron mediante la predicación, por lo que hubo nociones cuya difusión se privilegió ante otras. Asimismo, hubo cuestiones cuyo asentamiento en la mentalidad receptora fue más aceptado. Entre las cuestiones que destacaron en el acervo popular se encuentran las presentes en los evangelios apócrifos, contribuyentes al proceso de humanización cristológica. Notables son el *Evangelio árabe de la infancia*, en el que se difunden imágenes y milagros de la infancia de Jesús, y el *Protoevangelio de Santiago*, que aborda la infancia de la Virgen y sus padres, Joaquín y Ana. La *Leyenda áurea* de Santiago de la Vorágine (1265), también difundió narraciones sobre Cristo, José, la Virgen y sus padres. En Castilla se difundió el poema hagiográfico en lengua vernácula *Libro de la infancia y muerte de Jesús*, escrito por un autor anónimo en la primera mitad del siglo XIII, basado en los *Loores de Nuestra Señora* (1237-1245) de Berceo y en evangelios apócrifos (Torres Jiménez, 2006, p. 459).

La devoción a la Pasión en estos últimos siglos medievales estuvo en boga, centrada en la encarnación y salvación a pesar de la eclosión del papel de los intercesores. Esto se manifestó en la devoción a la sangre de Cristo, la Vera Cruz, las Santas Llagas, reliquias, iconografía pasionista y el despliegue en elementos que acabaron por configurar la Semana Santa en época Moderna (Torres Jiménez, 2006, p. 467).

El Espíritu Santo, tercera persona trinitaria, quedó relegado al último lugar en la escala de importancia laica, siendo el sujeto de menor relación directa. Igualmente, se le otorgó importancia, sobre todo en su papel inspirador para algunas de las personas veneradas en el imaginario cristiano, como santos (Arboleda Goldaracena, 2016, p. 20).

5.2. Intercesores: la Virgen y los Santos. Humanización divina

Estas personalidades se caracterizaron por su naturaleza humano-divinal, siendo individuos que habían experimentado la terrenidad y ascendieron al plano divino. Este fenómeno permitía que fueran fácilmente humanizables por su carácter mortal, haciendo más empaticable la experiencia religiosa. Si Cristo era encarnación divina, del mismo Dios, estos individuos se colocaban en un plano humano, siendo posteriormente divinizados por el valor de su fe ante los ojos del Todopoderoso. Se enfatizaba con ellos la solidaridad entre el mundo

terrenal y celestial, lo temporal y lo eterno (García de la Borbolla, 2005, p. 152). El acercamiento íntimo de los devotos se vio favorecido debido a que estas figuras habían sido humanas generando un movimiento emocional y devocional favorecido por el sentimiento de angustia por motivos cotidianos variados. Fue necesario tener presente a una efigie intercesora para comunicarse con lo divino, de la que se esperaba un servicio de protección y la mediación con lo terreno a través de milagros.

La Virgen, como madre de Cristo, desempeñó un papel crucial en su proceso de humanización (Sampedro y Rodríguez, 2014, p. 57), equiparando su experiencia a la del resto de mortales. En estas últimas centurias medievales, se constata un incremento de la piedad mariana con un alcance mayor del que tuvieron los santos. Los testadores acudían a ella con gran devoción y admiración, considerándola abogada en el juicio ante Dios, siendo la intercesora más poderosa. Apareció en poemas laudatorios que recogían actitudes propias del amor cortés desde el siglo XIII (Torres Jiménez, 2004, p. 2638). Resaltan numerosas fiestas bajo su advocación, sobre todo la Natividad, la Purificación y la Ascensión, así como aquellas que conmemoraban sus rasgos humanos, como las bodas con san José, santa Ana y san Joaquín, santificados en su papel como padres de la Virgen. Los sobrenombres asociados a las divinidades podían incluir la denominación local o adjetivar las cualidades de asistenciales.

Los santos también fueron intercesores celestiales *pro anima*. Ante la muerte, el difunto se encomendaba a una selección concreta de estas deidades, mostrando sus preferencias personales influenciadas por el culto local, las costumbres, las cofradías locales y los centros religiosos regionales bajo la advocación de determinados patrones. Fue común la invocación de *Todos los Santos* (Torres Jiménez, 2004, p. 1596).

El grado de aceptación del santo guardaba relación con la fecha de su conmemoración, asociada con las estaciones y el trabajo agrícola, así como la necesidad de consagrar la tierra y los animales. La participación en el festejo colectivo tendría lugar según la fecha del ciclo anual. Persiste el estrato pagano, en que hunden las raíces las fechas de conmemoración religiosa y lo festivo, necesitando lo uno de lo otro y viceversa (Ladero Quesada, 2004, pp. 21-22). A diferencia de la gran diversidad de santos y santas en el cristianismo, la Virgen, aunque con múltiples sobrenombres, sigue refiriéndose a una misma entidad, mientras que se acudía a santos específicos según la gracia que se buscaba obtener (Arboleda Goldarceana, 2016, p. 31).

En conjunto, la piedad popular no solo concurrió con la doctrina oficial de la Iglesia, sino que incorporó percepciones y prácticas del pueblo, creando una dinámica compleja y rica en significados espirituales y culturales que modelaron profundamente la cotidianeidad. Esta relación bidireccional se reflejó en los personajes y figuras de la religiosidad bajomedieval, enriqueciendo la espiritualidad de los fieles e integrando elementos festivos.

6. La espiritualidad en la materialidad

6.1. Espacios sagrados e imágenes religiosas en la cristiandad medieval

La interiorización espiritual de la religiosidad tuvo una manifestación material significativa en la cristiandad, integrándose en la vida cotidiana de los fieles de diversas maneras. La solidaridad entre lo temporal y lo terreno convergió en un mismo plano de realidad, dando lugar a espacios sagrados presentes en el espacio rutinario dentro de la lógica de las mentalidades religiosas. En relación con el espacio destacó la construcción frecuente de cruceros en encrucijadas de caminos, la cual está bien documentada en zonas de Castilla y León, Navarra, País Vasco, etc. Estas construcciones tenían el objetivo de sacralizar el espacio con la cruz, que en el imaginario católico se adoptaría como un símbolo capaz de alejar y ahuyentar la calamidad. Ubicados en las encrucijadas, los cruceros también cumplían con la función de repeler el mal a los extranjeros, ya que la introducción de un personaje desconocido en un medio concebido como seguro despertaba el recelo en la población. Así, los tramos de caminos que conducían a una población, quedaron sacralizados (García Fernández, 2009, p. 451). Esta práctica ilustra la carga simbólica que se otorgaba a la cruz como un lugar donde Cristo murió, liberando al ser humano del pecado original, pasando a ser un icono de esta escena. También resaltan las parroquias locales acogidas a las advocaciones marianas o santos locales característicos del territorio, protegiendo el espacio interior.

El espacio en consonancia con la exhibición pública de imágenes cobró gran importancia, especialmente con imágenes que representaban el cuerpo crucificado de Cristo. Un ejemplo destacado es la fiesta y procesión del *Corpus Christi*, haciendo hincapié en el fenómeno de transustanciación y en la presencia material del cuerpo de Dios en la hostia. En 1264 esta fiesta fue promovida y regulada por el papado mediante la bula *Transiturus de hoc mundo* emitida por Urbano IV (Cavero Domínguez, 2002, p. 17), buscando normativizar la fenomenología eucarística. En este sentido, fue crucial lo dramático, en acompañamiento del mensaje doctrinario, que se esforzó por representar las escenas del calvario de Cristo. Desde el siglo XIII se tendió a la dolorización de Cristo, evolucionando como una “sensibilidad macabra” (Le Goff y Serra-Ráfols, 1969, p. 72), que traduce a lo sensible la expresión espiritual.

Además de la importancia concedida al espacio público y comunitario, a la exhibición y a la potente carga emocional de la expresión religiosa, es crucial el papel de las imágenes. El dolor se presentó como preponderante y bañó las escenas en las que se representaba a Cristo y/o a la Virgen, siendo ambos los protagonistas bajomedievales. Ambos sufrían de una forma intensa de dolor y se extendieron profusamente imágenes del momento de crucifixión (Sánchez Herrero, 1996, p. 75), además de Vírgenes dolorosas, siguiendo siempre un expresionismo patético que despertaba dolor al fiel. Esta escenografía teatral del luto generaba empatía en los creyentes, contrastando con los momentos de celebración festiva de la resurrección. La imagen más popular que encerró la unión maternofilial de María y Jesús es el descendimiento de este último de la cruz, con su madre recogiendo en sus brazos. De toda esta parafernalia iconográfica, materialización de un proceso mental, derivaron un gran número de reliquias cristológicas como la *vera cruz* y crucifijos, estrechamente vinculadas al sufrimiento humano de Cristo. Estos símbolos estaban estrechamente entrelazados con el cuerpo, cargado con una función taumatúrgica en muchas ocasiones (Tello Hernández, 2012, p. 561), siendo fundamental comprender la imagen en su contexto ritual y cultural para poder comprender el entender humano en clave de piedad laica.

6.2. *Las cofradías y la piedad cotidiana. Espacios sacro-profanos de solidaridad y devoción*

La solidaridad medieval se manifestó a través de numerosas organizaciones y asociaciones que cumplían con funciones sociales, económicas y religiosas de importancia para sus miembros y la comunidad. Estas agrupaciones se trataban de sociedades, corporaciones, cofradías, fraternidades, etc. Una de las claves de comprensión de la religiosidad popular y cotidiana se encuentra en el fenómeno cofrade, que fue impulsor de la piedad popular (Cavero Domínguez, 2002, p. 11). Este tipo de asociaciones velaban por la protección de sus miembros en el campo terrenal, la vida temporal, para así asegurarse el más allá. Lo lúdico también tenía cabida en estas vinculaciones pues era muestra de lo religioso, que lo impregna todo, desarrollándose en su seno la amistad y la convivencia. De este modo, se creaban lazos afectivos y de solidaridad, asegurando el auxilio mutuo además del rezo común.

En estas comunidades religiosas convergió el misticismo colectivo con la tradición popular, es decir, en el espacio entre lo sacro y lo profano (Cavero Domínguez, 2002, p. 12). Los límites de la asociación quedaron definidos por sus propios miembros pues no se dedicaban exclusivamente a lo religioso, sino que se encontraban sujetos a su vida laboral, política, social y religiosa propia. Dentro de la normativa cofrade se recogían las formas de celebración de las fiestas patronales además de aquellas de obligado cumplimiento decretadas por la Iglesia mediante normativa conciliar. Esta normativa determinó las fiestas y el horario de descanso semanal, legislando incluso el paro de trabajo musulmán para no interferir en las celebraciones litúrgicas cristianas.

La regulación festiva se centraba mayormente en sus celebraciones patronales dedicadas a la advocación especial dentro de estas comunidades. Las actividades de estos grupos se centraban en tres ingredientes básicos: rezar, comer y festejar (Cavero Domínguez, 2002, p. 13). Estos son elementos que ayudaban a reafirmar la identidad de la cofradía.

Los rezos se producían en torno a la normativa de la cofradía, velando la advocación santa bajo la que se encontraba encomendada, siendo de vital importancia aquellos dedicados a los muertos y las misas fúnebres. Las comidas eran un espacio distendido, en el que los miembros tenían la oportunidad de confraternizar y desarrollar relaciones afectivas, estrechando las relaciones que ya les unían. Estas se desarrollaban de forma comunitaria, siguiendo la fórmula tradicional cristiana de *ágape*. Los productos consumidos en el banquete también estaban regulados, siguiendo los criterios de pobreza o prosperidad cofrades además del marco temporal litúrgico en el que se hacía la ingesta, evitando la carne el período de Cuaresma, por ejemplo. Los festejos comprendían aspectos lúdicos y profanos, disfrutado especialmente de juegos como los dados y las corridas de toros. El programa festivo se repetía escasamente modificado en la mayor parte de las celebraciones, con sus respectivas vigiliias, oficios divinos, misa solemne y procesiones, añadiendo ayunos, romerías, convites y predicaciones en función de la situación (Cavero Domínguez, 2002, p. 15).

En las grandes fiestas en las que la participación social era masiva se reflejaba la jerarquización social, pues la procesión que acompaña a la celebración actuó como escaparate social. El lugar ocupado por la hermandad dependía de su prestigio. Los recursos estaban condicionados por la cooperación económica de sus miembros. La piedad iba unida a la caridad y a los servicios, disponiendo de una bolsa común con la que se sufragaban las necesidades de los hermanos y las actividades comunitarias. La enfermedad y la vejez eran dos de las principales causas de pobreza y el hombre medieval trató de garantizar la salvación mediante las cofradías, que se hacían cargo de costear las exequias. En las cartas de hermandad, institucionalizadas desde el siglo XIII, quedaba el compromiso legal de la conmemoración litúrgica (Ruíz Jusué, 1944, p. 410). Parte de la popularidad de estas agrupaciones vendría de la salvaguarda *post-mortem*, hablando del miedo a la muerte sin salvación que llevó a la participación múltiple en hermandades, celebrando a los muertos entre los vivos. Las celebraciones de las exequias exhibieron las diferencias sociales y económicas entre las hermandades.

La muerte aparecía como una transición y un espacio de diálogo entre lo temporal y lo terrenal que es temido en cierto sentido. Por ello se invocaban intercesores y se realizaban donaciones *pro anima*, que contenían alusiones a las tradiciones locales. En los testamentos, la encomendación a los santos al morir no era tan diversificada y personalizada como podría parecer, atendiendo normalmente a la generalidad del santoral (Torres Jiménez, 2004, p. 2598).

6.3. *La manifestación de la Fe en los fondos parroquiales*

El testamento fue uno de los principales elementos escritos contingentes de la religiosidad laica. Además de regular notarialmente el derecho sucesorio, su contenido “rebaso al aspecto jurídico” en términos de Royer de Cardinal (1992, p. 62), construyendo así un documento que refleja a quién lo encarna y el mundo en que se encuentra inmerso (Mitre Fernández, 2019, p. 131). Si bien el contenido principal se trataba de la designación de heredades, también quedaron recogidos otros aspectos, muchas veces fórmulas que reflejaban las relaciones entre vivos y difuntos (García de la Borbolla, 2005, p. 152). Estos escritos se podrían considerar un “pasaporte al cielo” (Le Goff y Serra-Ráfols, 1969, p. 263), disponiendo los bienes materiales en beneficio del alma cuando el cuerpo no puede aprovecharlos. Este tipo de documentación expresa la muerte como un momento de “pagar la deuda de la carne”, por lo que las donaciones recogidas en estos escritos serían una forma de “descargar el alma” como indican textualmente los testamentos recogidos por Cantera Montenegro (1986, p. 112). Con este objetivo, era necesario declarar la fe y fidelidad a la Iglesia acompañado de buenas obras además de agradecer al Señor los favores concedidos. El propósito de dirigirse a Dios era obtener la misericordia divina para lograr la vida eterna. Son varios los testamentos en que el dogma trinitario aparece confundido, adjetivando a Jesucristo como creador. Esto puede ser resultado de la complejidad de comprensión del dogma o tratarse de una convención de divinidad a la segunda persona trinitaria de forma más o menos consciente (Carlé, 1985, p. 371-372).

En las últimas voluntades se reflejaba la necesidad por recibir los sacramentos (Cantera Montenegro, 1986, p. 134), hablando sobre cómo estos se establecieron en la

configuración sociocultural, psicológica y religiosa desde la plena Edad Media. La *extrema unctio* cerraría la vida del cristiano (Mitre Fernández, 2019, p. 122), la cual había sido abierta con el bautismo.

La huella de la religiosidad popular es también palpable en los fondos de bibliotecas parroquiales, que se materializaron en preferencias determinadas por usos y liturgias concretas. Ejemplo del nexo entre la liturgia y la religiosidad del pueblo es la abundancia de copias manuscritas de fragmentos de *fiestas y partes de oficios*. El énfasis particular de determinadas fiestas es muestra del interés por la celebración de estas. Las preferencias parroquiales que encontramos están dedicadas a la Cruz y Pasión de Cristo, así como a la devoción mariana, la eucaristía, las exequias, el culto a los santos y la celebración de representaciones y recreación de escenografías evangélicas en el ámbito parroquial, así como la Natividad. La veneración del misterio eucarístico en relación con la Pasión y cuerpo de Cristo queda ratificada con la abundancia de cuadernos de oficio de la celebración del *Corpus Christi*. Además, en muchas de las mandas *pro anima* se refleja que, en efecto, la población conocía la liturgia y la apreciaba, con un gran respeto por la liturgia canónica en honor a los santos (Torres Jiménez, 2009, pp. 58-59).

Hay muchas prácticas que exceden el ámbito litúrgico y que no son reflejadas por escrito, no formando parte de los fondos bibliográficos parroquiales, o al menos no de forma textual. Sin embargo, conocemos distintas devociones por una amplia variedad de fuentes que han de ser puestas en su contexto en un ejercicio crítico de correlación e interpretación.

La interacción entre doctrina oficial y práctica popular quedó reflejada en la cotidianeidad y en la vida espiritual. La sacralización del espacio, festividades, cofradías, testamentos y fondos parroquiales evidencian la vida religiosa dinámica del laicado popular.

7. Conclusiones

La península ibérica siguió sus propias dinámicas además de coordinarse con la experiencia religiosa europea de manera transversal. Estas últimas sintonizaron ciertos aspectos de las primeras, sumergiéndolas en un marco contextual común que emanaba desde la Iglesia y los juegos de poder laicos y eclesiásticos. El conocimiento de este tipo de contextos, sus mutaciones y las diversas interacciones entre ellos fueron de vital importancia, influyendo y siendo influenciados por las expresiones piadosas de gran parte de la población dedicada a diversos oficios.

Durante la baja Edad Media, la piedad popular estuvo profundamente marcada por los concilios de Letrán IV y Trento, que sirvieron como corte cronológico para este asunto. Fue evidente que las dinámicas institucionales de estos encuentros ecuménicos reflejaron procesos referidos a las mentalidades que llevaban tiempo gestándose, además de ser en sí mismos herramientas de dominio sobre estas últimas. La transmisión de ideas no fue solo un proceso vertical, sino que también tuvo la capacidad de producirse de manera inversa. Factores como el Cisma de Occidente, la crisis generalizada del siglo XIV y la transición de una sociedad feudal a una más urbana afectaron en mayor o menor medida a la religiosidad, llevando al fiel a buscar una conexión más directa con Dios. La autonomía individual y la capacidad humana se superpusieron como elementos esenciales de la espiritualidad de este contexto.

Las tradiciones precristianas a menudo se fusionaron con las lógicas cristianas. La percepción de lo divino como perfecto e inmutable contrastaba con el medio cambiante y cíclico que rodeaba al ser humano, con el cual mantenía una relación de dependencia. El calendario cristiano mostró en este sentido una capacidad de adaptación, privilegiando determinadas figuras de este imaginario en relación con fechas señaladas del ciclo de trabajo. Fue un proceso de cristianización de lo cotidiano, ritualizando y aportando un simbolismo divino en todos los aspectos de la vida laica, integrando así la doctrina en la vida del creyente.

La Iglesia fue entonces capaz de emplear recursos de tipo sensorial y material, como las reliquias, para integrar lo sagrado en lo popular, actuando como “estímulos sentimentales”. Por las características propias que envolvían el objeto de estudio, nos encontramos ante una enorme complejidad al describir y analizar creencias, significados y la plasmación en la cotidianidad de las gentes. Sin embargo, está claro que la Cruz fue una de las devociones más importantes en este marco, destacándose mientras se popularizaban las temáticas que el símbolo representaba. El cristocentrismo y la Pasión fueron especialmente destacados como ejemplos de la valoración positiva de la acción humana en lo terrenal. Mientras tanto, la Santísima Trinidad fue la manifestación de la compleja interacción entre lo humano y lo divino en la mentalidad medieval, al igual que la Virgen y los santos. Estos últimos, humanizados, fueron percibidos como accesibles, proyectando los fieles una actitud empática hacia ellos. Fue habitual y frecuente que, de manera generalizada, se produjera un acercamiento a estos intercesores en busca de protección y favor divino.

La piedad popular influyó en el conjunto laico peninsular, dejando diversas marcas tangibles en sus formas. La construcción de infraestructuras y la apropiación del espacio comunitario para escenificarlo y mostrar en él imágenes íntimamente relacionadas con lo corporal y humano, como Cristos sangrantes y dramáticos, son ejemplos de ello. Asimismo, las fiestas del *Corpus Christi* y su popularidad, así como la expresión dramática de la transubstanciación, son muestras del gusto popular por lo sufriente y dramático, valorando la experiencia del dolor como algo puramente humano.

Las cofradías jugaron un papel fundamental en este sentido. Inmersas en lo cotidiano, crearon espacios de socialización y solidaridad, promoviendo las devociones a las que estaban adscritas mediante festividades y, sobre todo, defendiendo a sus miembros en el momento de la muerte. Los testamentos reflejaron todo lo anterior, además de expresar el deseo de salvación del alma del difunto fiel y legar a la comunidad actos piadosos *a posteriori*. Los fondos de bibliotecas parroquiales también fueron ejemplos del interés y la participación activa de la comunidad en la vida religiosa.

Por tanto, a través de los diferentes capítulos del presente trabajo, podemos afirmar que la religiosidad popular no solo fue reflejo de las enseñanzas eclesásticas, sino que también era una expresión de la fe y la cultura del pueblo, moldeando de manera significativa su identidad y la forma de relacionarse con lo sagrado. Este estudio evidencia la importancia de la Historia cultural y de las mentalidades en la comprensión profunda de la Edad Media. Analizar las dinámicas religiosas y su estructuración cultural hace posible intrigar en su evolución interna así como relacionarla o compararla con otro tipo de procesos sociales, políticos o económicos. De esta forma, se puede ofrecer una perspectiva interconectada acerca de las prácticas piadosas y cómo estas se entrelazan mientras evolucionan a lo largo

del tiempo. Además, se resalta la necesidad de estudiar la Historia cultural no como un todo inalterable, sino como un campo compuesto por dinámicas que convergen entre sí. Estas interacciones son las que dan forma a diversos contextos en los que se desenvuelve la cotidianidad de comunidades, así como a la experiencia individual que conforma a los sujetos históricos.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, J. L., y Sanmartín, I. (1998). Barros, C.(ed)," Historia a debate". Actas del Congreso Internacional a Historia a debate, Santiago: Historia a debate, 1995, 2.

Arboleda Goldaracena, J. C. (2016). "Creencias y devociones en las cofradías sevillanas de finales de la Edad Media y comienzos de la modernidad". *Revista de Humanidades*, 29, 9-36.

Asenjo González, M. (2013). "Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media". *Edad Media: revista de historia*, (14), 35-61.

Bonet Salamanca, A. (2003). "Aproximación a la imaginería eucarística, cofradías y pasos de la cena". *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*, 2, 855-876, Madrid.

Cantera Montenegro, M. (1986). "Religiosidad en La Rioja bajomedieval a través de los testamentos (siglos XIII-XV)". *Berceo*, (110), 111-154.

Carlé, M. (1985). *La sociedad castellana del siglo XV: La inserción de la Iglesia*. Anuario de estudios medievales, (15), 367-414.

Cavero Domínguez, G. (2002). "Las cofradías impulsoras de la piedad popular". En: A. Hevia Ballina (Ed.), *Memoria ecclesiae XXI. Religiosidad popular y archivos de la iglesia. Santoral hispano-mozárabe en las diócesis de España*. (1 ed., Vol. 1, pp. 9-29). Zaragoza, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, Casa de la Iglesia.

Fernández Conde, F. J. (2011). *La religiosidad medieval en España: Baja Edad Media (siglos XIV-XV)* (1a. ed.). Oviedo, Trea.

Flint, V. I. J. (1991). *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton, Princeton University Press.

Fraga Sampedro, M. D., y Ríos Rodríguez, M. L. (2014). "Aproximación a la topografía espiritual de Santiago en la Baja Edad Media: antiguas y nuevas devociones". *Ad Limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, 5, 43-62.

García de Cortázar, J. Á. (2012). *Historia religiosa del occidente medieval (años 313-1464)*. Madrid, Akal.

García de la Borbolla, Á. (2005). "El recurso a la intercesión celestial en la hora de la muerte. Un estudio sobre los testamentos navarros". *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 26, p. 151-167.

García Fernández, E. (2009). Las hermandades y cofradías de la Vera Cruz en el País Vasco. *Hispania Sacra*, 61 (124), 447-482.

Gurevich, A. I., Duby, G., Kriúkova, H. S., & Cazcarra, V. (1990). *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid, Taurus.

Hernández, E. T. (2012). La religiosidad popular en tierras de frontera. Entre Aragón y Valencia: las romerías al santuario de la Balma de Zorita. En: *La historia peninsular en los espacios de frontera: las «extremaduras históricas» y la «transierra» (siglos XI-XV)* (pp. 559-570).

Huerga Teruelo, A. (1969). La vida cristiana en los siglos XV-XVI. En: Jiménez Duque, B. y Sala Blaust, L. (Ed.), *Historia de la espiritualidad*, (Vol. 2, pp. 5-139). Barcelona, Flors.

Labraga García, F. (1998). “Las cofradías de la Vera Cruz en La Rioja: Origen e implantación”. *Berceo*, (134), 105-142.

Ladero Quesada, M. Á., y Belmonte López, I. (2004). *Las fiestas en la cultura medieval* (1a. ed.). Barcelona, Areté.

Le Goff, J., y Serra-Ráfols, J. de C. (1969). *La civilización del Occidente Medieval* (1a. ed.). Barcelona, Juventud.

Mitre Fernández, E. (2019). *Morir en la Edad Media: los hechos y los sentimientos* (1a. ed.). Madrid, Cátedra.

Pablo Maroto, D. de. (1998). *Espiritualidad de la Alta Edad Media: (Siglos VI-XII)*. Madrid, Editorial de la Espiritualidad.

Pastor Ramos, G. (1992). *Tributo al César: sociología de la religión*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Rodríguez Dobles, E. (2005). “Discordias teóricas de la historia de mentalidades colectivas. Discusiones, aportes, conceptos y problemas”. *Reflexiones*, 84 (1), 2.

Royer de Cardinal, S. (1989). *Morir en España: (Castilla, Baja Edad Media)*. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.

Ruíz Jusué, T. (1944). Las cartas de hermandad en España. *Anuario de Historia del Derecho español*, (15), 387-463.

Rumeu de Armas, A. (1981). *Historia de la perversión social en España*. Barcelona, El Albir.

de Saavedra Alías, I. A. (1998). “Auge y control de la religiosidad popular andaluza en la España de la Contrarreforma”. En: *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica: Congreso Internacional "Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II (Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998)* (pp. 37-62). Parteluz.

Sanchez Herrero, J. (1996). El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la Península Ibérica. *Temas medievales*, (6), 31-80.

Tavelli, F. (2023). “De la sacralidad de la naturaleza a la del hombre: la transformación de la religiosidad durante la Edad Media”. *Revista de Teología*, 60 (142), 123-157.

Tello Hernández, E. (2012). “La religiosidad popular en tierras de frontera. Entre Aragón y Valencia: las romerías al santuario de la Balma de Zorita”. En García Fitz, F. y Jiménez Alcázar, J. F., (coord.), *La historia peninsular en los espacios de frontera: las “extremaduras históricas” y la “transierra” (Siglos XI-XV)* (pp. 559-570) .CSIC.

Torres Jiménez, R. (2004). *Formas de organización y práctica religiosa en Castilla la Nueva, siglos XIII-XVI*. Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones.

Torres Jiménez, R. (2006). “Notas para una reflexión sobre el cristocentrismo y la devoción medieval a la Pasión y para su estudio en el medio rural castellano”. *Hispania sacra*, 58 (118), 449-487.

Torres Jiménez, R. (2009). *Bibliotecas de parroquias rurales y religiosidad popular en Castilla al final de la Edad Media*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Torres Jiménez, R. (2019). “La historia medieval de la Iglesia y la religiosidad: aproximación metodológica, valoraciones y propuestas”. *Vínculos de Historia Revista del Departamento de Historia de la Universidad de Castilla-La Mancha*, (8), 67-91.

Vauchez, A. (1985). *La espiritualidad del occidente medieval: (siglos VIII-XII)*. Madrid, Cátedra.